Ueber
Göthe's Fauſt
und
deſſen Fortſetzung.

Nebſt
einem Anhange
von dem ewigen Juden.

/v. L. H. Jonſchel/

Im Auslegen ſeyd munter.
Legt ihr's nicht aus, ſo legt was unter.

Leipzig,
bei C. H. F. Hartmann.
1824.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Cum defensionum laboribus, senatoriisque muneribus aut omnino, aut magna ex parte essem aliquando liberatus, retuli me ad ea studia, quae retenta animo, remissa temboribus, longo intervallo intermissa revocavi.

Einleitung.

Ueber
die Sage von Fauſt
im Allgemeinen.

Quid est veritas? inquit Pilatus derisor; nec praestolari voluit responsum.

Baco Verul.

Philosophia obiter libata a Deo abducit, penitus hausta reducit ad eundem.

Baco Verul.

In Pauli's Karlsbader Zeitkürzungen *) findet ſich unter andern längern und kürzern Zeitkürzungen ein flüchtiger Gedanke, der wie ein Einfall ausſieht und wie ein Gemein-Platz mit wenigen Worten abgefertigt wird, indem es heißt:

„Manche haben viele Anſichten, weil ſie wenig Einſichten haben.“

Es hat dem geiſtreichen Verfaſſer **) nicht gefallen, den innern Reichthum ſeines Gedankens ſelbſt auszubreiten und zu entwickeln, oder bis zum Vernunftſchluſſe auszubilden. Indeſſen hat ſchon die Sprache den Unterſchied zwiſchen Anſicht und Einſicht treu und zart angedeutet. Anſicht iſt äußerlich, Einſicht innerlich. Hiernach würden Anſicht und Einſicht ſich entgegengeſetzt ſeyn; mithin würde eins das andere gegenſeitig bedingen; hieraus würde aber folgen, daß unbedingte, ſelbſtſtändige, oder an und für ſich wahre Einſicht nicht zu erfinden ſey, denn dieſe müßte ein ſolches Innerliches ſeyn, in welchem der in der Reflexion entſtandene Gegenſatz, das ganze Verhältniß zwiſchen Aeußerlichem und Innerlichem, worauf doch der Begriff beruht, völlig getilgt und aufgelöſt wäre. Da nun aber das Innerliche ſchon nach ſeinem Begriffe auf ſeinem Gegenſatze wurzelt und davon abhängt, ſo kann es als entweder außer oder in dem Aeußerlichen auch nur ein Aeußeres bleiben, nur durch den Gegenſatz des Aeußerlichen als Innerliches erſcheinen, mithin nur durch die Beziehung zum Innerlichen werden. Ein ſolches bedingtes Innerliche kann aber nicht das wahre, letzte Innere, eine ſolche Einſicht nicht die wahre Einſicht ſeyn.

---

*) Karlsbader Zeitkürzungen von Chr. W. Pauli. Seite 45.

**) Karrikaturen des Heiligſten von Steffens. Th. 2. Vorrede VIII.

Wenn wir durch dieſe innere Bewegung des Begriffs jenen Gedanken näher zum Verſtändniß bringen, wenn wir das Verhältniß der Anſichten zur Einſicht als ein nothwendiges Band, in welchem ſie mit einander ſtehen, aus ſich ſelbſt entwickeln und verfolgen, ſo gewinnt es das Anſehen, — denn zum Anfange kann nur von Anſicht die Rede ſeyn, — aber es wird auch ohne weitere Vermittelung zu anſchaulicher Gewißheit, daß die Anſichten in demſelben Grade zunehmen, in welchem ſie ſich von der Einſicht entfernen, ſo wie die Zirkel immer größer werden, je weiter ſie vom Mittelpunkte, dem Innern, abſtehen, daß aber eben darum die Anſichten in demſelben Momente gänzlich verſchwinden würden, in welchem die wahre Einſicht, der Indifferenzpunkt der Anſichten, wirklich zum Vorſchein käme. Daſſelbe iſt der Fall mit allen Gegenſätzen, die um ſo vielfältiger werden, je mehr ſie von der Einheit abſtrahiren, mit deren gänzlicher Entfernung in bacchantiſchen Taumel, in chaotiſchen Konflict, und, des innern Bandes beraubt, in heilloſe Verwirrung gerathen, mit dem Eintritte der Einheit hingegen auf einmal in dieſer aufgehend wie

Schatten verſchwinden, oder vielmehr in ihr ſich ſelbſt wieder finden, hiermit beſänftigt zur Ordnung kommen, und nach ihren eigenen ewigen Geſetzen, wie die Planeten um die Sonne, ſich drehen.

Die Richtigkeit des angegebenen Verhältniſſes beſtätigt ſich in der gemeinſten Erfahrung, und die ganze Geſchichte ſtellt ſich uns als die Hydra dar, welcher ſtatt der abgeſchlagenen Köpfe immer wieder neue wachſen, als die Hydra, die ihren Herkules zu erwarten hätte, wenn es etwa ſtatt der vielköpfigen Anſichten zur Einſicht kommen ſollte.

Oft genug werden freylich Anſichten für Einſichten verkauft, und es kann inſofern jenen der Name dieſer zugeſtanden werden, als hierbei bloß von dem relativen Innern die Rede iſt. Ueberhaupt wird ja nur in dieſem Sinne Einſicht zugeſtanden, und alle unbedingte Einſicht, ja mit der unbedingten Einſicht auch die Einſicht von dem Unbedingten ſchlechthin geläugnet. Wenn es daher als eine allgemeine, weit verbreitete, ja abgemachte Behauptung gelten kann, daß zum wenigſten den Menſchen von den ſogenannten überſinnlichen, ja übermenſchlichen Dingen, von Gott, Welt und Seele, von dem anſcheinlichen Konflicte der Freyheit und Nothwendigkeit, der Einheit und der Mannichfaltigkeit, des Geiſtes und des Körpers, des Unendlichen und Endlichen, Subjectiven und Objectiven, des Gedankens und der Subſtanz, mit einem Worte von dem letzten Innern der Dinge im Verhältniß zu dem Aeußern derſelben alle Einſicht, alſo eben das Innerliche, und ſomit der wirkliche, lebendige Begriff abgeht, wenn es als eine unbeſtreitbare Gewißheit angeſehen wird, daß nichts gewiß ſey, ja, daß die Ideen, wie ſchon der gemeine Sprachgebrauch andeutet, für uns bloße, begriffloſe Ideen bleiben, wenn es, dieß zugeſtanden, in Beziehung auf die Einſicht durch den Begriff, als gleichgültig angeſehen werden kann, ob die Realität der Ideen ſchlechtweg geläugnet, oder in ein Jenſeits verſetzt werde, welches ſelbſt nicht erreicht werden kann, da es, erreicht, aufhören würde, es ſelbſt zu ſeyn; ſo muß auch als Schlußfolge zugeſtanden werden, daß grade in dieſem leeren Gebiete der Ideen in Ermangelung der Einſicht die meiſten und trübſten Anſichten ſich ausſprechen müſſen, deren heilloſe und jammervolle Verwirrung und Zerſtörung jenen bacchantiſchen Taumel, von dem wir oben geſprochen haben, einmal über das andere wohl überbietet.

Eben dieſes Schauſpiel ſcheint ſich thatſächlich in der Geſchichte der Philoſophie und Theologie zu bewähren. Die erſte ſoll ſogar ihren Namen von dem ewig unbefriedigten, tantaliſchen Streben nach Einſicht haben *), ſo wie die letzte ihren Namen zu widerlegen, ja ſich ſelbſt Lügen zu ſtrafen befliſſen iſt, denn ſtatt Gott ins Wort und in den Gedanken zu ſetzen, erklärt ſie Ihn ſelbſt für den Unausſprechlichen, Namenloſen, Unbegreiflichen, womit ſich die chriſtliche Theologie an die jüdiſche anzuſchließen ſcheint, nach wel-

---

*) Lactantius, de falsa sapientia l. 3. c. 2. Philosophia est, ut nomen indicat, studium sapientiae. Unde igitur magis probem, philosophiam non esse sapientiam, quam ex ipsius nominis significatione? Qui enim sapientiae studet, utique nondum sapit, sed ut sapere possit studet.

cher ſelbſt das Wort Jehovah nicht über die Lippen kommt. Der jüdiſche Gott iſt der Unnennbare ἀνεκΦεονητος, ſie ſchreiben Jehovah und ſprechen Adonai.

Zwar hat es unter den Chriſten Zeiten gegeben, wo man des Glaubens lebte, daß es dem Menſchen vergönnt ſey, Gott zu nennen und zu kennen. Nur den Geiſtern der Hölle war es zur Strafe des Abfalls beſchieden, Gott nicht nennen zu dürfen und bey dem Namen des menſchgewordenen Gottes zu erzittern. Später iſt aber auch der Gott der Chriſten namenlos und begriffslos geworden. Wer darf ihn nennen? Wer vermag ihn zu erkennen?

Es iſt ſchon oft geſagt worden, daß jeder Menſch ſeine eigene Religion habe; ja es pflegt ſich der Einzelne auf ſeine eigene Anſicht nicht wenig zu Gute zu thun. Anſichten und Ideen ſind darüber faſt gleichbedeutend geworden, und mit den erſtern die letztern ſo in Verruf gekommen, daß ſchon Kant über dieſe Wortmengerey klagt und über den unerträglichen Misbrauch ſeinen Unwillen bezeigt *).

Je mehr man darüber einverſtanden iſt, daß die eigentliche Einſicht fehlt, um ſo mehr ſind die Anſichten freygegeben, um ſo willkührlicher muß das Verfahren ſeyn, ſich eine Anſicht zu verſchaffen, die man ſeine Idee nennt.

Auf jeden Fall ſcheint das Reſultat bey aller Anſtrengung wie bey aller Oberflächlichkeit daſſelbe zu bleiben, nehmlich, daß wir nichts wiſſen, nichts begreifen, daß wir zwar auf der allmächtigen Wurzel des Gefühls uns anbauen, in der Unmittelbarkeit des Glaubens uns feſthalten, in der Region der Religion zu einer über allen Beweis erhabenen Gewißheit, aber nicht zu ſelbſterkannter Wahrheit gelangen können, daß uns wohl ein An-

---

*) Kants Kr. der reinen Vern. 6. Aufl. p. 273. Im Jahre 1819. ſind gleichwohl noch bey Mohr und Winter in Heidelberg Ideen über eine Apothekertaxe herausgekommen, ein Seitenſtück zu den Thomſonſchen Annalen der Philoſophie, deren Hegel gedenkt. Encyclop. der Wiſſ. §. 3. Anm.

fang, ein Vermögen der Anſichten, der Anſchauung, Ahndung, Andacht, Anbetung, aber nicht das Vollbringen zur Einſicht verliehen iſt, daß allen unſern Kenntniſſen die Erkenntniß fehlt, oder wie die menſchliche Beſchränktheit ſonſt noch ausgedrückt werden mag. Dieß iſt ein Reſultat, worüber man theils bewußtlos, theils mit Bewußtſeyn, theils ſtillſchweigend, theils ausdrücklich übereingekommen zu ſeyn ſcheint; und wenn die vielköpfigen Menſchen über Nichts ſich verſtändigen können, ſo verſtändigen ſie ſich doch leicht über ihr eigenes Nichts, indem ſie bei aller Verſchiedenheit der Anſichten an jenem Reſultate des Nichts feſthalten; die Ungelehrten, um von dem mühſeligen Erwerben der jeden Falls alles Grundes ermangelnden Kenntniſſe, die Gelehrten, um von dem „unzugänglichen Orte“ der Erkenntniß, die Ungläubigen, um ſelbſt vom Glauben, die Gläubigen, um vom Denken und Begreifen forthin zu abſtrahiren, die Verſtändigen, um von der ſchrankenloſen Vernunft, die Vernünftigen, um von dem beſchränkenden Verſtande ſich loszuſagen, die

Aufklärer, um deſto willkührlicher im Raiſonnement, die Myſtiker, um deſto ungebundener im behaglichen Dunkel ſich herumzutreiben.

In dieſen Gegenſätzen iſt namentlich unſer Zeitalter leicht zu erkennen, welches als ein Tummelplatz angeſehen werden kann, auf dem bald gegen die Vernunft, bald gegen den Verſtand, bald gegen die Ideen, bald gegen die Begriffe zu Felde gezogen worden iſt. Wer übrigens jenem Uebereinkommen ſich nicht fügen, ſondern wider den Strom ſchwimmen, die Erkenntniß und Einſicht erſtürmen, die anerkannte Gränze überſpringen, transcendente Ideen zu begreifen und zu realiſiren verſuchen wollte, der würde ſich der Verzweiflung preißgeben, mit Schatten kämpfend in das Reich des Teufels ſtürzen, alles Grundes und Bodens verluſtig in dem grund- und bodenloſen Abgrunde der Hölle ſeinen Untergang finden.

Wer ſo vermeſſen ſeyn wollte, würde vergeſſen, daß er Gott ſeyn müßte, um Gott zu erkennen, ſo wie er das Object werden müßte, um das Ding an ſich zu erkennen; denn ſo wahr iſt es, daß Seyn und Erkennen Eins iſt, daß Gott erkennen Gott ſeyn heißt.

Ja, es ſcheint verkehrt und widerſprechend zu ſeyn, das Unmittelbare mit dem Gedanken erfaſſen zu wollen, denn wenn es auch erfaßt würde, ſo könnte es doch nicht mehr das Unmittelbare ſeyn, ſondern dieſes wäre durch den Gedanken vermittelt, mithin vernichtet. So würde das Unbedingte erkannt ein anderes ſeyn, als vorher, denn das Erkannte würde von dem Erkennen bedingt, mithin das Unbedingte vernichtet ſeyn.

In dem Begriffe des Erkennens, Wiſſens, liegt ſchon die Vermittlung, Bedingung; das Unmittelbare und Unbedingte iſt daher gar nichts anders, als das Unerkannte und Unerkennbare, το σκοτος αγνωτον.

In ſolchen und andern Weiſen, welche, ohne es ſelbſt zu wollen, nicht bloß der menſchlichen, ſondern überhaupt aller Einſicht die Wirklichkeit und Möglichkeit abſprechen, iſt die Vermeſſenheit des Menſchen oft gerügt, ſie iſt als Transcendenz, als eine Operation über ſich ſelbſt hinweg zu ſpringen, bezeichnet worden. Kant ſagt *):

„das deutſche Wort „vermeſſen“ iſt ein
„gutes bedeutungsvolles Wort; es deutet
„auf ein Urtheil, bei welchem man das
„Längenmaaß ſeiner Kräfte (des Verſtandes)
„zu überſchlagen vergißt.“

Schelling ſagt in einer ſeiner frühern Schriften zur Erläuterung der Wiſſenſchaftslehre **):

„Was an unendlichen Größen rational iſt,
„d. h. was wir davon verſtehen, ermeſſen
„können, liegt in jeder Gegenwart; was
„daran irrational iſt allein, (was nicht
„zum gegenwärtigen practiſchen Vernunftgebrauche gehört) liegt in der Unendlichkeit.“

Eben dieſe eben ſo oft verunglückte als verſuchte Vermeſſenheit des Menſchen, dieſe unwiderſtehliche Luſt, das Unermeßliche zu meſſen, welche ſich bei aller Mißlichkeit der Ausſicht dennoch nicht bekehren läßt, dieſe Ver-

---

*) Kr. d. Urth. Kr. 3. Auflage p. 309. *)

**) Schellings philoſ. Schriften B. 1. p. 339.

ſuchung, in welche die Wißbegierde führt, und der Fluch, der auf den Fuß nachfolgt, wenn ſich der arme Sterbliche dennoch gelüſten läßt, iſt in einer ächtdeutſchen, allgemein bekannten Volksſage, welche die Gemüthswelt des Menſchen in ihren tiefſten Tiefen zu erſchüttern geeignet iſt, in der alten, verrufenen Sage von D. Johann Fauſt's Leben, Tod und Höllenfahrt, mit allen äußerlichen Urſachen und Folgen dieſer Ueberhebung, ſymboliſch dargeſtellt, und hiermit iſt wenigſtens die auswendige, exoteriſche Seite dieſer Sage ausgeſprochen. Die Sage von Fauſt, dem Zauberer und Teufels-Genoſſen, wurzelt auf jenem dunkeln Abhängigkeitsgefühle, wovon ſich der Menſch nicht zu befreien vermag, auf jenem vernehmlichen Gefühle, daß der Menſch nie die Bedingung ſeiner ſelbſt in ſeine Gewalt bekommt, auf jener alten begriffloſen Ueberzeugung von der Unbegreiflichkeit aller Dinge, ακαταληψια, *) und von der Schwäche der menſchlichen Vernunft, wovon ſchon

---

*) Büſchings Grundr. einer Geſchichte der Philoſ. Th. I. S. 152.

Sokrates, welcher ſein Nichtwiſſen, ſey es auch nur ironiſch *), gegen die dualiſtiſchen Künſte der Sophiſten zu entwickeln bemüht geweſen, ein Mehreres geſprochen und gelehrt haben ſoll. Fauſt ſcheint daſſelbe umgekehrt zu lehren, denn indem er alle Mäßigung und Beſcheidenheit verläugnet, predigt ſein Ende grade das, was er zu ſeinem eignen Schaden verläugnet hat, nehmlich die Demuth und Selbſtverläugnung, Glauben und Ergebung in das Nichtwiſſen. So gottlos die Sage ausſieht, ſo ſcheint ſie doch im beſten Einverſtändniſſe mit den Frommen den Stab über die Wiſſenſchaft zu brechen, und den Glauben über den Gedanken zu erheben.

Schon in dieſer Außenſeite iſt der eigenthümliche Reitz dieſer Sage nicht zu verkennen, denn es handelt ſich um jenen unvertilgbaren Trieb des Menſchen nach ſeinem Grunde, es handelt ſich um das Letzte, um die Beſtimmung des ringenden Menſchenweſens, welches mit ewiger Blindheit geſchla-

---

*) Hegels Naturrecht. S. 149.

gen zu ſeyn, und wie der Blinde nur mit dem Gefühle ſehen zu können ſcheint. Eben darum iſt zu vermuthen, daß alle diejenigen, für welche die Wiſſenſchaft an und für ſich Reiz und Werth hat, auch den gewaltigen Reiz jener wunderbaren Sage an ſich ſelbſt werden verſpürt haben.

Wie ſie den Verzagten niederſchlägt, zu Boden wirft, ſo pflegt ſie ſelbſt den Rüſtigern zu feſſeln, bis daß es ihm etwa gelingt, die Sphinx ſelbſt zu feſſeln und zum Verſtändniß zu bringen. Wer ſich für die Wiſſenſchaft berufen fühlt, der bekommt in dieſer Sage ein Angebinde, woran er ſein Lebelang zu tragen hat, einen Lehrbrief, den er zu löſen verpflichtet iſt, wenn er nur zu löſen iſt.

Wenn wir uns zu einem ſolchen Behufe mit der Fabel näher befaſſen, ſo kann es unter der Ausbreitung ihres bekannten Inhalts nicht fehlen, daß vorerſt neben der allgemeinen Außenſeite, welche die ganze Oberfläche auf allen einzelnen Seiten mit einemmale berührt, auch noch die einzelnen, beſondern

Außenſeiten davon herausfallen; dieß iſt in dem Sinne zu verſtehen, in welchem man zu ſagen pflegt, daß eine Sache mehrere Seiten hat, von der ſie angeſehen werden kann, in dem nehmlichen Sinne, in welchem jeder Würfel ſechs und der Kreis unendlich viele Seiten hat. In jeder Seite offenbart ſich das Ganze, und in dieſem Sinne erſcheint die Sage von Fauſts Leben, Tod und Höllenfahrt auf der einen Seite tragiſch, indem wir auf das Vernünftige in dem Kampf des Menſchen mit ſeinen Schranken reflektiren, auf jenes tiefe bewußtlos und geheimnißvoll ſich regende Gefühl der abſoluten, gleichſam nur vorübergehend von der Erſcheinung gebundenen Geiſtes- und Willenskraft. Auf der andern Seite erſcheint ſie komiſch und lächerlich, indem wir auf das Unvernünftige einer ſich überhebenden von dem gemeinſamen Ganzen ſich übermüthig losſagenden und in ihrer Abgeriſſenheit ſich zu behaupten ſuchenden Einzelnheit reflectiren, auf den Widerſpruch und die Verkehrtheit einer Ueberhebung, die das Allgemeine ſeyn will, und demohngeachtet die beſtimmte Individualität, welche das Allgemeine aufhebt, gegen die unerkannte abſolute Individualität geltend zu machen verſucht.

Aber die Komödie, die es bloß bis zur Verkehrtheit bringt, kann nicht die reine Freude über die Verkehrtheit gewähren, ſie müßte über ſich ſelbſt hinausgehen, und die Verkehrtheit bewältigen, um zu ſich ſelbſt zu kommen. Und ſo iſt namentlich das Lächerliche, das an Fauſt's Uebermuthe ergötzt, zunächſt tragikomiſch; es iſt als das Werk des Erzſchelms Mephiſtopheles anzuſehen, der mit ſataniſchem Hohngelächter der Ohnmacht des aufgeſpreitzten Subjects ſpottet. Inſofern iſt nicht das Schauſpiel eines zu Falle gekommenen Himmelſtürmers, ſondern die laute Lache des Zuſchauers das Lächerlichſte, indem dieſer nicht einſieht, daß er über ſein eigenes Schickſal lacht. Es iſt dem Lächerlichen und Verkehrten eigen, daß es ſich überbietet, und daß der Lacher mit dem ausgelachten Helden auf der nächſt höheren Stufe ſelbſt ausgelacht wird. Die Komödie mag noch ſo lächerlich ſeyn, immer iſt die Maſſe der lachenden Inſchauer in den verſchiedenſten Gradationen, indem einer über den andern lachen zu müſſen glaubt, und gleichzeitig ſelbſt ausgelacht wird, das Lächerlichere. Aber darum ſteht auch zu beſorgen, daß der Lacher das Lachen läßt, wenn er aus der harmloſen Objectivität und Bewußtloſigkeit in ſich ſelbſt zurückgeht, den Ernſt den Schauſpiels herausfindet, und ſich ſelbſt mit dem gefallenen und verlachten Helden auf gleichen Wegen, in gleichem Falle und in gleichen Beſtrebungen überraſcht. Sollte es daher zur reinen Freude kommen, ſo müßte der Zuſchauer, nachdem er zu ſeiner Beſchämung in ſeiner Identität mit dem beſchämten und verlachten Helden ſeine eigne Täuſchung erfahren, dieſe gemeinſame Täuſchung und Verblendung ſeinerſeits zu löſen vermögen. Dieß ſcheint aber unmöglich, und der bloße Verſuch das verkehrteſte zu ſeyn; denn dieſer wäre daſſelbe Unternehmen, an [illegible] iſt, die wir daher mit ihren Täuſchungen nicht zu enträthſeln verſuchen dürfen, ohne ſelbſt in die überall ausgeſtellte Falle zu ſtürzen. Hieraus würde aber folgen, daß dem Komiſchen nothwendig ein trübes Element verbleiben müßte. Indem das einzelne Selbſt, zum Schickſale aufgeblaſen, von dem ihm gegenübertretenden äußern Schickſale ſeiner ſubjectiven Ohnmacht handgreiflich überführt wird, ſcheint letzteres unter ſeiner Verſchleierung allein und ausſchließlich der höchſten Freude der Komödie fähig zu ſeyn, und den Maskeradenſpott unabläſſig fortzuſetzen, ohne ſich je zu entlarven, ob man gleich meinen ſollte, daß das letzte und höchſte Intereſſe der muthwilligſten und ausgelaſſenſten Täuſchung nur in der endlichen, urplötzlich überraſchenden Enttäuſchung beſtehen könnte, und dieſe zwar Beſchämung, ja Verblendung, aber die Letzte, nach ſich ziehen müßte.

Faſt ſcheint es, als wenn jeder Menſch mehr oder weniger an der Fauſtiſchen Verdammung Theil hätte, um die Fauſt ſich ſelbſt verſchlingen und zu verlachen gezwungen wäre.

Ludwig Achim von Arnim ſagt:

„Es ſind noch nicht genug Fäuſte geſchrieben,
„und es iſt nur zu bedauern, daß nicht

„jeder, ohne den Wunſch zu haben,
„die andern in ſich aufzunehmen,
„bloß ſeine Art gefühlten und gefürchteten
„Verderbens ausſpricht: Auf dieſe
„Weiſe würde jeder das Allgemeine in ſeiner Abſonderlichkeit
„berühren.“

Indem nehmlich die Sage zunächſt auf das Wiſſen und auf das daraus reſultirende Verderben ſich bezieht, ſo erſtreckt ſie ſich zugleich im weitern Verlaufe auf das Handeln und das daraus hervorgehende Verderben. Zu dieſer Allgemeinheit ausgeweitet, umfaßt die Sage von Fauſt die Verzweiflung in allen Richtungen und den Weg zum Teufel in allen ſeinen Krümmungen; ſie iſt das Sinnbild alles menſchlichen Verderbens, in ſo fern ſolches aus der Verzweiflung, und dieſe aus dem Mißverhältniſſe zwiſchen Können und Wollen, Müſſen und Dürfen, zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, zwiſchen Subject und Object hervorgeht; ſie bewährt das Bedürfniß einer Ausgleichung dieſes Mißverhältniſſes und den Mangel derſelben.

In dieſer Beziehung iſt Müllners Yngurd auf dem Schlachtfelde, was Fauſt im Studierzimmer iſt.

Ueberhaupt findet ſich aber an der Außenſeite der Sage die äußere Erſcheinung des Lebens, deſſen äußerliches Reſultat ebenfalls in ein Nichts auszulaufen ſcheint, indem es mit dem Tode endet. Inſofern iſt Fauſt das allgemeine Individuum der geſammten Menſchheit in ihrer äußern Vergänglichkeit.

Auf der andern Seite erblicken wir in Fauſt den Menſchen auf dem Wege des Irrthums und der Sünde. Aber es dringt ſich zugleich der Gedanke auf, als wenn es außer dieſen Irrwegen noch einen rechten Weg geben müßte, wie ſich etwa in der Fabel von Herkules am Scheidewege rechts und links Wege und Wegweiſerinnen zeigen, ob ſich gleich von dieſem zweyten Wege zur Wahrheit nichts beſtimmtes ſagen läßt, denn da er nur der Weg zum Wahren iſt, ſo kann er ſo wenig als der entgegengeſetzte Weg das Wahre ſelbſt ſeyn. Es iſt auch bekannt, daß Herkules ſelbſt noch im Unterreiche, wo doch nur ſein Schatten den Schatten der alten Kraft behauptet *), dem Prodikus, Xenophon, Cicero und Wieland zum Trotze gegen den Hercules Prodicius ſich aufgelehnt und ſeine Identität mit dieſem Tugendhelden beſtritten, auch ohne Rückhalt geſtanden haben ſoll, daß er keiner von den beiden Frauen begegnet ſey, aber wenn es der Fall geweſen, beyde mit ſich genommen haben, keiner gefolgt ſeyn würde.

Was aber auch an dieſem Wege zur rechten Hand, dem Wege zur Wahrheit, wahr oder falſch ſeyn möge, ſo ſcheint doch ſoviel gewiß zu ſeyn, daß wenigſtens Fauſt den Weg zur Linken, das heißt, den Weg des Irrthums und der Sünde ging; und wenn nicht alle Menſchen die Mitſchuldigen ſeyn ſollten, ſo iſt doch Fauſt wenigſtens das allgemeine Individuum der verdammten Menſchheit, welche am jüngſten Tage die Seite der Böcke ausfüllen wird, während die

---

*) Odyss. λ. 600.
Chriſtenthum von Dellbrück. S. 27.

andern mit Pilatus ihre Hände in Unſchuld waſchen mögen. Aber dieſe Unſchuld geht mit der Unwiſſenheit, an der Fauſt laborirt, Hand in Hand, nur daß ſie dieſen widerlich iſt, jenen hingegen gar bequem und behaglich zuſagt. Das Wunderlichſte iſt jedoch, daß ſie dieſes Nichtwiſſen ſelbſt für ein Wiſſen, und die Ungewißheit für gewiß ausgeben, wie denn Pilatus ſelbſt mit der vornehmen Zuverſicht, die keine Antwort erwartet, nach der Wahrheit gefragt haben ſoll, und die ſtille Antwort des Anagramms auf die Frage des vollendeten Skeptizismus auch nicht von fern geahndet haben mag *).

Wollten wir hiernächſt die Sage in ihrem empiriſchen Urſprunge geſchichtlich auffaſſen, ſo würde ſie, ſelbſt bei der oberflächlichſten

---

*) Quid est veritas? fragte Pilatus. Das Anagramm antwortet: Est vir qui adest. Evang. Joh. 18, 38. Klopſtocks Meſſias VII, 252. Franz. Baco von Verulam in den Sermonen I. de veritate. Hegels Wiſſenſchaft der ſubj. Logik. Vorrede V.

Betrachtung, mit dem Untergange des Mittelalters und der ſcholaſtiſchen Literatur, die, wie alles Sterbende, im Verlöſchen noch einmal auflodert, als wollt' und könnte ſie ſich ſelbſt überleben, mit der Erfindung der Buchdruckerey, welche das Wort als den Ausdruck des Gedankens auch äußerlich ſeiner flüſſigen Natur zu berauben droht, und mit der Reformation, welche im Gegentheil als Proteſtantismus wie Flüſſiges dem Feſten gegenübertritt, ohne daß eins das andere verdrängen, oder in ſich aufnehmen kann, aber nicht bloß mit der Reformation in Glaubensſachen, welche an ſich das Flüſſige mit dem Feſten organiſch und ſtetig vereinigt, als Proteſtantismus hingegen beydes mechaniſch und dualiſtiſch ſcheidet, ſondern auch mit der Reformation im Gebiete des Wiſſens, welche ſich durch Carteſius in ihrem Dualismus, durch Spinoza in ihrer Einheit erweiſen ſollte, in die engſte und bedeutendſte Berührung treten. Zunächſt erinnert ſchon Fauſt's Vor- und Zuname an zwey Zeitgenoſſen, an den Buchdrucker Johann Fauſt und an den Freydenker Fauſtus Serinus; die Fauſtiſche Bücherweisheit an die Fauſtiſche Buchdruckerkunſt; Fauſt's Aufenthalt in Wittenberg an Luthers Reformationswerk; Fauſt's bäuerliche Abkunft und ſein angeblicher Geburtsort Knittlingen in Schwaben an den alten Volksnarr Tyll Eulenſpiegel, deſſen fratzenhaft muthwillige Schalksnatur zwar nicht das Finſtere, aber das Uebermüthige und Frevelhafte mit Fauſt gemein hat; und Fauſt's Lebensende im vierzigſten Jahre erinnert nicht bloß an den alten derb deutſchen Scherz, den das Sprüchwort mit ſeinen Landsleuten treibt, ſondern zugleich an die allgemeine Schwabennatur des mit Blindheit geſchlagenen Menſchengeſchlechts. Wieder erweiſet ſich Fauſt's lateiniſcher Name als das Gegentheil ſeiner Bedeutung, und als der bitterhöhniſche Spott, den das Glück mit dem Unglücke treibt. Und wenn endlich Fauſt, in gänzlicher Verzweiflung an aller Realität, in dem Abgrunde der Schattenwelt untergeht, ſo erinnert ſein Ende an das Loos der Nekromantie, welches der Heiland vorausgeſagt hat. „Hören ſie Moſen und die Propheten nicht, ſo werden ſie auch nicht glauben, ob jemand von den Todten auferſtände.“

Wollten wir jetzt die Sage, als ſolche, im Allgemeinen und in ihren Einzelnheiten zur oberflächlichen Betrachtung an uns vorüber gehen laſſen, ſo würden wir bald nicht mehr wiſſen, ob wir an Fauſts Schickſale dem Verſtande oder der Vernunft, dem Skeptizismus, der das Wiſſen aufgiebt und auf das Unmögliche Verzicht leiſtet, oder dem tolldreiſten Verſuche, die Wahrheit dennoch zu erzwingen, der Einbildungskraft oder dem Mangel daran, dem Leiden oder dem Thun, dem Gefühle oder der Gefühlloſigkeit die Schuld beyzumeſſen haben. Der Verſtand ſcheint mit ſeinen Abſtractionen und Gränzſcheidungen, die Vernunft mit abſoluter Realität und Machtvollkommenheit zu täuſchen. Bald waltet die Einbildungskraft im magiſchen Dunſt und Nebel, bald herrſcht die Einbildung, daß die Einbildung nur Einbildung und Täuſchung ſey. Bald benimmt ſich der Doctor in ſeiner Verzweiflung leidend und duldend, und leidendlich läßt er die zuchtloſen Leidenſchaften wüthen und die gränzenloſen Gefühle aus den Tiefen, in welchen ſie leben, hervorbrechen und aus dem Centrum in die Peripherie treten. Bald tritt er handelnd auf, und das Thun will das Object überwinden, und, weil Gott nicht zu bezwingen iſt, den Teufel beſchwören. Bald ſcheint er ſkeptiſch auf alles Wiſſen Verzicht zu leiſten, bald will er es dogmatiſch erſtürmen, bald ſcheint er auf die Frage: Was iſt Wahrheit? keine Antwort zu erwarten, bald glaubt er auf dem Punkte zu ſtehen, wo ſie ſich vernehmen laſſen werde, bald ſcheint er ſie vom Teufel ſelbſt unmittelbar erzwingen zu wollen.

Wollten wir die einzelnen Dichter in den verſchiedenſten Zeiten darüber hören, ſo würden wir bald die eine, bald die andere

Seite hervorgehoben, oder eine mit der andern vermengt finden. Je leidendlicher wir uns den mannigfaltigen Anſichten und Einfällen anderer überlaſſen, um ſo zweifelhafter werden wir, ob die furchtbare Sage Gott zu läſtern verdammt oder Gott zu rechtfertigen berufen, ob ſie den Menſchen zu demüthigen oder zu erheben beſtimmt iſt.

Wollten wir uns dagegen unſeren eigenen Gedanken und Einfällen blindlings überlaſſen, wozu wir ſchon einen guten Anfang gemacht haben, ſo würden wir zuletzt nicht mehr wiſſen, ob der Unglaube, an dem Fauſt ſcheitert, und mit dem Fauſt ſelbſt zu Fall kommt, auf den verlaſſenen Glauben, oder ob das Nichtwiſſen, in das er ſich ergiebt, auf das verachtete Wiſſen zurück weiſen ſoll.

Wenn das Nichtwiſſen der Grund des Fauſtiſchen Sündenfalls und Verderbens iſt, wenn dieſes Nichtwiſſen dem Glauben ſo gut als dem Unglauben angehört und zur Grundlage dient, ſo ſcheint es, als wollte die fre-

che

che Sage den Glauben und Unglauben zumal als grund- und gehaltlos abweiſen.

So waltet der Geiſt des Zweifels, der durch dieſe Sage geht, aber wenn es ſein eigenſtes Weſen iſt, dem Glauben wie dem Unglauben den Hals zu brechen, und das Geſetzte wie deſſen Gegentheil zu zerſtören, ſo iſt er auch beſtimmt, ſich ſelbſt zu zerſtören.

So durchkreuzen und trüben ſich die mannichfachſten Anſichten mehr und mehr, als vereinzelte Außenſeiten, bis ſie zuletzt in die grellſten Widerſprüche auslaufen; aber dieſe ſpannen ſich wieder ſo lange, bis ſie zuletzt das innerſte Verſtändniß der Sage, welches die Widerſprüche tilgt und ausgleicht, zu Tage fördern. Die Nachweiſung dieſes innerſten Verſtändniſſes würde zugleich zu directer Widerlegung des Vorurtheils, von dem wir ausgegangen ſind, dienſam ſeyn.

Hierzu würde aber die ſtetige hiſtoriſche und dialectiſche Entwickelung der Sage in ihrem Urſprunge und in ihrem Zuſammenhange mit der ganzen Geſchichte der Menſchheit, in ihrer jedesmaligen ſimultanen Ausbreitung und ſucceſſiven Fortbildung erfordert werden. Indeſſen bleibt dieſe ſtufenweiſe, langſame Fortbewegung für jetzt ausgeſetzt, um vorerſt ſprungweiſe mit einem Male den Gipfel zu erreichen.

Ueber
Göthe's Fauſt.

Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß ſie ſich daraus entgegenſpringen möge, ſo wird ſie nicht zu dieſem Glücke gelangen, *ſondern muß an ihr vorher ſich vollendet haben*, um *dann ihre Vollendung erfahren zu können.*

Das Bewußtſeyn beobachtet; d. h. die Vernunft will ſich als ſeyenden Gegenſtand, als wirkliche, ſinnlich gegenwärtige Weiſe finden und haben. Das Bewußtſeyn dieſes Beobachtens meint und ſagt wohl, daß es nicht ſich ſelbſt, ſondern im Gegentheil das Weſen der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtſeyn dieß meynt und ſagt, liegt darinn, daß es Vernunft iſt, aber ihm die Vernunft noch nicht als ſolche Gegenſtand iſt. Wenn es die Vernunft als gleiches Weſen der Dinge und ſeiner ſelbſt wüßte, und daß ſie nur in dem Bewußtſeyn in ihrer eigenthümlichen Geſtalt gegenwärtig ſeyn kann, ſo würde es vielmehr in ſeine eigene Tiefe ſteigen, und ſie darinn ſuchen, als in den Dingen. Wenn es ſie in dieſer gefunden hätte, würde ſie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewieſen werden, um in dieſer ihren ſinnlichen Ausdruck anzuſchauen, aber ihn ſogleich weſentlich als Begriff nehmen.

Fauſt. Eine Tragödie. Von Göthe.

Von Göthe's Fauſt wäre, wie von dem mannichfachen Hin- und Herreden darüber, daſſelbe zu ſagen, was Göthe von den Geheimniſſen über dieſe ſelbſt ſagt.

> Ein wunderbares Lied iſt euch bereitet:
> Vernehmt es gern und jeden ruft herbei!
> Durch Berg' und Thäler iſt der Weg geleitet;
> Hier iſt der Blick beſchränkt, dort wieder frei,
> Und wenn der Pfad ſacht' in die Büſche gleitet,
> So denket nicht, daß es ein Irrthum ſey;
> Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen,
> Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen.
> Doch glaube keiner, daß mit allem Sinnen
> Das ganze Lied er je enträthſeln werde:
> Gar Viele müſſen Vieles hier gewinnen,
> Gar manche Blüthen bringt die Mutter Erde;
> Der Eine flieht mit düſterm Blick von hinnen,
> Der Andre weilt mit fröhlicher Geberde:
> Ein jeder ſoll nach ſeiner Luſt genießen,
> Für manchen Wandrer ſoll die Quelle fließen.

Hieran knüpft ſich unmittelbar die im Laufe der Zeit immer lauter veroffenbarte Erfahrung, daß Göthe's Fauſt das Schickſal aller übrigen Productionen dieſes Dichters getheilt hat. Das Publikum hat ſich harmlos an der Außenſeite erfreut und an der wunderbaren Erſcheinung ſich genügen laſſen, wie denn jedes wahrhaftige Gedicht, gleich der Natur, auch ohne Enträthſelung für jedermann genießbar iſt, ja von dem Dichter ſelbſt, als eine freiwillige Gabe ſeiner Natur, gleichſam ohne ſein Zuthun empfangen und gebohren wird. Einzelne haben dagegen den innerſten Sinn ergründen wollen, und von dieſen hat jeder ſtatt der innern Bedeutung des Gedichts ſelbſt ſeinen eignen innerſten Sinn heraus gebracht.

Es iſt bekannt, welchen Einfluß ein einzelnes Gedicht dieſes Meiſters, ein abgeriſſener Monolog aus größeren nicht zum Vorſchein gekommenen Kompoſitionen, „Prometheus", auf die dialectiſche Entzweiung in der deutſchen Philoſophie geäußert hat, und welche Mißverſtändniſſe dem Verſtändniſſe vorausgegangen ſind *). So enthält auch die Tragödie von Fauſt den Gedanken in ſeiner erſten, unmittelbaren, bis zu ſeiner letzten, vermittelten Bewegung; aber eben darum iſt der erſte Gedanke, womit das Denken anfängt, und den jeder in Bereitſchaft hat, weil er ſubjectiv der letzte ſeyn kann, auch objectiv für den letzten angeſehen worden. Objectiv könnte jedoch der letzte und innerſte Gedanke des Gedichts, in welchem deſſen Verſöhnung ruht, kein anderer ſeyn, als das letzte Ergebniß des ſich in der Zeit entwickelnden Weltgeiſtes, das Reſultat der Wiſſenſchaft überhaupt auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte. Das Letzte muß aber nach einer ewigen Vernunftwahrheit das Entgegengeſetzte des Erſten ſeyn, wie das Innerſte das verkehrte Aeußerliche, welches erſt durch dieſe Bewegung

---

*) Göthe's Werke. Stuttgard und Tübingen. Thl. 19. S. 315.

Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moſes Mendelsſohn. 1785. S. 49. flg.

Jüngſt hat ſich noch Ferdinand Delbrück darüber vernehmen laſſen in der neueſten Schrift „Chriſtenthum". S. 0.

zur Verſtändigung kommt, und weil die Bewegung kreisförmig iſt, im Entgegengeſetzten ſich ſelbſt wieder erkennt.

Ein ſolches äußeres und inneres Verſtändniß, wovon das letzte das erſte auf den Kopf ſtellt, aber auch mit ſich ſelbſt verſtändigt, weil das Tiefſte auch wieder das Höchſte iſt, und das Innerſte ſeine eigene Aeußerung an ſich hat, — ein ſolches doppeltes Verſtändniß muß ſich demnach auch an allen Götheſchen Productionen nachweiſen laſſen. Beiſpielsweiſe erinnern wir nur an Werthers Leiden und die Wahlverwandtſchaften, um davon auf Fauſt überzugehen.

In Werthers Leiden hat der Dichter nach ſeinen eigenen ſpäteren Geſtändniſſen von allen Empfindſamkeiten auf einmal ſich befreyen wollen, und eine verlaufene Periode ſeines reichen Lebens als abgelegt und beſeitigt ausgeſtellt. In den Leiden des jungen Werther hat er ſich von ſeinen eigenen Leiden frei gemacht, indem er die Pein und Quaal, welche die Unangemeſſenheit des Einzelnen zum Ganzen und die Trennung verurſacht, als die allgemeine Krankheit des kreatürlichen Lebens, die Natur als die unterſte Stufe des Seyns, und das Gefühl jenes Lebens als die Angſt des Lebens ſchildert *). Demohngeachtet hat er das Unglück gehabt, als Heermeiſter aller moderner Empfindeleien und ſchmachtender Süßigkeiten angeſehn zu werden; aber indem er dieſen die Krone aufſetzte, wollte er ihnen zugleich mit Werthers Piſtolenſchuſſe ein Ende machen. Wer demnach in Werthers Leiden ſelbſt unter der Maſſe der Empfindungen die ernſte, tiefe Ironie nicht zu entdecken vermöchte, könnte wenigſtens in dem Triumphe der Empfindſamkeit die heitere, leichte Ironie nicht verkennen, wenn aus den Eingeweiden der geflickten Braut, welche einen Sack voll Heckerling in der Bruſt hat, unter andern Sentimentalitäten nebſt Siegwart und der neuen Heloiſe auch die Leiden des jungen Werther, mit Heckerling vermiſcht, herausfallen. Gleichwohl iſt es nicht zu läugnen, daß es noch jetzt und nach wie vor viele

---

*) Hegels Enzyklopädie der philoſ. Wiſſenſchaften. §. 292 — 296.

giebt, welche, wie Pleſſing *), mit düſterm Sinn in den Leiden ſtecken bleiben. „Alſo nur noch ein Kapitelchen!“ ſagte Leſſing.

In den Wahlverwandſchaften wird auf eine andere Weiſe in höherer Potenz derſelbe Grundtext verfolgt, das Gefühlsleben, als das niedere, dunkle, zufällige, in ſeinen letzten Ergebniſſen auseinandergelegt. Hier wird der Menſch, wie er, in die Natur verſenkt, der Freiheit verluſtig geht, vor Augen geſtellt, und an der Unſicherheit in dieſem Dunkel das höhere Weſen des Geiſtes, die Herrſchaft des Menſchen über die Natur durch das Gewiſſen, — das Gebiet der practiſchen Freiheit — auf das anſchaulichſte entwickelt. Dieß hat indeſſen nicht hindern können, auf der Oberfläche den umgekehrten Sinn zu finden, und auf der Außenſeite dieſes Romans Principien aufzuſpüren, welche alle Moralität untergraben, und die Freiheit, als die Baſis der ſittlichen Welt, gänzlich vernichten. Noch jetzt iſt dieſer Roman als ein zweytes Système

---

*) Ueber Kunſt und Alterthum III. 2., 48. flg. Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. B. 3.

de la nature verſchrieen, gegen welches gleichwohl der Dichter ſchon als Jüngling geeifert hatte *). Aber auch diejenigen, welche ſich glücklich preiſen, in dieſem Romane die Verſchiedenheit und Entgegenſetzung beider Principien, des natürlichen und ſittlichen, des bewußtloſen und ſelbſtbewußten, den Gegenſatz der Nothwendigkeit und Freiheit, herausgefunden zu haben, ſind noch nicht zu demjenigen Punkte des Verſtändniſſes gelanget, in welchem ſich dieſer Streit zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen dem Dunkeln und Hellen, ſchlichtet und endigt. Denn nicht die Entgegenſetzung iſt das Letzte, ſondern die Einheit des Entgegengeſetzten. Ottilie ſagt ſelbſt: „Es darf ſich einer nur für frei erklären, ſo fühlt er ſich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, ſich für bedingt zu erklären, ſo fühlt er ſich frei.“ Natur und Geiſt, Nothwendigkeit und Freiheit kommen erſt dann als Entgegengeſetzte in Konflict, wenn wir die Stim-

---

*) Göthe's Werke. B. 19. S. 69.

me der Natur und Nothwendigkeit einmal überhört haben und der Willkühr gefolgt ſind. Somit iſt das einigende Band gelöſet, und der Untergang dieſer Erſcheinungsweiſe unvermeidlich, und außer dem Tod kein Mittler. Wir glauben oft der Natur zu folgen, wenn wir uns dem blinden Zuge der zügelloſen Willkühr überlaſſen, die Willkühr ſtürzt uns aber in den Zwang. Zwang und Nothwendigkeit ſind, wie Willkühr und Freiheit, entgegengeſetzt. Die Willkühr iſt zufällig, die Freiheit nothwendig. Das iſt keine Freiheit, das iſt Willkühr, was ſich von dem Ganzen, von dem Nothwendigen losreißen will; dieſe Willkühr iſt die Freiheit, welche auch dem Böſen zukommt, die Unſittlichkeit ſelbſt, die wahre Knechtſchaft und Abhängigkeit, purer Egoismus, und unſeliger Partikularismus. Von dieſer Freiheit ſagt Leſſing in jenem merkwürdigen Geſpräche mit Jacobi: „ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frei; ich begehre keinen freien Willen.“ So muß der erſte Sinn verkehrt, und dann erſt das auf den Kopf geſtellte Verſtänd=

muß wieder auf die Beine gebracht werden *).

Nicht anders iſt es mit Fauſt gegangen. Die Außenſeite iſt wohl, mehr oder weniger, verſtändlich geworden, allein das Innerſte iſt, wie geſagt, das verkehrte Aeußere, welches erſt durch die Entgegenſetzung zu ſich ſelbſt kommt, und mit dem Entgegengeſetzten identiſch wird. Nach der Außenſeite und nach der allgemein geläufigen Anſicht ſcheint das Gedicht, und die alte Sage ſelbſt, aller Wiſſenſchaft Hohn zu ſprechen, und die menſchliche Vernunft zu demüthigen. Hiernach hätte der Dichter weiter nichts bezweckt, als den Menſchen mit allen ſeinen hochfahrenden Hoffnungen und Anſprüchen, mit ſeinen tiefſten Gefühlen und höchſten Gedanken auf den Glauben und auf das Nichtwiſſen zu verweiſen. Wäre dieſes der letzte Zweck des Gedichts, ſo befände ſich der Dichter im beſten Einverſtändniſſe mit ſeinem Freunde zu Pempelfort, während jener doch ſelbſt bezeugt, daß ihr

---

*) Hegels Naturrecht §. 161 bis 169. Heidelberger Jahrbücher der Litteratur 1814. Thl. 1, S. 176.

beiderſeitiges Streben, von demſelben Punkte ausgehend, die entgegengeſetzte Richtung genommen habe *).

Dieſem Zeugniſſe ohngeachtet ſcheint ſich an Göthe's Fauſt das Gegentheil einer entgegengeſetzten Richtung beider Freunde darzulegen; denn daß Fauſt dem Glauben entſagt, welchen kein davon getrenntes Wiſſen, kein davon iſolirtes Vermögen erſetzen kann, dieß iſt allerdings der unſelige Grund ſeines Verderbens. In dieſer Anſicht ſcheinen auch die Lobpreiſer des Dichters mit den Tadlern einverſtanden zu ſeyn. Unter den Tadlern hat zuletzt Puſtkuchen in Göthe's Fauſt nicht den alten Rieſengeiſt, der, wie Alexander in Indien, an den Gränzen ſteht, und nach dem Unmöglichen langt, ſondern nur einen vorwitzigen Studenten, der über ſeine Profeſſoren ſpaßt, zu erkennen vermochte. Dieſes Unvermögen, welches ſich als Urtheil geltend machen will, können wir gleich dem Speunſchen Geſchrei

---

*) Göthe's Werke. Thl. 19. S. 295. In der Zueignung zu Woldemar giebt Jacobi ſelbſt den Punct an, von dem beide ausgegangen ſind.

auf ſich beruhen, ja als ein ſubjectives für ſich gelten laſſen *); ja wir müſſen es uns gefallen laſſen, daß ſelbſt ein achtbarer Verehrer Göthe's **) die Tragödie von Fauſt als eine Poſſe zu betrachten ſcheint ***). Unter den Lobpreiſern hingegen hat zuletzt Schubarth, deſſen Verſuche der Meiſter, mild genug, als gute Ausſichten künftiger Entwickelung aufgenommen hat, in Göthe's Fauſt eben nichts mehr und nichts weniger als einen Ausfall auf die Naturphiloſophie unſerer Zeit gefunden, und dieſe ſelbſt als das non plus ultra vermeßner Spekulation zu verſchreien geſucht. Nach dieſer Anſicht hat Göthe recht nach Mephiſtopheles Weiſe ſeinem aufſtrebenden Zeitalter den Weg verrennen, dem Durſtigen den Eſſigſchwamm reichen, dem glühenden Feuereifer ein nüchternes Abkühlungsmittel, „der heilſam ſchaffenden Gewalt die kalte Teufels-Fauſt entgegenſetzen" wollen; welches im höderen Sinne eben ſo wahr ſeyn mag, als es in dieſem Sinne falſch iſt. Neuerlichſt hat ein junger Verehrer des Dichters in ſeiner erſten Schrift „über das Alter und die Bedeutung des Gedichts vom Wartburger Kriege,“ in welcher die Sage von Fauſt mit älteren deutſchen Sagen in Verbindung gebracht, und deren gemeinſchaftliche Wurzel und Verwandtſchaft nachgewieſen wird, über dieſe Tragödie, obwohl nur beiläufig, einige beachtungswerthe Worte geäußert; aber auch hier ſcheint noch ein Reſt jener allgemeinen Anſicht ſtehen geblieben zu ſeyn, nach welcher Fauſt, „dem Glauben entſagend, allein im Wiſſen die Befriedigung ſeiner höchſten Wünſche erſtrebt;“ indeſſen weicht dieſe Anſicht von der geläufigen merklich ab, wenn auf das Wort „allein“ der ganze Nachdruck gelegt wird.

---

*) Puſtkuchen iſt nirgends ſo kurz und gut abgefertigt worden, als in der Novelle „die Verlobung" von Ludwig Tieck.

**) Ueber Kunſt und Alterthum. III., 2., 44.

***) Chriſtenthum. Von Ferdinand Delbrück. S. 104.

Es iſt nehmlich ſelbſt äußerlich nicht zu verkennen, daß Fauſt keineswegs allein dem Glauben entſagt, ſondern ebenſowohl, ja noch früher auf alles Wiſſen, und nach dem letzten troſtloſen Verſuche in der ſchwarzen Kunſt, ſelbſt auf die Magie Verzicht leiſtet, in-

indem er Glauben und Wiſſen nur in ihrer Trennung kennt, und in dieſer Trennung nicht als die Weſenheit ſelbſt zu erkennen vermag, ſondern als leere Formen, als vergebliche Mittel zu der verborgenen Wahrheit und Weſenheit zu gelangen, eins mit dem andern verwirft, gleich als ſtänd' es nur bei ihm, ſich von ſeinem eignen Weſen und Seyn zu ſcheiden. Wenn ſomit Glaube und Wiſſen, und Natur und Geiſt, oder, mit einem Worte, Fauſt als Mikrokosmos mit ſich ſelbſt in Kampf und Zwieſpalt geräth, ſo iſt es der Zweifel, der dieſe Trennung macht. Auf Zweifel reimt der Teufel nur, und dieſem iſt Fauſt preißgegeben, dieſem hat er ſich ergeben, ohne zu verkennen, daß er ſich ſeinem verhaßteſten Feinde ergiebt. Ja er hält dieſen Teufel für böſer, als er iſt, indem es ihm nicht behagt, bei jedem Auffluge des Gedankens an ſein Unvermögen, bei jedem gränzenloſen Verlangen an die Gränzen bitterhöhniſch erinnert zu werden, woraus ſich denn von ſelbſt leicht ergiebt, daß der Teufel überhaupt nur inſofern iſt und Realität hat, als wir ihn durch die Abſtraction machen. Der Teufel iſt das Princip des Endlichen, Negativen, welches nur in der abſtracten Trennung dem Unendlichen, Poſitiven, feindſeligen Widerſtand leiſtet, außer dieſer Trennung aber mit dem Unendlichen in der engſten Verbindung ſteht, und demſelben ſeine Bedeutung verleiht.

Wenn ſich hiernächſt Fauſt in die Tiefen der Natur verſenkt, ſo geſchieht es nicht, um ſie zu ergründen, ſondern, nach ſeinem eignen offnen Bekenntniſſe, um ſich ſelbſt zu vergeſſen und in gänzlicher Verzweiflung ſich und ſie je zu begreifen. Dem Glauben flucht Fauſt erſt nachdem er zu wiſſen aufgegeben hat, zum ſichtbaren Zeichen, daß eins ohne das andere, Glauben ohne Wiſſen, und Wiſſen ohne Glauben, keine Realität, keine Dauer hat, und daß weder der Glaube, der ſich als ein anderes als das Wiſſen weiß, noch das Wiſſen, das ſich von ſeinem Grunde, dem Glauben, getrennt hat, die endliche Befriedigung zu gewähren vermag. Wie daher in Fauſt der Unglaube ſcheitert, ſo kommt in

Gretchen der reine Glaube ſelbſt zu Fall; und ſomit zeigt es ſich auch an dieſem Gedichte, daß der innerſte Sinn das Gegentheil der Außenſeite ergiebt, und die letztere erſt dadurch zur Verſtändigung und Verſöhnung kommt.

Lehret Fauſt's Beiſpiel nach Widmanns Vorerinnerungen und Nutzanwendungen, daß der Menſch den Teufel fliehen und überall dem böſen Geiſte ausweichen ſoll, ſo iſt dieſe wohlgemeinte Warnung dieſelbe Außenſeite, nur anders gefaßt. Aber der innerſte Sinn iſt der umgekehrte, daß der Menſch im Fortgange der Geiſtesentwickelung dem Teufel nicht auszuweichen vermag, und, weil er mit der Flucht nicht auskommt, den Kampf zu beſtehen hat.

Lehrt die Sage in ihrer erſten Unmittelbarkeit daſſelbe, was Haller in den berühmt gewordenen Verſen:

Ins Innre der Natur
Dringt kein erſchaffner Geiſt ꝛc.

als Stellvertreter der gemeinüblichen Anſicht verkündigt hat: So erfahren wir an eben dieſer Sage im Fortgange und am Ende, daß die Dinge an ſich überhaupt kein Inneres haben, und der Natur ſelbſt, in dieſem Sinne, kein Inneres zukommt, daher es denn leicht begreiflich wird, warum das Innere der Natur nicht zu ergründen iſt. Wie nun der Dichter zu dieſem Behufe dieſe Sage als das allgemeine Loos der Menſchheit an uns vorübergehen läßt, ſo hat er uns auch ſelbſt gelehrt, wie ſchon das Kind dieſelbe Entdeckung macht; er hat uns überhaupt in ſeiner Lebensbeſchreibung, welche erſt als Phänomenologie des Geiſtes ihre Verſtändigung findet, oft an Erzählungen, welche die gleichgültigſten zu ſeyn ſcheinen, zu verſtehen gegeben, wie die letzte Wahrheit der Wiſſenſchaft, ob wohl nicht als ſie ſelbſt, ſondern ſtets in anderer Geſtalt, auf jeder Geiſtes-Stufe erſcheint. Oft müſſen wir unwillkührlich ausrufen: das iſt Fauſt als Kind! Und wer könnte namentlich in den Betrachtungen über die Zerſtörungs-Luſt der Kinder, und über die Zerlegung des bewaffneten Magnetſteins *) die erſten Anfänge, in jenem Reim-

---

*) Göthe's Werke. Thl. 17. S. 187.

ſtücke auf Hallers berühmte Verſe *) die letzten Ausgänge deſſelben Grundtextes verkennen?

Wie der Fluch, durch den ſich Fauſt ſeinen eignen Untergang bereitet, ein doppelter iſt, — er verflucht und verläßt Glauben und Wiſſen, weil Glauben und Wiſſenſchaft ihn verlaſſen haben — ſo erſcheint auch der Irrthum, der ihn zu jenem Fluche verleitet, als ein doppelter. Einmal erkennt er im Glauben und Wiſſen nicht die Realität und ſich ſelbſt, ſondern nur Form, Mittel, Vermögen. Daß aber beide Aeußerungen des Seyns abſolute Realität haben, ergiebt ſich im Verlaufe des fluchbeladenen Lebens daran, daß Fauſt von den verfluchten Weſen ſo wenig als von ſich ſelbſt ganz los zu kommen, und dieſe ſo wenig als ſich ſelbſt ganz zu verlieren und zu vergeſſen vermag. Somit hebt ſich aber der Fluch ſelbſt auf, als purer Unſinn und Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Zweitens ſieht er aber Wiſſen und Glauben als abſolut geſchieden an, daher beides in dieſer

---

*) Zur Naturwiſſenſchaft. Thl. 1. Heft 3. S. 304.

Scheidung nothwendig als ſelbſtlos und eitel ſich erweiſet. Und wie kann auch dieſe Unterſchiedsloſigkeit des Unterſchiedenen, dieſe Unzertrennlichkeit des Getrennten, welche Fauſt verkennt, je zur Einſicht kommen, wenn nicht vorerſt der Unterſchied zwiſchen Glauben und Erkennen, Gewißheit und Wahrheit, Wiſſen und Gewiſſen ſein tiefſtes Verſtändniß, und, bis zum Extrem geſteigert, darinn ſelbſt ſeine Auflöſung findet? Hiermit kommt der Unterſchied zwiſchen Religion und Wiſſenſchaft, in der Wiſſenſchaft zwiſchen theoretiſcher und practiſcher, in der Theorie zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Erkenntniß zur Sprache, bis mit dem letzten Verſtändniſſe dieſer Unterſchiede deren Tilgung eintritt, wenn unmittelbares und mittelbares Erkennen, oder Glauben und Wiſſen, Nicht = ich und Ich, oder Nothwendigkeit und Freiheit, Allgemeines und Beſonderes, eins in dem andern, als identiſch ſich erkennt.

Aber das innerſte Verſtändniß dieſer Unterſchiede wird vorzüglich dadurch erſchwert, daß davon ſofort, wie von dem Gedichte, mit dem wir es zu thun haben, ein äußerliches Verſtändniß auf der Oberfläche in Bereitſchaft liegt, welches jedem einleuchtet und eben deswegen für das letzte und wahre Verſtändniß gehalten wird. So iſt es zum Beiſpiel nicht zu beſtreiten, daß ſich jedermann etwas anders bei der Theorie, und etwas anders bei der praktiſchen Wiſſenſchaft denken mag, und daß jedes nach ſeiner Weiſe zwiſchen dem, was iſt und gewußt wird, und dem, was ſeyn ſoll und gefordert wird, einen Unterſchied zu machen pflegt. Und wenn dieſe Anſichten auch nicht grundrecht ſind, vielmehr der objectiven Wahrheit ermangeln, ja grade die Einſicht ſelbſt verhindern, weil die Anſicht auf ihrem Standpuncte ſelbſt als Einſicht gilt, ſo ſind ſie doch eben ſo wenig grundfalſch, denn jede Anſicht hat auf der Stufe der Entwicklung, aus der ſie hervorgewachſen, ihre volle Geltung, und ſomit ihren guten Grund und ihr volles Recht.

So ſpiegelt ſich auch in jenem Gedichte jede Anſicht ab, „und wo ihr's packt, da iſt's intereſſant,“ denn es treten alle Seiten des Lebens, alle Perioden des Geiſtes, in welchen er ſich ſelbſt erſcheint, aber nicht erkennt, nach und nach darinn hervor.

„Ein jeder ſoll nach ſeiner Luſt genießen,
„Für manchen Wandrer ſoll die Quelle fließen.“

Eben darum ſteht aber auch zu behaupten, daß Göthe's Fauſt eben ſo wenig je ganz misverſtanden, als ganz enträthſelt werden wird, ſo wie es denn jeder genialen Production eigenthümlich iſt, daß ſie nicht erſchöpft werden kann. Eine völlige Enträthſelung vermöchte daher der Dichter ſelbſt nicht zu geben; ja der Meiſter möchte ſich wohl grade am wenigſten dazu verſtehen, das Ganze nach allen Seiten wieder entzwei zu brechen, um es in die ihm zum Grunde liegenden Gedanken anatomiſch zu zerlegen. Und wie vermöchte auch der Dichter von einer Schöpfung, die ihn ſelbſt, wie ein Wunder, überraſcht, im Einzelnen und in die Breite, wie von einer ſchlechten Allegorie ausführliche Rechenſchaft zu geben? Vielmehr iſt von dieſem Gedichte zu ſagen, was von der Natur geſagt worden iſt. „Könnte das Räthſel ſich ganz enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darinn erkennen, der, wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht.“ So ſucht Fauſt verkehrter Weiſe ſich und ſeinen Grund bald im Aeußeren, als einem ihm fremden, und in dem angeblichen Innern dieſes Aeußern, bald in ſeinem eignen Innern, als einem dem Fremden fremden, ohne jemals eins im andern zu finden.

Dieſe voreiligen Vorerinnerungen führen uns ſelbſt näher auf das Gedicht im Einzelnen, und ſomit zuerſt auf die Zueignung, welche demſelben nach der letzten Bearbeitung voran ſteht; denn hier bekennt der Dichter ſelbſt auf das rührendſte, wie er ſich ſelbſt den ſchwankenden Geſtalten, „die früh ſich einſt dem trüben Blick gezeigt“, entrückt, und in ſeiner eignen Schöpfung faſt fremd fühlt, bis ſich ihm, im Verlaufe der erneuerten Bekanntſchaft mit ſich ſelbſt, das Vergangene vergegenwärtigt, und das Gegenwärtige verſchwindet, ſo daß ſich die Dimenſionen der Zeit aufzulöſen, und, aus ihrer ſtarren Triplicität erweicht, in die Einheit zu zerfließen ſcheinen. Wohl verſucht der Sänger die ſchwankenden Traumbilder der Jugend feſtzuhalten; aber die Erinnerung an die vergangene Jugendzeit ergreift ihn ſo gewaltig, daß er ſich den unbeſtimmten, gränzenloſen Gefühlen leidendlich überläßt, und ſtatt die ungreiflichen Schatten zu erfaſſen und zu beherrſchen, dieſen ſelbſt die Herrſchaft über ſich einräumt. So ergießt ſich thränenreich das ſtrenge Herz, erweicht, in Einem großen Gefühle der Rührung. Aber was iſt der innerſte und tiefſte Grund dieſer Rührung? Iſt es die Rührung, welche die Vollendung eines Kunſtwerks begleitet, und zum Beweiſe dient, „daß der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerke erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freiwilligen Gunſt ſeiner Natur zuſchreibt," welcher er ſich faſt nur leidendlich hinzugeben braucht, und „die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, eben ſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt?" „Denn ſo wie der Künſtler unwillkührlich und ſelbſt mit innerm Widerſtreben zur Production getrieben wird, eben ſo kommt auch das Objective zur Production gleichſam ohne ſein Zuthun.“ Oder iſt es vielmehr die Rührung, welche der Vollendung eines Kunſtwerks vorausgeht, der Schmerz der Geburt nach der Empfängniß, die Arbeit an der Auflöſung des Widerſpruchs, der ſich nach jeder Auflöſung erneut und zu neuer Production treibt, bis ſich von neuem das Unbeſtimmte zur Beſtimmung, der Embryo zur Geſtaltung, das Nichts zum Seyn hervorarbeitet? Oder iſt es beides zugleich? Die Rührung über die Löſung des Widerſpruchs und über die Erneuerung deſſelben, in welcher das Leben beſteht? Die Herrſchaft über den Zweifel bekundet ſich aber am reinſten darinn, daß wir uns hineinbegeben, und, wie der Schwimmer in den Untiefen und Strudeln der Gewäſſer mit Freiheit darinn bewegen.

Aber zunächſt offenbart ſich in dieſer Zueignung die Rührung über den eignen ſubjectiven Gemüthszuſtand, der, ſich ſelbſt längſt entfremdet, auf einmal als das eigenſte Selbſt das betroffene Selbſt überraſcht. Dieſes Gefühl erwächſt unmittelbar aus dem Unternehmen, „das Hervorgebrachte wieder als Stoff zu behandeln, und zu einem Letzten zu verarbeiten *).“ Daran knüpft ſich die Rührung über den Unterſchied zwiſchen Sonſt und Jetzt, der ſich in der Entfremdung kund giebt, und über die tiefer liegende Einheit des Grundes und ſeiner Entwickelung, die ſich in dem Wiedererkennen offenbart. Hiermit verbindet ſich hinwiederum jene von jedem Menſchen mehr oder weniger dunkelgefühlte Rührung, welche das Gefühl über das Ungewiſſe ſeines Daſeyns und ſeines Verhältniſſes zum Ganzen erweckt, und welche von Zeit zu Zeit auch den, der feſt geworden iſt, befällt und ſo oft beſchleicht, als bald unter den metaphyſiſchen Abſtractionen des Verſtandes, bald unter der Maſſe der aus ihrem dunklen Grunde aufgereitzten gränzenloſen Gefühle der feſte Boden der Realität entweicht, und die beſtimmten Gränzen ver-

---

*) Göthe's Werke. B. 17. S. 5. B. 13. S. 211.

ſchwimmen *). So erweiſet ſich zuletzt dieſe Rührung als das allgemeine Gefühl des Unendlichen oder Unbeſtimmten, welches ſich im Endlichen zu offenbaren verlangt, und erſt darinn die vermißte Realität erlangt, und hiernach iſt der Anfang des Gedichts der Anfang der Welt oder der Act der Schöpfung aus dem unendlichen Nichts, und der Anfang des Geiſtes, der aus dem dunkeln Chaos der Gefühle, als ſeinem Grunde, zur lichthellen Gedankenwelt ſich hervorzuarbeiten hat. Hieraus erwächſt die Rührung über den Konflict zwiſchen den weichen Gefühlen und ſtrengen Gedanken, und über die Einheit beider im Grunde.

Aber wenn in dieſer Elegie zur Einleitung der Dichter ſelbſt ſich fragt, ob er den Verſuch wagen ſoll, die geiſtigen, aus Dunſt und Nebel erſtandenen Erſcheinungen feſtzuhalten, von welchen ihn die folgenden Vorſchritte des Geiſtes in ſtets wechſelnder Erſcheinung faſt abgezogen, ja ganz entfernt

---

*) Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 191.

hatten, ſo iſt dieß zugleich, wie die Tragödie ſelbſt, ein warnender Wink für andere, welche den konkreten Reichthum dieſes lebendigen Gedichts zu abſtrahiren, zu zerlegen, zu zerſetzen, und zu zerpflücken unternehmen wollen. Aeußert ſich doch der Meiſter ſelbſt gerade über dieſes Werk, ſogar in den Bekenntniſſen ſeines offen redſeligen Alters, nur kurz und abbrechend *) und faſt ſo ſcheu, wie in ſeiner Jugend **). Auch iſt es nicht bloß ärgerlich, das lebenvolle Ganze entzwei zu brechen, ſondern auch gefährlich, weil es leichter iſt, das Ganze zu vereinzelnen, als das Einzelne organiſch wieder zu verbinden. Ja es iſt ein verkehrtes, wahrhaft Fauſtiſches Unternehmen, in das Innere des Gedichts dringen, dieſes Innerſte von allem Aeußeren trennen, und gleichwohl in dieſer Trennung von ſeiner Aeußerung vernehmen zu wollen, da es doch eben der Aeußerung bedarf, um erkannt zu werden. Die ganze Tragödie und die Sage ſelbſt iſt beſtimmt, jenes Streben des Menſchen, das Innerſte ergründen zu wollen, in aller ſeiner Nichtigkeit und Verkehrtheit darzuſtellen. Und ſo ſcheint es das Verkehrteſte zu ſeyn, grade an dem Gedichte, welches dieſe Verkehrtheit rügt, dieſe Verkehrtheit auszuüben.

---

*) Göthe's Werke, Thl, 18. S. 321. Ueber Kunſt und Alterthum. II. 2, 186 flg.

**) Göthe's Werke, Thl. 19. S. 98.

Aber daß dieſer Dichtung dennoch dieſes Schickſal bevorſtehe, verkündigt prophetiſch der Theaterdirector ſelbſt in dem **Vorſpiele**, welches die höchſte Ironie über das Zeitalter enthält, dem, wie dem Helden der Tragödie ſelber, nichts mehr genügen will, indem es allen Schranken entwachſen iſt. Hier wird uns das Zeitalter leibhaftig vor Augen geſtellt, das ſich nur noch in analytiſcher Kritik gefällt, welches ſelbſt Homers Gedichte nicht mehr in ihrer Einheit zu begreifen fähig iſt, und das Ganze Einem zuzutrauen zu ſchwach ſich fühlt, daher es die übergroßen Werke zertrümmert und zerſtückelt, um ſich wenigſtens noch an den einzelnen Theilen und Trümmern erfreuen zu können. Aber was die Zeit mit ſich bringt, iſt nothwendig;

und das Individuum, welches ſie ausſpricht, hat ſein gutes Recht dazu.

Gebt ihr ein Stück, ſo gebt es gleich in Stücken! —
Was hilft's, wenn ihr ein Ganzes dargebracht,
Das Publikum wird es euch doch zerpflücken.

Darum verlangt der Schauſpieldirector von dem widerſtrebenden, mit den Jahren ernſter gewordenen Dichter, ſtatt einfacher, ſittlicher Darſtellung ein Quodlibet für jedermann, ein Ragout, in dem alle Welt für ſich etwas findet, und den möglichſten Aufwand ſinnbetäubender Opernmachinerie; und die luſtige Perſon bietet dazu ihre Dienſte an. Ein ſolches Zeitalter war erforderlich, die Welt mußte ſich bis zum Ekel überſättigt und überboten haben, wenn die Sage von Fauſt, in einer ähnlichen Zeitkriſis entſtanden, wieder Eingang finden, und wenn aus dieſer höchſten Steigerung der Widerſprüche des Lebens und Denkens die Einigung und das Maaß wieder hervorgehen ſollte. Der Dichter liefert darauf auch wirklich mit Hülfe der luſtigen Perſon die reichſte Darſtellung des Lebens und Gedankens in allen Stufen und

Pe-

Perioden, „läßt Phantaſie mit allen ihren Chören, Vernunft, Verſtand, Empfindung, Leidenſchaft, doch, merkt euch wohl, nicht ohne Narrheit hören.“ Und wenn in dieſem Vorſpiele auf der einen Seite der Theater-Director, wie in Wilhelm Meiſters Lehrjahren Melina, die gemeine Wirklichkeit und Beſchränktheit darſtellt, und die Menge, der er behagen will, ſelbſt repräſentirt, ob er ſich gleich über die Theilnahmloſigkeit und laue Gleichgültigkeit des Publikums, zu dem er ſelbſt gehört, zu beklagen Urſache findet, wenn auf der andern Seite der Dichter die reine Idealität und Schrankenloſigkeit in gänzlicher Abſtraction von der Wirklichkeit, ja in voller Oppoſition und in aller mit dieſem ſubjectiven Gemüthszuſtande verbundenen Unzufriedenheit vorſtellt, indem er, nicht wie in Wilhelm Meiſters Lehrjahren der Dichter geſchildert wird *), ſondern wie er in Schillers Idealen ſich ſelbſt ſchildert, ſich zu erweiſen ſcheint, ſo iſt die luſtige Perſon die Mittelsperſon zwiſchen beiden Abſtractionen.

---

*) Göthe's Werke, Thl. 3. S. 127 flg.

Die Gegenwart von einem braven Knaben,
Iſt, dächt' ich, immer auch ſchon was.

Darum iſt es auch die luſtige Perſon, welche die Moral lieſt:

Wer fertig iſt, dem iſt nichts recht zu machen,
Ein Werdender wird immer dankbar ſeyn.

Dem Vorſpiele auf dem Theater folgt der Prolog im Himmel; wo Mephiſtopheles auf das heiterſte und launigſte als der Verkläger der Menſchheit, wie im Buche Hiob auftritt, und wie in der Offenbarung St. Johannes *) zur Erde, aber namentlich als Verſucher an Fauſt verwieſen wird, ob er etwa glücklicher ſey, als einſt in der Wüſte **). Hierinn vernehmen wir Gottes Zulaſſung und die leiſeſte Andeutung jener Verſuche, die ſubjective Freiheit mit der objectiven Nothwendigkeit zu vereinigen. Der Menſch erſcheint werdend, ſtrebend; der Teufel verneinend, reitzend. Der Menſch muß irren, denn er muß werden, um zu ſeyn.

---

*) Cap. 12, v. 9.
**) Ev. Matth. Cap. 4.

Weil das Werden nicht das Seyn iſt, kann es nicht die Wahrheit ſeyn, weil aber im Irrthume die Wahrheit, in der Erſcheinung das ewige Seyn verborgen iſt, ſo bedarf es des Reizes, um nicht im Gefühle der Wahrheit und der Gnade auf dem Faulbette des Glaubens und der Ergebung auszuruhen. Der Teufel iſt dieſer Reitz, die faule Vernunft aus der Ruhe zu ſtören, aber dem Menſchen erſcheint er als das Hemmende, Beſchränkende, das ſich dem unendlichen Gefühle widerſetzt, und ſo iſt er die Partikularität, die ſich vom Ganzen losſagt, während in den himmliſchen Heerſchaaren das konkrete Leben des Unendlichen im Endlichen zur Erſcheinung kommt, aber wieder als werdendes, das ewig wirkt und lebt, und die vergängliche Erſcheinung mit dem unvergänglichen Geiſte dauernder Gedanken befeſtigt. In dieſem Himmel zeigt ſich nicht das todte Seyn, das keines Werdens bedarf, nicht die Langweiligkeit eines blos unendlichen Weſens, oder die Seligkeit des Nichtsthuns, über die ſich bereits Leſſing auf eine ärgerliche Weiſe geänſtert hat *), ſondern die Erſcheinung des ewigen Seyns, die ſich von ihrem Weſen nicht trennt, im Theile das Ganze hat. Dennoch iſt neuerlichſt von einem Verehrer Göthe's **) dieſer Prolog hoch und niedrig komiſch zumal genannt, und darinn die Idee einer fertigen ausruhenden Gottheit und eines feiernden Himmelreichs, in welchem ein Tag wie der andre, der letzte wie der erſte, vergeht, aufgefunden worden, ſo daß ſelbſt „Gott der Vater, von Erzengeln umringt, deren unabläßiger Hallelujajubel ihm anfängt beſchwerlich zu fallen, ſich einmal nach anderer Geſellſchaft ſehnt, und den Schalk ſelbſt aufſucht.“ Und wer möcht' es läugnen, daß ſich auch dieſe Idee hier dargeſtellt findet? Aber wer möchte auch die Ironie verkennen, die im Hinterhalt liegt, um alle myſtiſchen und modernen Anſichten von dem Zuſtande im Himmel gleichzeitig mit der altepikureiſchen Vorſtellung von dem Müßiggange der Götter, welche, nachdem ſie alles gemacht, um die irdiſchen und menſchlichen Angelegenheiten ſich nicht mehr bekümmern, benebſt der Moſaiſchen Lehre von dem Ausruhen Gottes nach der Schöpfung, jedoch nicht ungeneckt, vorüber ziehen zu laſſen? Findet aber jeder in dieſem Prolog ſeine Anſicht wieder, ſo iſt es nicht zu begreifen, wie er irgend einem langweilig vorkommen kann, es müßte ihm denn ſeine eigene Anſicht Langeweile machen. Eben ſo wenig kann er aber für diejenigen, welche das Werden mit dem vollkommenen Seyn nicht zu vereinigen wiſſen, komiſch wirken, denn die Komödie ſetzt das freie Spiel der Geiſtesthätigkeiten voraus, welches einen Standpunct über den Gegenſatz und Widerſpruch erfordert. Wollte aber Jemand dieſe Ironie verdammen, die dasjenige verſteckt, was ſie offenbaren ſollte, ſo iſt zu erinnern, daß dieſe Ironie aller Offenbarung beiwohnt, welche ſelbſt als die dichteſte Verhüllung angeſehen werden kann.

---

*) Schellings phil. Schriften B. 1 S. 177. Jacobi über die Lehre des Spinoza, Breslau 1785. S. 36. Kant vom Ende aller Dinge in deſſen vermiſchten Schriften, B. 3. S. 264. 265.

**) Chriſtenthum. Von Ferdinand Delbrück. S. 103.

Auf dieſen Prolog im Himmel folgt

die Tragödie auf der Erde, und zwar der Tragödie erſter — und letzter Theil. Die Tragödie heißt der erſte Theil, weil etwas zu fehlen, und einem zweiten Theile vorbehalten zu ſeyn ſcheint, indem ſie gleich allen Natur- und Kunſt-Erzeugniſſen der Idee, die ihr zum Grunde liegt, nicht gleich kommt, und dieſe mit Händen nicht zu greifen iſt. Sie iſt aber auch ihr letzter Theil, weil ſie das Jenſeits, auf das ſie als erſter Theil verweiſet, und das Ende, das wir von jeder Handlung erwarten, ſchon in ſich trägt. Sie iſt in demſelben Sinne ein Fragment, in welchem das Leben ein Fragment iſt, weil es ein neues Leben erwartet.

Gleich zu Anfange des Schauſpiels finden wir den gelehrten Doctor und Profeſſor, der bei aller Fülle von Kenntniſſen über den Mangel der Erkenntniß klagt, und bei dem glänzendſten Rufe und Beifalle, bei aller Frequenz ſeines Auditoriums ſich bekennen muß, daß er ſeinen eigenſten Beruf nicht erfüllen, und ſeinen Schülern die innerſte Einſicht, die ihm ſelbſt fehlt, nicht geben kann.

Er hat ſich bereits überzeugt, daß die Büchermeisheit leer und todt iſt. Mit der Theorie iſt er zu Ende, ſein Heil ſucht er nicht länger in der Wiſſenſchaft. Nur von der Magie, dem letzten Extrem der Theorie, verſpricht er ſich noch Aufſchluß. Darauf verſucht er ſich in einem geheimnißvollen Buche „von Noſtradamus eigner Hand" an dem Zeichen des allgemeinen Weltgeiſtes, Makrokosmos. Wohl fühlt er, wie Alles ſich zum Ganzen webt, aber wo das Univerſum zu faſſen ſey, bleibt ihm verborgen. So verzweifelt er, der Mikrokosmos, am Makrokosmos, und weil er ſich an das Ganze nicht zu halten vermag, lehnt er ſich an einen Theil, und von dieſem Theile will er wieder einen Theil, den innerſten Geiſt, ergründen. Und als er nun dieſen Theil des Theils, den Geiſt der Erde, aus den unterirdiſchen Tiefen heraufbeſchworen, aber nicht zu faſſen vermag, weil der Theil ohne das Ganze nichts iſt, ſo befindet er ſich auf einmal an der Spitze des Widerſpruchs, indem er das Unbegreifliche, Geiſtigſte, Innerſte ſucht, und gleichwohl dieſes wie das Aeußere, das er verachtet, zu greifen, mit den Händen feſt zu halten und zu bannen begehrt. Dieſer Erdgeiſt ſchildert ſich ſelbſt als den Proteus der Natur, der unter immer veränderter Geſtalt in zahlloſen Erſcheinungen immer wiederkehrt, und immer wieder verſchwindet und ſich entwindet, semper alius et idem, als die Kraft der Natur, die ſich eben ſo wohl hinter den Erſcheinungen verbirgt, als in und an denſelben ſich offenbart. Aber Fauſt verſteht ihn nicht, vielmehr fühlt er ſich von dieſem Geiſte ſo bewältigt und gedemüthigt, und an ſeine Nichtigkeit dermaßen erinnert, daß er ſich gränzenloſer Verzweiflung ergiebt.

Da erſcheint unwillkommen und ſtörend im Schlafrocke und in der Nachtmütze, — der erſte Hannswurſt des ernſten Spiels, nemlich Wagner, das leibhaftige Bild geiſtloſer Gelehrſamkeit. „Auch hier wiederholt ſich die Erfahrung, daß ernſte, traurige, ja ſchreckliche Schickſale, oft, durch ein unverſehenes abgeſchmacktes Ereigniß, als von einem lächerlichen Zwiſchenſpiel unterbrochen werden *). Wagner iſt der beſchränkte Kopf, „der immerfort am ſchalen Zeuge klebt, mit gieriger Hand nach Schätzen gräbt, und froh iſt, wenn er Regenwürmer findet.“

Kaum hat ihn der trockne Schleicher verlaſſen, als er ſich von dem Gefühle der menſchlichen Nichtigkeit gänzlich durchdrungen, ja aufgelöſet fühlt. Hat ihm jener Geiſt den Menſchen noch nicht niedrig genug geſchildert, hat Fauſt den Menſchen noch nicht in aller ſeiner Erbärmlichkeit geſehen, ſo iſt es Wagners Erſcheinung, die dieſe Vorſtellung vollendet. Denn ob er ſich wohl auf der einen Seite grade an dieſem Maaßſtabe groß erſcheinen und mit einigem Stolze wieder aufrichten könnte, und in dieſer Stufenleiter Beruhigung finden ſollte, ſo fühlt er doch auf der andern Seite ſich und die ganze Menſchheit ſo klein, daß er ſich als Zwerg empfindet. Er iſt ſo ſtolz, daß ihm eine relative Höhe nicht genügt, er will alles oder nichts

---

*) Ueber Kunſt und Alterthum, I, 2, 95.

ſeyn. Und weil das erſte gänzlich fehlgeſchlagen iſt, ſo will er zum Selbſtmord ſchreiten, — wie Werther. Weil er den Vorhang nicht zu lichten vermag, will er ſelbſt dahinter treten.

Allein wie ihn vorher Wagner in ſeinen Gedanken geſtört hatte, ſo weckt ihn jetzt des Oſtermorgens Glockenklang und Chorgeſang. Wohl rührt ihn die Erinnerung an die goldne Zeit des Glaubens, wohl mag der ſüßbekannte Ton den Reſt von kindlichem Gefühle mit dem Anklange froher Zeit auf einen Augenblick beſchwichtigen. Wohl fügt er ſich wieder in die ſchönen Gränzen ächter Menſchlichkeit.

O! tönet fort ihr ſüßen Himmelslieder!
Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!

Aber zur wirklichen Rückkehr iſt der Schlüſſel verloren; vor ihm verſchließt ſich das Chriſtenthum wie die Natur. Weder das Gedächtniß der allgemeinen Erbſünde, noch die Verheißung der Erlöſung, weder die Klagen der Menſchen um den Geſtorbenen, noch der Jubel der Engel um den Auferſtandenen kann ihm die Verſöhnung verleihen; er gleicht jenen, deren Herzen und Gedanken ſo erſtarrt ſind, daß ihnen ſelbſt die Offenbarung unglaublich geworden. Der Engel Chor verkündigt Erlöſung, und bezeichnet diejenigen, welchen der Meiſter nah iſt, aber auch dieſen Wink verſteht der Bethörte nicht. So iſt denn die Rückkehr in die Paradieſes-Welt des kindlichen Glaubens überall abgeſchnitten. Zum Paradieſe giebt es für den Unglücklichen keine Hinterthüre, und vor dem Eingange, aus dem er vertrieben iſt, ſteht der Engel mit dem feurigen Schwerdte, als wollt' er den Menſchen auf ſich ſelbſt verweiſen, und doch vermag der Unſelige in ſich ſelbſt eben ſo wenig als außer ſich Befriedigung zu finden.

Unmittelbar darauf zeigt ſich das hohe Auferſtehungsfeſt in der bürgerlichen Feyer, und in den gemeinen Freuden, die ſich nach der Kirche eröffnen. Denn alle Welt iſt zur Feier der Auferſtehung aus den Mauern der Stadt und der Kirchen auferſtanden. Jetzt werden wir auf einmal in die mannigfaltigſten Verhältniſſe beſchränkter Behaglichkeit gemeiner und roher Art eingeführt, womit uns der Dichter zeigt, wie die Menſchen auf den verſchiedenen Stufen der Geiſtesbildung ſich genügen, und erſt mit dem Ueberſchreiten der Stufe ſich unbefriedigt fühlen, aber eben dadurch dieſe Stufe ſelbſt vernichten, und den Uebergang zur höheren unbewußt ſich bereiten. Zuerſt finden wir Fauſt und Wagner auf dem Spaziergange vor dem Thor, ob etwa das bunte Quodlibet des in allen Potenzen ſich regenden Lebens, oder die wiederkehrende Heiterkeit des blauen Frühlings-Morgens, der mit tauſend offenen Augen in alle offene Herzen dringt, und die verſchloſſenen erwecken möchte, ob etwa der Auferſtehungsmorgen, wo jeder ſtille Keim ſich regt und Gott offenbart, das ſtürmiſche Herz beſänftige und verſöhne. Aber wenn Du den Frieden nicht in Dir und außer Dir zumal haſt, von außen kann er nicht kommen; Du magſt Dich in der äußern Herrlichkeit der Natur und in den Geburtsſtunden des Frühlings zerſtreuen, vergeſſen, beſänftigen; aber dauernde Ruhe, Verſöhnung kannſt Du nicht erjagen. Das überall hervorbringende Entſtehen wird Dich nur greller an das Vergehen mahnen, bis Du am Ende, wie Werther, unter der Gewalt der Herrlichkeit der Erſcheinungen erliegſt. Grade im Frühjahre zeigt es ſich an der quellenden, treibenden, in Blättern und Blüthen ſich offenbarenden Natur, daß den zum Bewußtſeyn erwachten Menſchen die Anſchauung nicht beruhigen kann, eben weil er daran, und nicht darinn iſt,

> Welch Schauſpiel! aber ach! ein Schauſpiel nur!
> Wo faß' ich dich, unendliche Natur? —

ſo wie er im Gegentheil die Empfindung nur in ſich, aber nicht außer ſich findet, daher ſie ihrerſeits eben ſo wenig befriedigt.

> Der Gott, der mir im Buſen wohnt,
> Kann tief mein Innerſtes erregen;
> Der über allen meinen Kräften thront,
> Er kann nach außen nichts bewegen.

In ſolchen Perioden der Geiſtesentwicklung iſt die Aufklärung den Glauben zu verdrängen verdammt, und „grade an einem ſchönen Frühlingsmorgen giebt ſie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und

Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden.“ *)

Indeſſen wird Fauſt allerdings vorerſt von der allgemeinen Luſt, zu welcher die Natur einladet, und in welcher ſo viele Menſchen Behagen finden, auf das empfindſamſte entzückt;

„Zufrieden jauchzet Groß und Klein,
Hier bin ich Menſch, hier darf ich's ſeyn.“

aber die luſtige Perſon hat nicht mit Unrecht verkündigt, daß ſich die Empfindung nicht ohne Narrheit hören läßt; und ſo iſt es in der That das luſtigſte, wenn ſich Wagner, ſeiner eignen Beſchränktheit unbewußt, mit vornehmen Gelehrten-Stolze über jene gemeine Rohheiten erhaben dünkt.

Das Fiedeln, Schreien, Kegelſchieben,
Iſt mir ein gar verhaßter Klang;
Sie toben, wie vom böſen Geiſt getrieben,
Und nennen's Freude, nennen's Geſang.

Haben wir vorher Kirchenglockenklang und frommen Chorgeſang gehört, ſo zeigt ſich jetzt Bauerntanz, die Hüft' an Ellenbo-

---

*) Rameau's Neffe in Göthe's Werken, Thl. 20. S. 119. Hegels Phänomenologie des Geiſtes. S. 493.

gen, und Bauerngeſang mit Geſchrey und Fiedelbogen.

Von den Bauern wird Fauſt als ein gelehrter Wunderdoctor verehrt; aber dieſe Verehrung demüthigt ihn nur noch mehr, weil er fühlt, daß ſeine Wiſſenſchaft keine Ehre verdient, ſie zerreißt ihn noch mehr, weil er den Punct der Wiſſenſchaft, deſſen Beſitz ihm zugeſprochen wird, vergeblich zu erreichen bemüht iſt. Und je höher er jetzt den Berg hinauf ſteigt, je mehr nimmt die Sehnſucht zu; die Sonne geht unter.

O daß kein Flügel mich vom Boden hebt,
Ihr nach und immer nach zu ſtreben.

Schmerzlich vermißt er die körperlichen Flügel neben den geiſtigen, die er zu beſitzen, aber in Ermangelung jener vergeblich zu beſitzen glaubt.

Doch iſt es jedem eingeboren,
Daß ſein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr ſchmetternd Lied die Lerche ſingt.

An Wagners Indolenz entfaltet ſich endlich am deutlichſten, was Fauſt vermißt. Er vermißt den Uebergang vom Endlichen zum

Unendlichen *), den Zuſammenhang zwiſchen dem Irdiſchen und Ueberirdiſchen, Wirklichen und Himmliſchen, zwiſchen dießſeits und jenſeits. Aber Wagner iſt ſich nur des einen Triebs bewußt, des Gefühls ſinnlicher Wirklichkeit. Fauſt fühlt neben dieſem zugleich den widerſprechenden Trieb nach dem Ueberſinnlichen.

Und was die Menſchen meinen,
Das iſt mir einerlei.
Möchte mich mir ſelbſt vereinen,
Allein wir ſind zu zwei;
Und im lebendgen Treiben,
Sind wir ein Hier und Dort,
Das eine liebt zu bleiben.
Das andre möchte fort.
Doch zu dem Selbſt-Verſtändniß
Iſt auch wohl noch ein Rath;
Nach fröhlichem Erkenntniß
Erfolge raſche That.

In eben dieſer Beziehung iſt es auch dem Doctor gleichgültig, was Wagner und die Bauern von ihm denken, wenn er nur von ſich etwas tüchtiges zu denken fände. Aber ihn zerreißt der Dualismus jener Prinzipien; dar-

---

*) Schellings phil. Schr. B. 1. S. 160.

darum ſieht er ſich nach vermittelnden Weſen um, welche das Widerſprechendſte einigen und verſöhnen, zum ewigen Zeichen, daß es zur Verſöhnung und Vereinigung einer Vermittlung bedarf, wenn wir nur den rechten Mittler finden, wenn wir nur dieſen Mittler nicht in jeder neuen Entwicklung verlören, bis er wieder kommt.

O giebt es Geiſter in der Luft,
Die zwiſchen Erd' und Himmel herrſchend ſchweben,
So ſteiget nieder aus dem goldnen Duft,
Und führt mich weg zu neuem bunten Leben!

Aber kaum hat ſich Wagner troß ſeiner Aufklärung und Gelehrſamkeit vor dem argen Wunſche verkreuzigt, ſo zeigt ſich ein Pudel, der in wunderlichen Schnecken-Kreiſen, die immer enger und enger ſich zuſammenziehn, an die Wanderer ſich herandrängt.

Mit dieſem Pudel kehrt Fauſt, nachdem die Nacht eingebrochen, zurück; er fühlt ſich beſänftigt und von dem Gefühle allgemeiner Liebe eingewiegt. Daß es nicht auf die Dauer in innerſter Bruſt Friede geworden, iſt bald zu erſehen. Weil ihm die Offenbarung in der Natur nicht genügt, ſo ſucht er übernatürliche

Offenbarung. Hier ſcheidet ſich abermals Natürliches und Uebernatürliches, als ein Unterſchied ohne Zuſammenhang, wie in jenem Geſpräche zwiſchen Leſſing und Jacobi, wo der erſte dabei bleibt, das er ſich alles natürlich ausgebeten haben wolle, und der letzte davon nicht abgeht, daß es keine natürliche Philoſophie des Uebernatürlichen geben könne, und doch beides offenbar vorhanden ſey *). Nun fängt Fauſt von neuem an zu grübeln, aber er wird einmal über das andremal von dem unruhig herumſchnopernden und knurrenden Pudel geſtört. Aus den Büchern, die er vorher abgewieſen und verbannt hatte, nimmt er das Buch aller Bücher. Wie in Leſſings Entwurfe zu einer Tragödie von Fauſt die Entelochie des Ariſtoteles, in Calderons wunderthätigem Magus Plinius abſtracte Gotteslehre, ſo iſt es hier der Anfang des Johanneiſchen Evangeliums, an dem Fauſt ſich zerarbeitet, wie andere an der Offenbarung ſelbſt ſtatt der Offenbarung die Verir-

---

*) Ueber die Lehre des Spinoza von Jacobi, S. 34. Schellings phil. Schr. B. 1. S. 139.

rung gefunden haben. „Im Anfang war das Wort.“ Dieſer Gedanke iſt es, den Fauſt in abſtracte Begriffe, die Begriffe in ſchon fertige todte Worte zu überſetzen ſucht. Es kommt zu Worten, wie es vor und nach ihm geſchehen, es kommt zu abſtracten Allgemeinheiten, aber nicht zum realen Begriffe. Hiermit fühlen wir uns leibhaftig in die Zeiten der Scholaſtik verſetzt, wo die rüſtigſten Denker an dem Logos des Johannes, und an dem doppelten Logos des Philon, wie an der Entelochie des Ariſtoteles vergeblich ſich abgemüht haben. In Paulus Kommentar über das neue Teſtament findet ſich ein guter Anfang zu Notizen für eine reichhaltige Bibliothek von Schriften über den Logos aus der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen bis zur neueſten Literatur. Und wenn dieſe Logologie oft genug zur Logomachie geworden iſt, ſo hat es auch unſere Zeit an Unterſuchungen darüber nicht fehlen laſſen, wenn wir auch hier nur an Fichte *), und

---

*) Anweiſ. zum ſeligen Leben S. 161. Deſſelben Staatslehre, S. 220.

Friedrich Ludwig Zacharias Werner *) erinnern.

Jener gedoppelte Logos iſt aber die Kraft und die That, das Innere und das Aeußere, das Weſen und das Seyn, λογος ενδιαθετος und προφορικος, Deus implicitus et explicitus, δυναμις und ενεργεια, wovon keins ohne das andere iſt, und woraus die Entelochie ſelbſt hervorgeht, als die einzige wahrhafte Realität.

Der Schein, was iſt er, dem das Weſen fehlt?
Das Weſen, wär' es, wenn es nicht erſchiene? **)

Aber Fauſt wird abermals geſtört in dieſer unfruchtbaren Grübelei, und zwar zu einer Zeit, wo er auch ohnedieß mit ſeinem Studium zu Ende geweſen wäre. Dießmal iſt es der knurrende Pudel, der ihn grade in dem Augenblick unterbrechen muß, wo er ſich an dem „Worte," welches er erſt „Sinn," dann „Kraft," zuletzt aber „That" überſetzt, auf einmal ſelbſt hätte erkennen und verſtändigen können. An dieſer Störung zeigt

---

*) Urania 1815. S. 312.
**) Eugenie. Göthe's Werke. Thl. 7. S. 286.

ſich abermals jener ewige Widerſpruch des wirklichen Lebens und des abſtracten Gedankens, denn wenn wir eben in unendlichen Gedanken frei zu werden, und bis zur Löſung des Räthſels emporgeſtiegen zu ſeyn glauben, ſtört uns jedesmal, — es ſey Wagner in der Nachtmütze, oder ein Pudel, oder ein todtgeſchlagener Dachs, oder ein Auflauf von Leipziger Studenten und Stadtſoldaten *), — die derbe ſinnliche Wirklichkeit, als die ewige Negation des Gedankens.

Was ſich dem Nichts entgegenſtellt,
Das etwas, dieſe plumpe Welt,
So viel als ich ſchon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen.

Einmal geſtört begehrt Fauſt, ſtets das Innerſte zu ergründen bedacht, auch zu ergründen, was in dem Pudel ſteckt. Er ſchreitet zur Beſchwörung, wobey er es an den Künſten des Paracelſus nicht fehlen läßt. Die Beſchwörung der Elementargeiſter fruchtet nicht, denn von jenen Weſen, Undenen, Sylphen, Gnomen, Salamandern, die nach

---

*) Göthe's Werke. B. 12. S. 194.

Paracelſus Theorie zwiſchen Vieh und Menſch ſtehen *), ſteckt keins in dem Thiere; aber die Erinnerung an den Erlöſer und Mittler treibt den Teufel aus, denn es ſteckt in dem Pudel ein Weſen, das zwiſchen Menſch und Gott eigenmächtig, nicht vermittelnd, ſondern ſcheidend, ſich eingedrängt hat. Somit iſt der Pudel bewältigt und aus dem thieriſchen Dunſtkreiſe tritt Mephiſtopheles hervor als fahrender Scholaſticus. Mit dergleichen gelehrten Vagabonden verkehrte auch Paracelſus, wie mit Zigeunern und allerlei Geſindel **). Mephiſtopheles verkündigt ſich ſelbſt als den Geiſt, der ſtets verneint, als das böſe Princip der Kreatürlichkeit und Particularität, ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war, aber vom Ganzen eigenmächtig ſich losgeriſſen hat. Somit iſt er der Widerſpruch zwiſchen dem Einzelnen und Ganzen, zwiſchen Natur und Geiſt, das hemmende Gefühl des Endlichen, welches Fauſt in ſich fühlt und nunmehr im Pudel und im Kern des Pudels außer ſich erblickt, womit er ſich ſelbſt gegenübertritt. Und wenn der Kern des Pudels die verdammte Hundsſeele ſelbſt iſt, ſo iſt das Verdammende eben dieſe Trennung im Ich, welches Jacob Böhme die Pein und Quaal des irdiſchen Lebens nennt, und welches eben in der particulariſirenden Kreatürlichkeit ſeinen Grund hat *). Somit zeigt ſich in der beſchwornen Erſcheinung der Erdgeiſt, „dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtſeyns iſt, als die wahre Wirklichkeit gilt" **). Und wenn ſich vorhin auf die erſte Beſchwörung der Erdgeiſt, als „der aufgereizte Archäus, welcher ſeine ruhige Wohnung im Centro verläßt, und in die Peripherie tritt" ***), gezeigt, und in dieſer Geſtalt, als das ſelbſt geſtaltloſe, aber Geſtalten ſchaffende, ſich ebenſowohl offenbarende als verbergende, poſitive Princip der Erſcheinungen in ſeiner

---

*) Beiträge zur Geſchichte der romantiſchen Poeſie. Von F. W. V. Schmidt. S. 143 bis S. 155.

**) Bruckeri Inst. hist. phil. Pars 3. p. 1. lib. 9. c. 3. 7. 1. p. 662. no. 2.

---

*) Hegels Encyclop. der phil. Wiſſenſchaft. §. 391. Anmerk.

**) Hegels Phänomenologie des Geiſtes. S. 208.

***) Schellings phil. Schriften. B. 1. S. 441.

Trennung von dieſen ſelbſt kund gegeben hatte, ſo erſcheint jetzt derſelbe Erdgeiſt als das verneinende Princip, vernichtend und zerſtörend, als der Geiſt der Materie und Finſterniß, welcher vergeblich zum Lichte aufſtrebt, und weil er's nicht vermag, jener „ewig regen heilſam ſchaffenden Gewalt die kalte Teufels-Fauſt“ entgegenſtellt. So ſtellt ſich dieſer, als das Endliche, dem rein Unendlichen entgegen. — Ludwig von Heß hat wohl nicht geahndet, daß der Teufel aus ihm ſpricht, wenn er die Zulaſſung Gottes für ſo unerklärlich anſieht, „daß man wähnen möchte, es wäre beſſer, wenn die ganze Natur der Dinge ungeſchaffen geblieben wäre“ *). Denn eben ſo äußert ſich Mephiſtopheles:

Ich bin der Geiſt, der ſtets verneint!
Und das mit Recht; denn alles was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht;
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde.
So iſt denn alles, was ihr Sünde,

---

*) Durchflüge durch Deutſchland von Ludwig von Heß, Heft 4. S. 97. 104. Vergl. „Poeſie und Proſa für Glücklicherzogene, v. Chr. Heinrich Schütze 1810. Leipzig, bei Hartmann, S. 204. Ag. Thl. 1.“

Zerſtörung, kurz, das Böſe nennt,
Mein eigentliches Element.

Dagegen hatte ſich jener Erdgeiſt als das thätige und ſchaffende Weſen der Natur verkündigt.

In Lebensfluthen, in Thatenſturm
Wall' ich auf und ab,
Weh' hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechſelnd Weben,
Ein glühend Leben,
So ſchaff' ich am ſauſenden Weberſtuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Mit einem kurzen Geſpräche, in welchem ſich an der gefühlten Unangemeſſenheit des Einzelnen zum Ganzen, der Natur zur Idee, und des Seyenden zum Seyn-ſollenden jene Abſtractionen entwickeln, welchen alles Entſtehen und Vergehen in der Form der auseinander geriſſenen Zeit auf nichts hinaus zu kommen ſcheint, entfernt ſich Mephiſtopheles mit dem Verſprechen bald wieder zu kommen. Zwar will ihn Fauſt feſt gebannt erhalten und zu dieſem Behufe in frechem Uebermuthe ſeiner ſchwarzkünſtleriſchen Obmacht ſich bedienen, aber Mephiſtopheles entkommt dennoch mit Hülfe ſeiner unterirdiſchen Geiſter, indem Fauſt, von unbeſtimmten Gefühlen und gränzenloſen Gedanken eingewiegt, in Schlaf und Traum verſinkt. Der Traum iſt es, der das Schwinden aller Gränzen und Wölbungen, das Verſchwimmen aller Verhältniſſe vollbringt; und der Schlaf iſt das Mittel, in welchem uns das verneinende Princip entſchlüpft, der Pudel mit dem Scholaſtikus entſpringt, ja aller Unterſchied, und ſomit das Erkennen verſchwindet, und die pure Unterſchiedsloſigkeit und Unendlichkeit Platz ergreift. Und das verneinende Princip iſt es wieder, welches die Unterſchiedsloſigkeit verdrängt, das unendliche Streben hemmt, den geiſterreichen Drang erdrückt und am bloßen Unterſchiede, an der ſteten Verneinung und Hemmung ſich zerarbeitet, womit die pure Endlichkeit gegeben iſt. So kommt es, daß eins das andere flieht und verfolgt, und beide Principien, in ihrer Trennung, nicht zuſammen treffen *).

---

*) Hegels Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, §. 316.

Hat ſich Mephiſtopheles bei ſeiner erſten Erſcheinung als Scholaſtikus ſehen und hören laſſen, und an die vergangenen Zeiten erinnert, ſo producirt er ſich bei ſeiner zweiten Erſcheinung als Weltmann von der neuſten Mode und modernſten Aufklärung. Fauſt dagegen zeigt ſich um ſo ernſter, je munterer Mephiſtopheles ſich benimmt, er zeigt ſich in ſeiner ganzen Unzufriedenheit mit den Schranken des Menſchenlebens, in dem vollen Gefühle des Misverhältniſſes zwiſchen dem, was wir können und was wir wollen, was wir ſind, und was wir nach der innerſten Stimme des Gewiſſens ſeyn ſollen. Höhniſch wird er vom Teufel, wie an eine Schwachheit, an jene Stunde erinnert, in welcher ihn der Oſtergeſang an Glauben und Chriſtenthum gemahnt, ja faſt beſänftigt hatte. Jetzt flucht er allem ſolchen und ähnlichen Blendwerke, als ſinnlicher Täuſchung, er flucht allen ſchönen Verhältniſſen beſchränkter Wirklichkeit, reizender Sinnlichkeit, der Liebe, der Hoffnung, dem Glauben und der Geduld. Dem Wiſſen hatte er ſchon früher den Rücken gekehrt; er bekennt auch ſelbſt, daß ſein Buſen vom Wiſſens-Drang geheilt iſt, daß des Denkens Faden zerriſſen, und daß ihm ſchon längſt vor allem Wiſſen ekelt. Als er ſich nun von allen Banden der Erſcheinung losgeſagt, allen ſinnlichen Gefühlen und ſelbſt dem Glauben geflucht, da ertönt von unſichtbaren Geiſterſtimmen ein ſchrecklicher Wehruf über die Zerſtörung der ſchönen Welt der Erſcheinung und des Glaubens, und hieran ſchließt ſich die Aufforderung, die zerſtörte Welt prächtiger wieder aufzubauen und einen neuen Lebenslauf zu beginnen. So entwickelt ſich aus dem Untergange jeder Geiſtesperiode eine neue, und an den Schmerz über den Verluſt klammert ſich die Hoffnung auf neuen Gewinn.

Doch Fauſt hat ja auch der Hoffnung geflucht in dem Wahn davon loskommen zu können, und ſo ſchließt er im raſchen Fortgange lebhafter Zwieſprache mit dem wunderbaren Geſellen einen wunderlichen Vertrag, nicht um zur Wiſſenſchaft zu gelangen, auch nicht um des Genuſſes willen, ſondern um das zu erlangen, was er vorher mit dem fruchtlos verſuchten Selbſtmorde bezweckte, — ſich ſelbſt los zu werden, ſich zu verlieren und zu vergeſſen. Der Teufel verweiſet ihn auf die luftige Imagination und auf die gränzenloſen Gedanken zerfahrner Poeſie, in welcher die Zerſtreuung und die Vergeſſenheit ſeiner ſelbſt zugleich mit ſelbſtgenügſamer Behaglichkeit an ſich ſelbſt vollauf zu finden ſey. Aber Fauſt beharrt auf dem Bündniſſe, indem er ſich in die Aeußerlichkeit der Erſcheinung, welcher das Innere fehlt, in die Vielheit der Dinge, welcher die Einheit mangelt, zu ſtürzen und darinn unterzugehen wünſcht. Erſt giebt ihm Mephiſtopheles den Rath und das Verſprechen, die menſchlichen Geſellſchaften zu ſuchen, um Grillen und Gedanken los zu werden. Er will ihn ſelbſt in allerlei Geſellſchaft bringen — ſo weit er Zutritt hat, — um ihm zu zeigen, wie ſich's leben läßt; und das hält er auch im Verlaufe der Handlung. Aber Fauſt verlangt, daß ſich der Teufel als Egoiſt, der nichts umſonſt thue, ſeinen Lohn zum Voraus beſtimme, worauf ſich Mephiſtopheles für ſeine

Dienſte hienieden Fauſt's Dienſte in jener Welt verſprechen läßt, die der Bethörte gern zuſagt, da er daran nicht glaubt, und dabei ſich nichts zu denken vermag. Es iſt ganz in dem Sinne und das letzte nothwendige Reſultat, der Gipfel aller transcendenten Anſicht, auf das Jenſeits Verzicht zu thun, weil ſie jenſeits der Gränze, welche die Abſtraction zieht, immer nur ſich ſelbſt findet, und dieſe Subjectivität nur für Täuſchung hält. In dieſer Periode der Entwickelung kommt frommen Seelen der Glaube, der zu dieſem Behuf wieder erweckt und gleichſam wieder gebohren wird, zur Hülfe, aber Fauſt gehört nicht unter dieſe Frommen, die ſich mit dieſem Glauben beſchwichtigen. Als Teufels-Dienſt verlangt er daher zweck- und raſtloſen queckſilbernen Taumel, freudeloſen Genuß der Welt und volle Leidenſchaft, welche die vergebliche Geiſtesthätigkeit zu überwinden vermag. Dieß führt wie von ſelbſt zu der Wette, worauf ſich Fauſt verpflichtet, dem Teufel zu verfallen, und zu enden, ſo bald er ſich je zufrieden und behaglich fühlen ſollte.

Es fragt ſich nur, wer die Wette gewinnen; und ob der Lügengeiſt im Stande ſeyn wird, ſeinen Gefährten ganz zu zerſtreuen und von ſich ſelbſt abwendig zu machen, womit er zugleich die dem Herrn der himmliſchen Heerſchaaren angebotene Wette gewinnen würde.

Die Wette mit Fauſt trägt freilich für ſich zunächſt ihre Verkehrtheit ſchon in ſich, ſie enthält wirklich ſchon das, was Fauſt von dem Teufel fordert, ſie iſt „das Spiel, bei dem man nie gewinnt.“ Denn wenn Fauſt die Ruhe und die Zufriedenheit erlangen ſollte, deren Mangel ihn ſo gränzenlos unglücklich macht, ſo iſt er vermöge des Vertrags durch den Verluſt der Wette der Hölle verfallen: im umgekehrten Falle iſt er ohne Wette und durch den Gewinn der Wette der Hölle verfallen, indem er ruhelos von Betäubung zu Betäubung, von Taumel zu Taumel, von Begierde zu Genuß getrieben wird, um am Ende gleich allen Menſchen zu zerſcheitern. Von dieſer Seite iſt daher für Fauſt weder von dem Verluſte noch von dem Gewinne der Wette ein Gewinn abzuſehen; allein Fauſt begehrt auch keinen Vortheil, keinen Gewinn, er hat ja aller Hoffnung geflucht. Von der andern Seite iſt aber auch für Mephiſtopheles kein Gewinn zu erſehen, denn hienieden will er knechtiſch dienen; ſein Reich ſoll erſt mit Fauſt's letztem Tage angehen, dieſer ſelbſt aber nicht eher eintreten, bis ſich Fauſt beruhigt und ſelig fühlt, womit die Macht des Teufels von ſelbſt aufhören würde. Hiernach ſcheint ſich wenigſtens Mephiſtopheles, trotz aller ſeiner Hinterliſt und Super-Klugheit, verrechnet zu haben; ja, er kommt mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, wenn er jetzt, in Fauſt's Studierzimmer, ſeinen Lohn auf jenſeits vertagt, und kurz vorher, im Himmel oder am Eingange deſſelben, gegen den Allwiſſenden offenherzig geſtanden hatte, daß er den Menſchen jenſeits gern zufrieden laſſen wolle, wenn er ihn nur dießſeits mit ſeiner Gottähnlichkeit quälen könne, daher er ſich ſelbſt mit der Katze vergleicht, welche die lebendigen Mäuſe verfolgt und die todten flieht. Aber daß Mephiſtopheles auf den Gewinn der

Wette

Wette gar nicht rechnet, daß er vielmehr als Knecht zu herrſchen gedenkt, und im Verluſte ſeinen Gewinn ſucht, das wird ſich im Verlaufe des Spieles zeigen, und ſomit ſeine troſtloſe Anſicht von Tod und Jenſeits, aus der er ſelbſt im Himmel kein Hehl macht, mit ſeinem Troſte auf Jenſeits ſich ausgleichen. Und hiermit wäre die anſcheinliche Verkehrtheit der Wette von beiden Seiten auch wieder von beiden Seiten wenigſtens in ihrem nächſten Verſtändniſſe gegeneinander aufgehoben.

Aber zunächſt iſt in dieſer merkwürdigen Unterredung die Vorſicht des nüchternen Schelms nicht zu verkennen; dieſe ſpricht ſich nicht allein in der verlangten urkundlichen und feierlichen Form des Vertrags aus, durch welchen ſich Fauſt mittelſt des Bluts grade für dieſe Körperwelt dem Teufel verſchreibt, während er grade in dieſer Herr zu ſeyn hofft, und um die Zukunft unbekümmert iſt, ſondern auch in der zur Bedingung gemachten Verdammung und Verbannung aller Spekulation. Fauſt hatte ja ſchon auf Denken und

Wiſſen, wie auf Glauben und Hoffen, Verzicht geleiſtet. Dennoch muß er's auch noch ſchriftlich von ſich geben, und der Pedant wird nicht müde, ſeinem Auserkohrnen wiederholt alles Denken und Sinnen zu verleiden, und die Armſeligkeit der Spekulation zu ſchildern, während er ſich in einem unmittelbar darauf folgenden Selbſtgeſpräche nicht verhehlen kann, — was er doch dem gelehrten Doctor verhehlt — daß Vernunft und Wiſſenſchaft des Menſchen höchſte Gaben ſind, mit deren Verachtung der Menſch dem Teufel, dem Erdgeiſte, von ſelbſt anheim fällt *). Uebrigens verhehlt er ſeinem neuen Freunde ſelbſt nicht, daß der Teufel das Princip der Finſterniß iſt, das Erbtheil aller Materie, wogegen Gott als das einzige im ewigen Lichtglanze wohnende übermächtige Weſen, und der Menſch als zwiſchen Tag und Nacht, zwiſchen Licht und Finſterniß gebannt, geſchildert wird. Der Menſch glaubt wohl, Gott nicht mehr ehren zu können, als wenn er ſich

---

*) Hegels Phänomenologie. S. 298. Hegels Naturrecht, S. XII. in der Vorrede.

Ihn im höchſten reinſten Lichtglanze denkt, aber der Teufel ſcheint beſſer zu wiſſen, was an einem ſolchen gehaltloſen Lichte, dem das Dunkel fehlt, ſeyn mag.

Gleich darauf giebt der Sophiſt eine neue Probe ſeiner Kunſt, indem er ſich als Pſeudofauſt an einem neuen Ankömmlinge auf der Univerſität verſucht. Fauſt's Unluſt, die Schüler länger an der Naſe herum zu führen, bewährt ſich hier von neuem, indem er es nicht über ſich gewinnen kann, den Beſuch des lehrbegierigen Schülers anzunehmen, der die baare derbe Münze der Wahrheit *) fertig und abgeſchloſſen, aus den Auditorien zu erholen und in gut nachgeſchriebenen Heften mit nach Hauſe zu nehmen, gekommen iſt. Mephiſtopheles, als Fauſt verkleidet, verſucht ihn in Zweifel zu verſtricken: er ſucht ihn abſichtlich bei der Naſe herum zu führen, wie Fauſt ſeine Schüler, ohne es zu wollen, an der Naſe herum geführt zu haben bekennt. Zu dieſem Behufe rezenſirt er alle

---

*) Schellings Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, S. 123.

Fakultäts-Wiſſenſchaften nach der Reihe; die Logik in ihren Abſtractionen und in ihrer unwirklichen Beſchränkung auf die vom Seyn und Weſen abgelöſete Form des Denkens; die Metaphyſik in ihren transcendenten, übernatürlichen Beſtrebungen; die Rechtsgelehrſamkeit in ihren unverſöhnten Gegenſätzen zwiſchen Vernunft und poſitivem Rechte, zwiſchen Recht und Moral, in ihrer trägen Fortbewegung zwiſchen Altem und Neuem, in den unſeligen Folgen der Stabilität, und deren Gegentheils, der Revolution, und in allen auf dieſen heilloſen Abſtractionen beruhenden unter wechſelnder Geſtalt ſtets wiederkehrenden ſabinianiſchen und proculianiſchen Streitigkeiten *); die Theologie in ihren entgegengeſetzten Anſichten unter Empfehlung des dogmatiſchen derben und ſichern Wortverſtandes, der allein den Jünger vor allen Verirrungen und Zweifeln zu verwahren geeignet ſey **); endlich die Medicin, und hier wird der Scholaſtikus ganz Teufel, indem er dieſe Wiſſenſchaft als den ohnmächtigen Verſuch gegen den unabänderlichen Gang des Weltlaufs darſtellt. Mit einigen Strichen trifft der Skeptikus auf einmal die ſcholaſtiſche und jetzige Zeit. Ja es kann an dieſen einzelnen großen Zügen jeder ſeine eigene Wiſſenſchaft ſtudiren lernen, wenn es ihm darum zu thun iſt, das einzelne als willkührlich und zufällig erſcheinende Fach in ſeinem nothwendigen Zuſammenhange mit dem Ganzen und alles zeitliche Treiben in ſeinem nothwendigen Verhältniſſe zum Ewigen zu erkennen. Es wäre hier Vers für Vers zu kommentiren; aber für dießmal ſey es genug, auf den erſten Monolog in Marlow's Fauſt zur Vergleichung aufmerkſam zu ma-

---

*) Göthe's Werke, Thl. 19. S. 192.

**) In der Walpurgisnacht giebt Mephiſtopheles ſeinem Gefährten denſelben Rath, wenn er ihm zuruft:

„Du mußt des Felſens alte Rippen packen:
„Sonſt ſtürzt ſie dich hinab in dieſer Schlünde Gruft."

Die Theologen trauen aber dieſer Warnung nicht, weil ſie vom Teufel kommt; aber ſie verdient näher erwogen zu werden. Für jetzt möchten wir nur auf eine leſenswerthe theologiſche Abhandlung von A. C. Balzer „de controverso doctrinae sanctioris statu recte judicando. Misenae 1818." aufmerkſam machen, in welcher der Verfaſſer mehrmals auf Göthes Fauſt Bezug nimmt.

chen. Die Unterredung ſchließt ſich damit, daß der Lehrer ſeinem aufmerkſamen Schüler beim Abſchiede zum Andenken jene Lockung, womit die Schlange die erſten Menſchen verführte, in das dargebotene Stammbuch ſchreibt. Kaum iſt der Schüler abgefertigt, als Fauſt zurückkehrt, und ohne weitere Umſtände mit ſeinem Begleiter auf dem Mantel durch die Lüfte abſegelt, um „die kleine, dann die große Welt" zu ſehen.

Jetzt werden wir nun mit Fauſt zugleich in mancherlei Geſellſchaft eingeführt, die in enger Beſchränkung mit behaglicher Selbſtgenügſamkeit ſich's wohl ſeyn läßt, ohne die Schranken zu fühlen, die Fauſt's Daſeyn verleiden, aber ſie auch nur zu fühlen braucht, um ſie flugs zu überſchreiten.

Zur erſten Zerſtreuung und Einweihung in den neuen Lebenslauf macht Mephiſtopheles mit ſeinem Gefährten einen Beſuch in Leipzig, dem kleinen Paris, und zwar in Auerbachs Keller bey rohen cannibaliſch frohen Studenten. Fauſt nimmt keinen Theil an dem Unweſen. Auch ſind die platten Späße der ſuperklugen Geſellen, die Lieder von der Ratte und vom Flohe eben nicht geeignet, verwirrte Sinne zu beruhigen. Aber der Hokuspokus, der bald, wie die Natur aus Reben, aus dürrem Holze Wein hervorbringt, bald die reellſten, geſchmeckten, genoſſenen, mit den Augen geſehenen, mit den Fäuſten gefaßten Gegenſtände zu einem Trugſpiele der Einbildung macht, verſinnlicht allerdings Fauſt's eigenen Gemüthszuſtand, der die ganze objective äußere Welt bald in ſelbſt eigner Perſon, wie ſeine Gedanken zu bewegen und zu regieren verlangt, bald als ein Trugſpiel der Sinne, als „ein Schauſpiel nur!“ betrachtet. In jenem Geſpräche zwiſchen Leſſing und Jacobi macht der erſte den wahren Mephiſtopheles und wie dieſer hier abſichtlich und mit vollem Bewußtſeyn die beſten Weine hervorzubringen weiß, ſo äußert er dort, daß er vielleicht, wenn auch ohne darum zu wiſſen, ob wohl im Zuſtande der äußerſten Kontraction das höchſte Weſen ſelbſt ſey und ſo eben das Wetter mache *). Fauſt

---

*) Ueber die Lehre des Spinoza. von Jacobi. S. 33. 36.

ſollte bei dieſem Spuke, wie Jacobi, um ſeine Exiſtenz bitten, aber es iſt ihm nicht ſo viel an ſeiner Exiſtenz gelegen.

Hatte Mephiſtopheles ſeinen forteilenden Jünger in Auerbachs Keller zurück gehalten, um ihm zu zeigen, wie ſich im Menſchen die Beſtialität „gar herrlich“ offenbare, ſo werden wir jetzt nach dieſer Vorbereitung mitten in das Thierleben ſelbſt verſetzt. Das kreatürliche Leben iſt es, welches die Menſchheit, und deren allgemeines Individuum, Fauſt genannt, von Gott entfernt hat. Daß es ſich darinn, bis der Verluſt erkannt iſt, behäglich leben läßt, zeigt die Scene in der Hexenküche; wie aber nach erkanntem Verluſte der Menſch an eben dieſer Kreatürlichkeit erkrankt und untergeht, zeigt der Tragödie erſter Theil; wie er wieder zu Frieden und Ehren komme, muß eben dieſer Theil, in ſofern er zugleich der letzte iſt, enthalten und andeuten. Was nun Frau von Stael über die Hexen und Meerkatzen ſagt, kann zu weiterem Nachdenken gute Veranlaſſung geben; denn die Reden der Meerkatzen ſcheinen allerdings das zu enthüllen, was dieſe Beſtien ſagen würden, wenn ſie reden könnten, ſie ſcheinen die Ueberſetzungen der unartikulirten Katzentöne in menſchliche Sprache zu ſeyn, und ſomit dasjenige zur Aeußerung zu bringen, was bei den Thieren innerlich und jenſeits des Bewußtſeyns bleibt. So wäre denn hier in der That zu erfahren, was dergleichen Thiere denken, wie ſie über den Menſchen und ihre übrigen Umgebungen urtheilen würden, wenn ſie es bis zum Gedanken brächten.

Und wenn es uns glückt,
Und wenn es ſich ſchickt,
So ſind es Gedanken!

Es iſt eine alte Bemerkung, daß die Theologie begreiflicher iſt, als die Hylologie, und der Geiſt den Menſchen verſtändlicher anſpricht als der Körper *). Lehrt nicht ſchon der geſunde Menſchenverſtand, daß der Verſtand verſtändlicher iſt, als das Verſtandloſe, der Begriff begreiflicher, als das Begriffloſe, und das Licht heller als das Dunkel. Das Dunkele iſt die Materie: das letze Experiment

---

*) Cartesii princip. phil. p. I. art. 11. 12. Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. 4. Coroll.

der Hylologie iſt die Magie; es ſcheint practiſch, iſt aber theoretiſch. Aber wenn auch die Natur im Steine ſtumm und ſteif ſich wiederſetzt, und wie ein Räthſel verſchließt, als wäre ihr keine Antwort auf unſere Fragen abzugewinnen; wenn die Natur in der Unſchuld der Pflanzenwelt mit offenen Augen uns anſieht, als wollte ſie reden, aber die Sprache nicht finden kann, ob auch die ſchwellende Knospe bricht und das innere Leben ſich entfalten möchte; ſo bleibt doch die Sphinx im Stein- und Pflanzenreiche reitzend und erfreulich. Erſt im Thierreiche wird ſie, zunächſt, widrig und abſtoßend. Wer dieß nicht erfahren hat, wer dieß mit Ottilien *) nicht empfunden haben ſollte, der kann es hier mit Fauſt erfahren. Und dennoch ſehen wir, daß noch jetzt in vielen Schulen, ſelbſt nach den neueſten Einrichtungen und Plänen das Thierreich den Anfang der Naturgeſchichte macht, und grade dem zarteſten Kindes-Alter zuerſt das Thier bekannt gemacht wird. Wie Fauſt im Schwaben-Alter, wird das

---

*) Göthe's Werke, Thl. 14. S. 289.

zarte Kind mittelſt der Beſtialität in die Natur eingeführt und eingeweiht *).

Aber die nächſte Veranlaſſung zu dem Beſuche in der Hexenküche hat Fauſt ſelbſt gegeben, der ſchon früher bei Betrachtung ſeines langen Doctorbarts den Mangel leichter Lebensart gefühlt hatte, und jetzt durch einen Zaubertrank verjüngt werden ſoll. So geſchieht es, daß wir mit Fauſt ſelbſt in die eigentliche Tendenz der Magie eingeweiht werden, welche, als das Extrem der Theorie, die den Uebergang in das practiſche Gebiet nicht finden kann, dasjenige, was ideelle Realität hat, auch körperlich und handgreiflich zu erlangen und zu erreichen ſtrebt. Fauſt iſt kaum angelangt, als ihm das tolle Zauberweſen, die Beſtialität in ihrer Herrſchaft, widerſteht. Und Mephiſtopheles iſt großmüthig genug, ihm freie Wahl zu laſſen, indem er ihm die Alternative ſtellt, entweder auf natürliche Weiſe durch Arbeit und unverdroſſene Thätigkeit, durch „Beſchäftigung, die nie ermattet,“ oder auf übernatürliche Weiſe, die ver-

---

*) J. P. Richters Levana, B. 2. S. 336.

mißte Jugendkraft ſich wieder zu verſchaffen. Aber der enge Kreis alltäglicher Arbeit im Schweiße des Angeſichts, und die natürliche Beſchäftigung, die wie ein Surrogat das beſſere einzig wahre Leben vertreten und den unendlichen Trieb um ſich ſelbſt täuſchen ſoll, kann dem nicht mehr zuſagen, der dieſe Stufen behaglichen Lebens hinter ſich liegen ſieht, der dieſe Gränzen überſchritten, der den Wink zu jener Thätigkeit, welche die Engel am Grabe des Auferſtandenen preiſen, *) hochmüthig überhört hat, und ſeine eigene Ueberſetzung des Wortes in That nicht begreift. So bequemt er ſich denn unter zwei Uebeln das kleinſte zu wählen, und bald fühlt er ſich von dem Tranke der alten Hexe verjüngt und lebenskräftig. Ein Blick in einen Spiegel erweckt die in allen Adern quellende friſche Liebeswolluſt ſo übermächtig und unwiderſtehlich, daß ihn ein glühendes Verlangen aus den Tiefen der Erde auf die Oberwelt zurücktreibt, und alle die Gedanken, an welchen er ſo lange krank gelegen und gealtert

---

*) Vergl. Ueber Kunſt und Alterthum. III. 2, 75.

war, urplötzlich verſcheucht. So findet er denn in den Tiefen der irdiſchen Natur und Wirklichkeit, in der ſchaamloſen Entfaltung der Beſtialität auf einmal den kreatürlichen Trieb der Jugend wieder, und die Harmloſigkeit, die ſie zu begleiten ſcheint. Aber wie lange wird's dauern?

Der Liebeshandel mit Gretchen nimmt in der nächſten Scene ſeinen Anfang, und gewinnt in den folgenden Auftritten ſeinen raſchen Fortgang. Gretchen wird bald genug verführt. Fauſt zeigt ſich als Verführer in einem ſo frechen Uebermuthe, daß der Teufel gleich in der erſten Scene die Moral leſen muß, und über den Frevel, mit dem ſein Lehrling eingeteufelt iſt, ſeine Verwunderung bezeigt. Mephiſtopheles ſteht wie ein Schüler vor dem Meiſter, und es iſt nicht zu verkennen, daß Fauſt die Lehrjahre gut beſtanden, ja den Geſellengrad überſprungen und die Meiſterſchaft erreicht hat, oder derſelben nah iſt. Gleichwohl macht der Hans Liederlich, mit ſich ſelbſt im ewigen Widerſpruche, bald nach jenen untrüglichen Proben ſeiner

Teufelei, gewaltige Umſtände, ein falſches Zeugniß abzulegen; aber es koſtet dem Teufel nicht viel Ueberredung, den „heiligen Mann" nach ſeiner Weiſe zu bekehren. Ueberhaupt hat es mit der Meiſterſchaft im Böſen dieſelbe Bewandniß, wie mit aller menſchlichen Vollkommenheit; Mephiſtopheles ſteht dem Guten, wie dem Böſen gegenüber; überall bezeichnet er die Gränze *). Und ſo ſchreitet das Verführungswerk von Fauſt's erſter dreiſter Anrede:

Mein ſchönes Fräulein, darf ich wagen
Meinen Arm und Geleit Ihr anzutragen?

bis zu Gretchens Selbſtbekenntniſſe:

Bin doch ein arm unwiſſend Kind,
Begreife nicht, was er an mir find't.

im bunten Wechſel der Gefühle raſch vorwärts. Wir ſehen hier, um in Leſſings Sprache zu reden und in ſeine Anſicht zu condeſcendiren, wie in Werther, das körperliche Bedürfniß nach der Weiſe der modernen, chriſt-

---

*) So möchte daßjenige zu berichtigen ſeyn, was Franz von Baader über Göthe's Fauſt ſagt, der ihm nicht böſe genug iſt. Ueber Divinations- und Glaubens-Kraft. Von Franz Ritter von Baader. Sulzbach 1822. S. 46.

lichen Erziehung veredelt und verklärt, ohne daß es ſich verſtehen lernt. Aber vor allen Dingen iſt es nicht zu überſehen, daß dieſer ganze Liebeshandel unter diejenigen hervorſtechenden Punkte gehört, an welchen Fauſt's Fluch zu ſchanden wird und als nichtig ſich erweiſet, denn auch die Liebe wurde ſammt allem Blend- und Gaukelwerke der Sinne verflucht.

Aber auf einmal iſt Fauſt wieder zu ſich ſelbſt gekommen; wir finden ihn in Wald und Höhle. Jetzt ſcheint er ſich beſänftigt zu fühlen, und mit der ihn umgebenden Natur ausgeſöhnt zu ſeyn. Dankbar betet er den erhabenen Geiſt an, der ihm die Natur in allen ihren Reichen aufgeſchloſſen hat. Es iſt derſelbe Geiſt, der ihm einſt in röthlicher Flamme erſchienen war, der ihm erſt nur Schrecken und Demüthigung gebracht, nur kalt ſtaunenden Beſuch vergönnt hatte, der ſich ihm aber jetzt mehr genähert hat und verſtändlicher geworden iſt. Denn durch das Feuer, in dem ſich der Geiſt ſelbſt offenbart hat, glaubt er in die tiefen und in die innerſten Eingeweide der Natur einzudringen. Und ſo erweiſet er ſich abermals als Paracelſiſt, als philosophus per ignem *). Aber dennoch iſt die immer wiederkehrende Negative ſeiner ſelbſt als ein irrationaler Reſt zurückgeblieben, als ein Fremdes, das ihn ſelbſt ſich ſelber fremd macht. Dieſes Nicht-ich, das ihn hemmt und bewältigt und an Gränzen bindet, das ihn jeden Augenblick vor ihm ſelbſt erniedrigt, jedes gränzenloſe Streben dämpft, und keine Erhebung aufkommen läßt, dieſe unerträgliche Oppoſition iſt der Geſelle, der kalt und frech als Mentor und Knecht zugleich ihm zur Seite ſteht. So iſt der Menſch des Objects Herr und Knecht zugleich, worauf das Gefühl des Erhabenen beruht. Aber ſo ſehr ihm auch der Geſelle zuwider iſt, ſo fühlt er doch, daß er ſich von dieſer Verneinung ſeiner ſelbſt nicht zu trennen vermag.

Und ſo tritt ihm auch jetzt, auf gewohnte Weiſe, mitten in ſeinen Betrachtungen, ſtörend und unwillkommen der Schall entge-

---

*) Göthe's Werke, Thl. 18. S. 333.

entgegen, der von Gott ſelbſt beſtimmt zu ſeyn ſcheint, des Menſchen Ringen und Streben nicht zur Ruhe kommen zu laſſen, denn die Ruhe iſt der Tod, Ringen und Streben das Leben. Es ſchien ihm wohl Zeit zu ſeyn, ſich ſehen zu laſſen, denn Fauſt war auf dem Puncte wider die Zuſage zur Beſinnung zu kommen. Und ſo unfreundlich er auch von ſeinem guten Freunde empfangen wird, ſo fühlt ſich doch dieſer bald genug bewältigt, und mit zauberiſcher Liebesgewalt zu Gretchen hingezogen. Woran es ſich abermals offenbart, daß nach allen Abſtractionen immer wieder das plumpe Etwas des Objects irrationel entgegentritt, und auf die höchſte Kontemplation, auf die reinſte Ideal-Anſchauung unmittelbar die Fleiſchesluſt ſich anmeldet. Die Fleiſchesluſt bleibt Fleiſchesluſt, und wenn ſie ſich noch ſo geiſtig gebährdet.

Auch Gretchen hat ihre Ruhe nicht mehr, ihr Herz iſt ſchwer. Nachdem ſie die Paradieſes-Unſchuld verloren, kommt die Schaam; und nun denkt ſie an ihren Glauben, in dem ſie früher war, ohne daran zu denken. Jetzt fühlt ſie erſt, daß ſie ſelbſt ihren Geliebten für einen Freigeiſt erkennen muß, und zwar für den verführten, ſo wie ſie in ſeinem widerlichen Geſellen den verführenden Freigeiſt entdeckt. Jetzt entſpinnt ſich zwiſchen beiden Liebenden in Marthens Garten das Geſpräch über Religion und Chriſtenthum, bei welchem ſich jedes Liebespaar ſeiner eignen erſten Mittheilungen über die gegenſeitigen religiöſen Anſichten erinnern mag. Oder ſollte es wohl Ehepaare geben, die ſich niemals über ihre heimlichſten Ahndungen, über ihre Zweifel und Hoffnungen, über Glauben und Unglauben mehr oder weniger einander offenbart hätten? die nicht in dem Bedürfniſſe der körperlichen Auflöſung der Zweiheit mehr oder weniger das Bedürfniß geiſtiger Einigung gefühlt hätten? Mephiſtopheles ſcheint wenigſtens ſelbſt daran zu zweifeln, ob er gleich die Sache nach ſeiner Weiſe anſieht, wenn er ſagt:

Die Mädels ſind doch ſehr intereſſirt,
Ob einer fromm und ſchlicht nach altem Brauch.
Sie denken, duckt er da, folgt er uns eben auch.

In dem Glaubensbekenntniſſe, welches

Fauſt auf Gretchens wiederholtes Anliegen nothgedrungen ablegt, iſt es abermals enthalten, was oben angedeutet wurde. Jeder findet etwas anderes darinn, entweder ſeine eigene Meinung oder die feindliche.

Ein jeder ſucht ſich endlich ſelbſt was aus.

Und daß dem alle Geiſtesſtufen umfaſſenden Dichter dieſe vielſeitige Auslegung ſeiner Darſtellung willkommen iſt, ſpricht ſich auch in dem Wunſche aus, den er ſpäter geäußert hat.

Möge mancher Freund mit Freuden
Sich's nach ſeinem Bilde prägen.

Jede Sinnesweiſe hat ihr Behagen an ſich ſelbſt, bis ſie ſich ſelbſt überbietet; jede Stufe des Geiſtes gewährt auf eine Weile Befriedigung, ehe ſie, der Verzweiflung preiß gegeben, zu neuer Entwickelung übergeht. Jeder Standpunkt des Gedankens zieht das Verwandte an und ſtößt das Fremde von ſich; und ſo iſt es gekommen, daß jenes Religions-Geſpräch bald als der erhabenſte Hymnus der reinſten Gottesbegeiſterung geprieſen *), bald

---

*) Urania für das J. 1815. XXXIII.

als pure Gottesläſterung und Gottesverleugnung geſcholten und verfolgt worden iſt. Frau von Stael hat das Unverträgliche einer ſolchen reinen Religionsbegeiſterung im Munde deſſen, der dem Glauben geflucht und dem Teufel ſich ergeben, wohl gefühlt; ſie iſt auch dem Verſtändniſſe nahe gekommen, wenn ſie in Fauſts Aeußerungen nicht allein den Mangel, ſondern auch die daraus hervorgehende Nothwendigkeit eines poſitiven Glaubens erkannt hat. Dagegen hat Klodius *), der ſich in eifernden Tadel ergießt, den Sinn des Indifferentismus, die ganze Unſeligkeit leidiger Verſtandesaufklärung über Religionsſachen, was allerdings darinn enthalten iſt, glücklich ausgeſpürt; aber indem er den Sinn des Gedichts getroffen zu haben glaubt, hat er den Sinn des Dichters völlig verfehlt. Darum nimmt er an der innigen und liebevollen Verſenkung des Dichters in ſeinen Gegenſtand, und an dem freundlichen Behagen deſſelben

---

*) Von Gott in der Natur, in der Menſchengeſchichte, und im Bewußtſeyn. Thl. 1. S. 132 bis 139.

an dieſer, wie an jeder verlebten Geiſtesſtufe, ein grobes Aergerniß, ſtatt an dem Reſultate, dem gelungenen lebenvollen Bilde, ſich zu erfreuen.

Konnte ſelbſt der Chor der Engel am Grabe des Auferſtandenen den Unglücklichen nur rühren, aber nicht erretten und erlöſen, ſo wird auch die Wahrheit und Einfalt des zuverſichtlichen Glaubens den verſtockten Sünder nicht bekehren können. In ſeiner Aufklärung glaubt er ſich darüber erhoben, denn er hat die Gränzen dieſer Stufe der Geiſtesentwickelung überſchritten. Aber er fühlt ſich zugleich davon befangen und bewältigt, weil es jenſeits der Gränze, die er überſprungen hat, dunkele Nacht iſt. Als ihn Gretchen auf das Gewiſſen fragt, wie er mit der Religion ſtehe, ſo iſt es der abſtracte Begriff eines unperſönlichen und unendlichen Gottes, indem er ſich ſelbſt und Gott verliert, ſobald er den todten Gedanken wirklich auszuſprechen ſucht. In dieſer Periode der Geiſtesentwickelung iſt Gott der Unausſprechliche, Namenloſe, ανεκφωνητος, ανωνυμος, ineffabilis; die bloße Idee ohne Realität, der Unerkennbare und Ungedenkbare. Darum gehet die Sage, daß die ſich dem Teufel verſchworen, Gott nicht nennen dürfen und bei dem Namen des menſchgewordenen Gottes erzittern.

Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl iſt Alles! *)

So wird die ganze Religionserkenntniß dem Gefühle überlaſſen. Das Gefühl wird aus ſeinem dunkeln Grunde aufgereizt, und die Natur wird, auf gut Paracelſiſtiſche Weiſe, zu „Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth.“ Uebrigens iſt es ganz in der Art jener Anſichten, welche auf der Unbegreiflichkeit Gottes behaglich ausruhen, daß ſie in der Nähe des felſenfeſten Glaubens, Angeſichts der unvermittelten Gewißheit Gottes das Aeußerliche dieſes Glaubens annehmen, und auf das Gefühl ſich berufen,

---

*) Der perſiſche Dichter Saadi al Schirazi ſagt nach Herder (Gott S. 104.) „Wer Gott kennt, ſchweigt.“ und Balzer ſetzt in der ſchon erwähnten ſehr leſenswerthen Schrift de controverso doctr. sct. statu folgendes hinzu: In quo illud unum dolendum videtur, quod tacendo hominum pietatem parum juvare potest theologus.

hingegen den wirklichen lebendigen Gedanken abweiſen, weil ſie der ſtrengen Entwickelung und Auffaſſung des Begriffs nicht gewachſen ſind. So entſteht aus der Aufklärung deren Gegentheil, welches von jeher als Myſticismus bald geprieſen, bald verfolgt worden iſt. Dieſer Myſticismus hat zu dem Glauben das Verhältniß, daß er das zu ſeyn ſich einbildet, was jener iſt; er pflegt ſich durch die Unbeſtimmtheit ſeiner Bilder zu verrathen, und durch den Nebel gränzenloſer Gedanken ſich zu helfen.

Aber Gretchen weiß es gewiß am Beſten, woran ſie mit ihrem Geliebten iſt, denn alle ſeine dithyrambiſchen Gefühlsergießungen können ſie nicht beruhigen. Und wenn ſie ihm auch das allgemeine Religionsgefühl zugeſtehen muß, ſo behauptet ſie doch dreiſt und ſicher, daß er kein Chriſtenthum hat. Seine ganze Antwort auf dieſe harte Beſchuldigung beſteht in den zwei Worten:

Lieb's Kind!

Wie könnt' er auch zu widerſprechen ſich erdreiſten, er, der mit dem Antichriſt verbunden iſt. Das Chriſtenthum beſteht nicht in der Verehrung des unſichtbaren Gottes, welche ſchon dem allgemeinen Religionsgefühle zum Grunde liegt, ſondern darinn, daß wir Gott ſehen, denn dazu iſt er Menſch geworden und in Knechtsgeſtalt erſchienen.

Uebrigens iſt aus dieſem inhaltſchweren Geſpräche allerdings zu entnehmen, daß der Menſch, und wenn er ſich auch ſelbſt aufgegeben und in die Hände des Teufels gerathen, dennoch von Gott nicht abkommen kann, und daß das Religionsgefühl unſer eigenſtes Weſen iſt, von dem ſich der Menſch nicht trennen kann, weil er ſich von ſich ſelbſt nicht trennen kann. Wer es noch nicht eingeſehen hat, der kann es aus dieſem Geſpräche lernen, daß es keinen Atheismus und keinen Atheiſten in dem abſtracten unmittelbaren Sinne des Worts giebt oder gegeben hat *). Aber wie könnten wir darum den Unterſchied verkennen, der in Gretchens Glauben und in Fauſt's Bekenntniſſen, in dem wirklichen

---

*) Göthe's Werke, B. 19. S. 261. 262.

Glauben und in dem bloßen Religionsgefühle ſich zu Tage legt *)?

Unmittelbar nach dieſer Katechiſation erſcheint Mephiſtopheles, der ſich über das ſtrenge Examen, über Fauſt's Verlegenheit und Gretchens helle Augen mit teufliſcher Ironie luſtig zu machen weiß, denn der Schelm hat der herzzerbrechenden Scene mit hohnlachendem Wohlgefallen unerkannt beigewohnt. Aber am meiſten hat er daran ſeine Freude, daß ſich das Religionsgeſpräch mit einer Verabredung auf die Nacht und mit einem Schlaftrunke für Gretchens Mutter beſchloſſen hat, und daß das Geiſtige im Fleiſche endet.

Haben wir Gretchen in ihrer Stube am Spinnrade ſingend und weinend, darauf in Marthens Garten mit ihrem Geliebten über das Chriſtenthum ſprechend, aber auch abermals der Verführung zu widerſtehen unvermögend gefunden.

Ich habe ſchon ſo viel für dich gethan,
Daß mir zu thun faſt nichts mehr übrig bleibt.

---

*) Göthe's Werke, B. 17. S. 219.

ſo finden wir das gefallene Mädchen jezt, erſt am Brunnen mit Lieschen über Bärbelchens Fall reden, dann im Zwinger vor dem Andachtsbilde der mater dolorosa Blumen opfern und beten, und, nach der Mordſcene mit Valentin auf der Straße bei Nacht, im Dome vor dem Hochamte erzittern.

Es iſt das rein menſchliche Gefühl der Demuth, wenn ſich die Gefallene nicht unmittelbar an Gott zu wenden wagt, ja ſelbſt dem göttlichen Mittler, der zum Himmel gefahren zur Rechten Gottes ſizt, der zugleich Richter der Lebendigen und der Todten iſt, nicht unmittelbar zu nahen ſich erdreiſtet, ſondern, keine Stufe überſpringend, vorerſt weitere Fürſprache ſucht. Und wo könnte die bis in den Tod Betrübte dieſe Fürſprache mit mehr Zuverſicht erflehen, als bei der ſchmerzenreichen Mutter, die alles menſchliche Leiden wirklich ſelbſt erfahren und gefühlt hat? — Hier eröffnet ſich auf einmal die ganze tiefe Bedeutung der katholiſchen Glaubensanſicht. — Aber Gretchen findet ſich von der Gemeinſchaft der Heiligen, wie von der Gemeinſchaft der

Menſchen abgeſchnitten. Und wie ſich ihr die als nächſte Mittlerin angeflehte Mutter des göttlichen Mittlers nicht neigen will, ſo hört ſie auch in der Kirche unter Orgel und Geſang, ſtatt der Begnadigung, nur die Stimme des böſen Geiſtes, und ſomit nirgends Erbarmen in ihrer gränzenloſen Noth. — So verſchließt ſich ſelbſt der troſtreichſte Glaube und die Stimme des guten Geiſtes dem, der in der Sünde das Organ, welches die Vermittlung bewirkt, verloren hat. —

Gretchen befindet ſich jetzt ganz in der verzweiflungsvollen Lage, in welcher der Menſch, weil er nirgends Rettung ſieht, ſich von Gott verlaſſen glaubt, und darüber Gott ſelbſt zu verlaſſen, von ſich ſelbſt abzufallen, und die Hülfe der Hölle zu beſchwören verſucht wird. Dieß iſt dieſelbe Verſuchung, welcher Fauſt, der Mann, nicht zu widerſtehen vermocht hatte. Aber wie könnte in des Weibes Buſen der Verſucher Eingang finden, und der übermüthige Fauſtiſch-Yngurdiſche Mannestrotz Platz nehmen, welchen jenes Mannweib in Einem Hexameter ausſpricht?

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo *).

In Gretchens Herzen iſt keine Ahndung einer Widerſetzlichkeit gegen das Verhängniß. Von dem ermordeten Bruder verflucht, von der am Schlaftrunke geſtorbenen Mutter geſchieden, von allen guten Geiſtern, und ſelbſt von ihres Gebetes Erhörung verlaſſen, wird ſie auch von ihrem Verführer in derſelben Nacht, die ſie ihm zugeſagt hatte, ſchmachvoll verlaſſen. In dieſem Jammer verlaſſen auch wir ſie, um ihrem Verführer zu folgen, der ſich von neuem in die Tiefen der Sinnlichkeit, und in die Wunder undurchdrung'ner Zauberhüllen, in das Rauſchen der Zeit, ins Rollen der Begebenheit ſtürzt, um wo möglich ſeines Gewiſſens los zu werden.

Im Harzgebirge finden wir ihn endlich wieder, wie er zur Walpurgisnacht mit dem Junker Voland den Brocken erklimmt. Aber ſo gewaltig auch das Zauberweſen den Beſeſſenen betäubt, mit den Irrlichtern im Zick-

---

*) Aeneis VII. 312.

zack herumtreibt, und mit allen ſeinen Umgebungen drehend macht, ſo iſt dennoch die allmächtige Stimme des unverſtandenen finſter waltenden Gewiſſens nicht zu unterdrücken, denn mitten im ärgſten Lärmen glaubt er Gretchen blaß und ſchön, allein und ferne ſtehen zu ſehn. Ueber jenen Blocksbergſpuk, in welchem die Sage alter Zeiten, wie das Echo, verklärt wiederhallet, wäre wohl im Allgemeinen nichts treffenderes zu ſagen, als was der Proclophantasmiſt ſagt:

> Verfluchtes Volk! was unterſteht ihr euch?
> Hat man euch lange nicht bewieſen?
> Ein Geiſt ſteht nie auf ordentlichen Füßen;
> Nun tanzt ihr gar, uns andern Menſchen gleich?
> Nein, das iſt unerhört.
> Verſchwindet doch! wir haben ja aufgeklärt!
> Das Teufelspack, es fragt nach keiner Regel.
> Wir ſind ſo klug und dennoch ſpukt's in Tegel *).
> Wie lange hab' ich nicht am Wahn hinaus gekehrt,
> Und nie wird's rein, das iſt doch unerhört!

Gleichwohl hatte Mephiſtopheles, auf einmal ſehr alt erſcheinend, kurz vorher das

---

*) Vergl. Förſters Geburtstagslied in ſeinem Bezuge auf die Muſen und Grazien in der Mark.

baldige Ende der Menſchenwelt und des Blocksbergsſpuks verkündigt:

Zum jüngſten Tag fühl' ich das Volk gereift;
Da ich zum letztenmal den Hexenberg erſteige,
Und, weil mein Fäßchen trübe läuft,
So iſt die Welt auch auf der Neige.

So viel ſetzt aber der Schelm voraus, daß erſt mit der Welt der Blocksberg nebſt ſeiner Walpurgisnacht untergehen wird.

Auf eine ſolche wilde, verkehrte Nacht mußte aber nothwendig ein ſolcher Walpurgis-Nachtstraum folgen, der ſich wie ein Theaterſtück dem Träumenden äußerlich gegenüberſtellt. In dieſem Walpurgisnachtstraume, dem letzten Stücke von ſieben, bei welchem Servibilis als Dilettant den Vorhang aufzuziehen freiwillig übernommen hat, ſind Fliegenſchnauze, Mückennaſe, Spinnenfuß und Krötenbauch unter den vielen Perſonalien nicht zu überſehen. Zu den Muſikanten gehören auch Froſch im Laub und Grill' im Gras, aber es ſind Dilettanten. Unter den agirenden Perſonen zeigen ſich neben den Orthodoxen, Dogmatikern und Supernaturaliſten, Realiſten, Idealiſten und Skeptikern auch die Irrlichter aus dem Sumpfe mit galanter Eleganz. Ihnen folgt die Sternenſchnuppe, die zu Falle kommt, und queer im Graſe liegen bleibt, mit dem Hülfsgeſchrei:

Wer hilft mir auf die Beine!

Die Windfahne kehrt ſich bald rechts, bald links, und über das Ganze weht Wolkenzug und Nebelflor mit windiger Luft und luftigem Winde.

Dieſes Traumſtück iſt das leibhaftige Bild einer verkehrten Welt, zu deſſen Darſtellung Mephiſtopheles den Augenblick wahrgenommen zu haben ſcheint, wo der geſunde Menſchenverſtand von dem ſpeculativen auf den Kopf geſtellt wird, um ihn in dieſer Stellung zu verzaubern. Denn ſo nehmen ſich Vernunft und Verſtand, Gefühl und Gedanke in der Entzweiung aus, wenn Vernunft nicht zu Verſtand, und Verſtand nicht zur Vernunft kommen will; ſo geſtalten ſich alle die Widerſprüche, in welche der Gedanke auf der Bahn ſeiner ſtufenweiſen Entwickelung und Verzweiflung mit ſich ſelbſt verfällt. So ſtehn die Abſtractionen der Idealität und Realität, die transcendenten und transcendentalen Anſichten einander gegenüber, und ſo entſteht jenes grund- und bodenloſe Schwanken, daß ſelbſt der Realiſt auf ſeinen Füßen nicht mehr feſtſteht, und der Idealiſt bedenklich wird, ob er auch wirklich das alles ſeyn möge, was er außer ſich ſieht. Lange fühlen wir uns ungewiß, ob wir in die ſcholaſtiſche Zeit der Nominaliſten und Realiſten, oder in den Dogmatismus, Criticismus, Idealismus und Skeptizismus der neueſten Zeit verſetzt werden, oder ob nicht vielmehr Vorwelt und Mitwelt in wunderlichen Anachronismen bunt durcheinander gewebt ſind. Aber damit wir nicht blos Zank und Streit und Scheidung und Widerſpruch ſehen, ſo lernen wir an Oberon's und Titania's goldner Hochzeit, wie aus den letzten und höchſten Gegenſätzen und Scheidungen die endliche höchſte Einigung entſpringt. Wie in jenem Sommernachtstraume, welcher aus den tollſten Diſſonanzen die Harmonie hervorbringt, und durch den ſichtbaren Zwieſpalt zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen Nothwendigkeit und Freyheit die unſichtbare Einheit des Entgegengeſetzten durchſchimmern läßt, ſo wird auch in dieſem Frühlingsnachtstraume die Wiedervereinigung entzweiter Gatten gefeiert.

Wenn ſich zweie lieben ſollen,
Braucht man ſie nur zu ſcheiden.

Aber wenn dieſer „Maskeradenſpott" die Ironie auf das luſtigſte, muthwilligſte und ausgelaſſenſte gewähren läßt, ja als deren höchſter Triumph angeſehen werden kann, ſo mögen diejenigen, die ſich für gekränkt halten oder verwundet fühlen, mit Troll's Schlußworten im Sommernachtstraume ſich tröſten und verſöhnen laſſen.

Wenn wir Schatten euch beleidigt,
O ſo glaubt, — und wohl vertheidigt
Sind wir dann! — ihr alle ſchier
Habet nur geſchlummert hier,
Und geſchaut in Nachtgeſichten
Eures eignen Herzens Dichten!

Aus dieſem wilden Traumleben erwacht Fauſt je ſpäter zu deſto größerem Schrecken; denn jetzt zeigt es ſich abermals, daß des Schelms Zuſage gänzlicher Zerſtreuung zu

Schanden wird, und daß alle Verſuche, den Menſchen von ſich ſelbſt abwendig zu machen, nur auf eine Weile verhalten.

Es iſt ein trüber Tag, als Fauſt auf offenem Felde Gretchens Schickſal erfährt. In wüſter Verzweiflung weiß er ſofort die ganze Schuld auf Mephiſtopheles zu bringen, gleich als wenn er ſelbſt gar keinen Antheil daran hätte. Und doch iſt das endliche Princip an und für ſich nicht böſe, ſondern es wird es nur in ſeiner Trennung von dem *unendlichen* Elemente. Aber auch an jenen *unendlichen* Geiſt, der ihm zu erſcheinen gewürdigt hat, richtet er Bitten und Anfragen, die wie Vorwürfe klingen.

> „Wandle ihn, du unendlicher Geiſt! wandle den Wurm wieder in ſeine Hundsgeſtalt, wie er ſich oft nächtlicher Weiſe gefiel, vor mir herzutrotten, dem harmloſen Wandrer vor die Füße zu kollern, und ſich dem niederſtürzenden auf die Schultern zu hängen! Großer herrlicher Geiſt, der du mir zu erſcheinen würdigteſt, der du mein Herz kenneſt und meine Seele, warum an den

Schandgeſellen mich ſchmieden? der ſich am Schaden weidet und am Verderben ſich letzt.“

Die Bitten bleiben ohne Gehör, die Fragen ohne Antwort. Sie enthalten den Gipfel der Verkehrtheit, und das gänzliche Mißverſtändniß ſeiner ſelbſt. Die Verbindung des Unendlichen und Endlichen enthält den Grund alles Daſeyns, dahingegen grade der Zwieſpalt zwiſchen beiden Principien und die Trennung derſelben, welche Fauſt verkehrter Weiſe begehrt, den Grund alles Unterganges und Verderbens umfaßt, indem hierdurch ſtatt der urſprünglichen organiſchen Einigung eine bloß mechaniſche Verkettung entſteht. Eine ſolche Verkettung iſt der Bund zwiſchen Fauſt und Mephiſtopheles.

Es iſt Nacht, das Feld offen, als Fauſt und Mephiſtopheles auf ſchwarzen Pferden vor dem Rabenſteine vorüberbrauſen, der zur Richtſtätte für die Kindesmörderin bereitet wird. — Im offenen Felde, das keine Gränzen hat, zerſtreuen ſich die Gedanken; in Wald und Höhle ſammeln ſie ſich wieder. —

Die letzte Scene iſt Gretchens Kerker. Fauſt in Verzweiflung, Margarethe im Wahnſinn. In dieſem Wahnſinne ſpricht ſich ſowohl das Bewußtſeyn der Erbſünde, als auch die Hoffnung der Erlöſung aus. Der Menſch kann von der Sünde nicht frei werden, denn er iſt in Sünde empfangen.

Meine Mutter, die Hur',
Mein Vater, der Schelm.

Dennoch iſt die Sünde ein ihm Fremdes, von dem er ſich zu befreien hofft, weil er es nicht als ſein Weſen anerkennt. Dieſes iſt das Gefühl der Erlöſung von den Banden der Sünde und von den Schrecken des Todes.

Da werd ich ein ſchönes Waldvögelein!
Fliege fort, fliege fort!

Die dieſen Wahnſinn nicht verſtehen, können ſich ihn aus den wohlgeſetzten Redensarten der wahnſinnigen Brunhilde erklären laſſen, welche, beſſer als ein Profeſſor der Moral-Philoſophie auf dem Katheder, ſich alſo vernehmen läßt:

— Ihr ſeyd blind.

Ihr ſprecht und ſprecht,
Und wißt nichts recht.
Wer lebt iſt Knecht;
Wer ſtarb, iſt frei, wie Vogel iſt und Wind.

Alle Sünde beſteht in einem Mißverhältniſſe oder in dem aufgehobenen Gleichgewichte zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen. Die Herſtellung dieſes Gleichgewichts iſt die Befreiung von der Sünde. Und Gretchen wird davon durch den Tod befreit, während Fauſt von ſeinem Gefährten, deſſen eigentliches Element die Sünde iſt, zwar am Leben erhalten, aber auch in den Banden des Fleiſches und der Sünde feſtgehalten wird. So ſind denn ſowohl Gretchen als Fauſt, aber beide auf die verſchiedenſte Weiſe, gerettet, Gretchen vom Himmel und Fauſt vom Teufel. Was Fauſt errettet, iſt grade das, was Gretchen opfert, die Angſt des kreatürlichen Lebens, die Pein und Quaal des Ich in ſeiner Scheidung vom Nichtich. Vergebens hatte Fauſt verſucht, auch die Geliebte auf ſeine Weiſe zu erretten; ſie konnte nur der Himmel auf ſeine Weiſe retten.

Hiermit endigt ſich der erſte Theil der

Tragödie, und es könnte die Frage entſtehn, ob etwa der Herr zu viel Vertrauen in den Menſchen geſetzt habe, wenn er behauptet hatte, daß der Menſch in Irrthum gerathen, aber nie ganz zu Grunde gehen könne, ſondern mehr oder weniger des Rechten, als ſeines Grundes und Urquells, ſich bewußt bleibe. Indeſſen kann die Entſcheidung dieſer Frage nicht zweifelhaft ſeyn, denn wenn es auch dem verneinenden Geiſte unverwehrt bleibt, den Menſchen, ſo lange er lebt, auf das mannichfachſte zu verſuchen, ſo hat es ſich doch bewährt, daß er ihn nicht ganz von ſeinem Urquell abzuziehen, nicht ganz von ſich ſelbſt und von Gott abwendig zu machen vermag. Vielmehr iſt Fauſt das allgemeine Individuum der Menſchheit, zwiſchen den himmliſchen Gewalten, denen er vergeblich geflucht hat, (Glaube, Wiſſen, Handeln) und den unterirdiſchen Mächten, die er vergeblich beſchworen hat, (Unglaube, Selbſtvergeſſenheit, Leiden,) ſo getheilt und zerriſſen, daß er weder von dieſen, noch von jenen loskommen kann. Und die ganze große Dichtung lehrt, daß der Menſch vergeblich von dieſem Dualismus loszukommen trachtet, umſonſt dem Himmel flucht und die Hölle beſchwört, aber eben ſo erfolglos dem Unendlichen ſich widmet, und dem Endlichen entſagt, indem nur in dem Verbande die Löſung der Zweiheit zu finden iſt. Vergebens fleht daher jener kriegeriſche Fauſt in wahrhaft herzergreifender Angſt:

> O, packt mich ſtärker an,
> Ihr Höllengeiſter, oder laßt mich fahren,
> Gebt *ganz* mich auf, ihr himmliſchen Gewalten,
> Wenn euch die Macht fehlt, *ganz* mich zu erhalten.
> Wenn Gott und Teufel eine Seele ſpalten,
> Hat keiner etwas, das der Mühe lohnt.

Dieſe Betrachtungen bahnen uns den Weg zu der Wette zwiſchen Fauſt und Mephiſtopheles, welche, wie ſchon oben bemerkt worden, dem Trugſpiele zwiſchen Ich und Du gleich, nach welchem entweder Ich gewinnt, oder Du verliert; aber das wahre davon iſt dieſes, daß weder das poſitive Ich, noch das negative Du, in der Trennung von einander Beſtand haben, und daß in dieſer Trennung keins gewinnt, und keins verliert, eben weil beides daſſelbe iſt und nur in dieſer Identität zu Ruhe und Frieden kommen kann, womit die Begriffe von Transcendenz und Transcendalität, an denen ſich Fauſt's Philoſophie vergeblich zerarbeitet, ihre abſolute Bedeutung verlieren, und ſtatt derſelben nur relative Wahrheit bekommen. Eben darum kann weder Fauſt noch Mephiſtopheles Recht behalten, ſondern allein der Herr; Mephiſtopheles kann den Menſchen-Geiſt von ſeinem Urquell nicht ganz entfernen, den Trieb nach dem Unvergänglichen und Urſprünglichen nicht ganz unterdrücken; Fauſt kann dagegen nicht zu dem letzten Innerſten gelangen, denn dieſes iſt nur indem es ſich äußert und offenbart, aber indem es ſich offenbart und äußert, iſt es auch wieder hinter ſeinen eignen Aeußerungen und Offenbarungen verborgen. Dagegen iſt in der Gottheit konkretem Leben und Weben das in Inneres und Aeußeres, in Unendliches und Endliches entzweite Seyn durch den Geiſt vereint; und darum iſt die Gottheit dreifaltig, und, indem ſie in dieſer Dreifaltigkeit identiſch iſt, Dreieinig.

Unter den Perſonalien des Stücks nehmen Fauſt und Mephiſtopheles den erſten Platz ein.

Bekanntlich hat der ſchwarze Geiſt in ſeinem Feſtgedichte die Verneinung und Ironie ſo weit getrieben, daß er ſich weiß zu brennen ſucht und auf die Gunſt der Beſten zu rechnen wagt. Mit dieſer Maske hat er ſelbſt geſcheute Leute *) getäuſcht: nur nicht Gretchen. Seine Sophiſterei beruht auf der Verwechſelung der Negative im Allgemeinen mit derjenigen, die ſich vom Allgemeinen losreißet. Indeſſen geſchieht ihm allerdings zuweilen Unrecht, und Fauſt wälzt namentlich manche Schuld auf ſeinen Verführer, die ihm ſelbſt mit zur Laſt fällt. Denn wenn der Schelm den überſchwänglichen Beſtrebungen des hochfahrenden Menſchenſinns Ziel und Maaß ſetzt, und die Gränze fühlbar macht, die der Menſch nicht überſchreiten kann, wenn

---

*) Zur Beurtheilung Göthe's, von Schubart, Thl. 2. S. 208. flg. 157. flg.

er für ſolche treue Mentor-Dienſte von dem Geſellen „unhold, barſch und toll" die härteſten Schimpfworte einärndtet, ſo könnte ſich am Ende wohl gar unſere Theilnahme von dem Herrn auf den Knecht wenden, wenn dieſer nur nicht ſelbſt alle Theilnahme vernichtete, indem er dem glühenden Feuereifer eiskalten Spott und dem ernſttragiſchen Schickſale das Hohngelächter der Hölle auf das grellſte und ſchonungsloſeſte entgegenſetzt. Aber ſeine böſe Natur liegt auch nicht in dieſer nothwendigen Gränzenbeſtimmung, — was wäre auch ohne dieſe Eigenſchaft des Mephiſtopheles dieſe ganze Tragödie und das Leben ſelbſt? was wäre der Menſch ohne Beſchränkung und Selbſtüberwindung? und würde nicht unſer Jean Paul bereits in lauter Gefühlen und Rührungen auseinander gefahren ſeyn, wenn er nicht zuweilen von irgend einem Mephiſtopheles erinnert würde, und in Folge ſolcher Erinnerungen ſich zu beſchränken, zu erfriſchen und zu verjüngen getrieben würde. Nicht in dieſer Gränzbeſtimmung liegt daher die böſe Natur des Teufels, ſondern vielmehr darinn, daß der Teufel durch dieſe an ſich nothwendige und wohlthätige Gränzſcheidung den Verband des Beſondern und Allgemeinen ſelbſt aufhebt, und dieſes gegen jenes in feindliche Stellung bringt, woraus alle Unſeligkeit entſpringt.

„Ein Unerforſchliches ſoll man voraus ſetzen und zugeben, alsdann aber dem Forſcher ſelbſt keine Gränzlinie ziehen. — So auch mit der Welt! Liege ſie anfang- und endelos vor uns, unbegränzt ſey die Ferne, undurchdringlich die Nähe; es ſey ſo, aber wie weit und wie tief der Menſchengeiſt in ſeine und ihre Geheimniſſe zu dringen vermöchte, werde nie beſtimmt, noch abgeſchloſſen.“ Dieſes iſt aber die eigentlichſte Natur des Teufels, daß er ſich abſchließt und partikulariſirt, dem Allgemeinen ſich zu entwinden ſucht, und aus dem Centrum in die Peripherie tritt. So bleibt auch der beſte Teufel ein Teufel. Und für den Menſchen entſteht erſt dadurch, daß er ſich partikulariſirt, eine feſte Gränze, deren Ueberſchreitung zum Teufel führt. An ſich giebt es für den Menſchen keine abſolute Gränze, und der Begriff der Transcendenz entſteht erſt durch die abſtracte Scheidung des Subjects und Objects. Nicht der Geiſt des Menſchen, aber jede einzelne Entwickelungs-Periode hat ihre Gränze: deren Ueberſchreitung führt jedesmal erſt in Verzweiflung, und erſt hernach zu neuer Stufe. Darum iſt die Bahn, welche der Geiſt geht, der Weg der Verzweiflung und hierinn iſt der innerſte Sinn der alten Sage von Fauſt enthalten, welchen dieſe Tragödie in ſeiner höchſten Ausbildung entfaltet. Indem aber Mephiſtopheles als das Princip des Endlichen und Negativen ſich erweiſet, iſt er zugleich die illimitirteſte Kreatur *), das Princip der ſchlechten Unendlichkeit, der Vielheit ohne Einheit. Indem er ſich als Thier und Knecht zeigt, iſt er zugleich das Princip der ſchlechten Freiheit, welche ſich von dem Ganzen losſagt, und grade hierdurch in Sclaverei verfällt; und ſomit der leibhaftige Antichriſt, der in der Nothwendigkeit die Freiheit vermißt.

---

*) Schellings phil. Schriften, Band 1. S. 441.

Wenn Mephiſtopheles, der Schelm, in jenem Feſtgedichte ſeine eigene Ehrenrettung verſucht, ja in die beſte Geſellſchaft ſich eingedrängt hat, ſo ſcheint der Dichter mit Leſſing und Maler Müller in der Ehrenrettung D. Fauſt's die Ehrenrettung der Menſchheit im Allgemeinen und der Wiſſenſchaft insbeſondere übernommen zu haben. Wenn Fauſt nicht zu wiſſen vermag, und darüber dem Nichtwiſſen, dem Zweifel und dem Unglauben ſich ergiebt, wenn Fauſt das Unendliche nicht zu faſſen verſteht, und darüber dem Endlichen, dem Teufel ſich preiß giebt, ſo liegt der Grund davon nicht im Wiſſen ſelbſt, ſondern in dem Vorurtheile, daß dieſes, wie der Glaube, ein unmittelbares ſey, da es doch ſeiner Natur nach vermittelt iſt. Wenn Fauſt die Gränzen der Menſchheit zu überſpringen ſcheint, ſo ſind es doch zunächſt die Gränzen ſeines Standpunkts, die er überſchreitet. Der Gedanke kann nur von Stufe zu Stufe vorwärts gehen; außerdem zerreißt des Denkens Faden. Das Wiſſen läßt ſich nicht erzwingen und nicht beſchwören, denn es giebt kein unmittelbares Wiſſen. Dieſe Einſicht verleitet zu dem Gedanken, daß es überhaupt kein Wiſſen gebe, und dieſes iſt das Reſultat aller Transcendenz, welche eben deshalb im völligen Unglauben und Skeptizismus gipfelt. Das Weſen der Transcendenz beruht aber darinn, daß die Gränze zwiſchen Dießſeits und Jenſeits, zwiſchen Subject und Object nicht vernichtet, ſondern befeſtigt und unauflöslich gemacht, und, wenn nun alle Verſuche über den Abgrund, der beides trennt, Brücken zu bauen, fehlſchlagen, das Jenſeits ganz aufgegeben wird. Die Verkehrtheit liegt darinn, daß jenſeits der Gränze etwas anderes als das Subject geſucht, und doch jenſeits wie dießſeits nichts anders entdeckt, dieſes Subject ſelbſt aber nur in ſeiner empiriſchen Einzelnheit gefaßt und mithin verkannt, und die ſubjective Erkenntniß als Täuſchung und Trug der Sinnlichkeit angeſehn wird. Der Weg, den Fauſt geht, iſt aber der nothwendige Weg, den der Gedanke gehen muß, denn dieſer geht im Laufe ſeiner Entwickelung durch alle Weiſen des

Zwieſpalts und Unterſchieds zwiſchen Menſch und Gott, zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Einzelnem und Allgemeinem, zwiſchen Dießſeits und Jenſeits. Darum ſucht er, einmal in ſich entzweit, Vermittlung, Verſöhnung. Und auf jeder Geiſtesſtufe drückt ſich mehr oder weniger bewußt das Gefühl der Nothwendigkeit einer Vermittlung aus. Und wenn nirgend Rettung ſich zeigt, wird ſelbſt der Teufel als Mittler beſchworen, ob es gleich dieſer allein iſt, der die zu vermittelnde Entzweiung hervorgebracht hat. In ſofern iſt Fauſt das allgemeine Individuum der Menſchheit. Zunächſt iſt aber in dem gelehrten Doctor, der Dogmatismus, den Schelling in den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus, beſonders im neunten zu ſchildern angefangen hat, und die Transcendenz überhaupt in ihrem Extreme dargeſtellt. Fauſt ſucht vergeblich den Uebergang aus dem Dießſeits in Jenſeits. Alle Transcendenz endet aber mit dem Unglauben. In ſofern iſt in Fauſt der Unglaube in allen ſeinen Niederlagen dargeſtellt.

In Gretchen iſt dagegen der Glaube in ſeiner holdeſten Natürlichkeit und Seeleneinfalt dargeſtellt, und bis auf den Punkt geführt, wo er unterliegt. Dieſer unmittelbare Glaube hat ebenfalls ſeine Gränze; ſobald dieſe gefühlt wird, hat er ſeine urſprüngliche Reinheit, ſein eigentlichſtes Weſen verloren. So kommt auch der Glaube zu Fall, und wenn dem entgegen Calderon im wunderthätigen Magus den Sieg des einfältigen Chriſtenglaubens über alle Tücken der Hölle an dem ſchönen Bilde und glorreichen Ende der Jungfrau Juſtina nicht ohne einige Strenge und ſpaniſche Steifheit darzuſtellen verſucht hat, ſo iſt es doch wieder nur der Holzſtoß, auf den ſich dieſer Glaube mit Hülfe der ewigen Gnade rettet, um ſich im Feuer-Tode zu läutern und zu erhalten. — Uebrigens iſt dieſe wahnſinnige Kindesmörderin in Schillers Gedichte wieder zum Verſtande gekommen. Ueber Wagners Kindesmörderin hat ſich Göthe ſelbſt erklärt *).

Von

---

*) Göthe's Werke, B. 19. S. 230.

Von Fauſt's gelehrtem Famulus Wagner wäre noch zu bemerken, daß damit, wie bei Calderon in der armſeligen Figur des Dieners Moscon, die Indolenz, die weder Glaubens, noch Wiſſens bedarf, oder die Stumpfheit des Geiſtes, die ſich ſelbſt genügt, perſonificirt zu ſeyn ſcheint. Und wenn Calderon als einen zweiten Gegenſatz zur Wißbegierde in der Perſon des Dieners Clarin, die dummdreiſte Neugierde, der es nicht um den Grund zu thun iſt, ſondern das Faktum anzuklotzen genügt, abgeſondert erſcheinen läßt, ſo iſt in Göthe's Fauſt dieſer zweite Gegenſatz muthwillig genug ebenfalls in dem gelehrten Famulus gegeben, wenn auch dieſen ſeine Neugierde nicht ſo, wie den armen Klarin, in die Falle führt. Die Neugierde hat aber zur Wißbegierde das Verhältniß, daß jene das Ziel ihres Triebes in dem Gegebenen ſelbſt und deſſen ſichtbaren Kauſalzuſammenhange, dieſe hingegen in der Aufhebung des Gegebenen, im unſichtbaren Grunde und im Weſen der Erſcheinung zu ſuchen berufen iſt. **Uebrigens vertritt** Wagner bei Fauſt ungefähr dieſelbe Stelle, wie bei Paracelſus deſſen Amanuenſis und Famulus Johannes Operinus [*]).

Was endlich das Verhältniß dieſer Tragödie zu der alten Sage von Fauſt betrifft, ſo würde der Entwickelung deſſelben die geſchichtliche Entwickelung jener Sage vorausgehen müſſen, und zu dieſem Behufe müßte die Sage in ihrem weltgeſchichtlichen Zuſammenhange ergriffen, in ihrer Verbindung mit dem großen Sagenkreiſe, dem ſie angehört, gedeutet, nach ihrer Entſtehung und ſtufenweiſen Fortbildung durch die Jahrhunderte verfolgt, nach dem ihr unmittelbar zum Grunde liegenden Gedanken und deſſen ſtetiger Entfaltung im Laufe der Zeit, von der erſten Außenſeite bis zu ihrer letzten und innerſten Beziehung dialectiſch aus einander gelegt und die Vorarbeitung des Stoffes in den verſchiedenartigſten Dichtungen [**]) Schritt vor

---

[*]) Bruckeri Inst. histor. phil. p. 662. 665. Per. 3. p 1. lib 3. §. 2. 4.

[**]) In Schmidts Beiträgen zur Geſchichte der romantiſchen Poeſie, wird eine Geſchichte der Dichtung vom Fauſt verſprochen; ſie iſt aber zur

Schritt im Auge behalten werden. Aber alsdann würde auch jene Dichtung in ihrem vollen lebendigen Zuſammenhange und in ihrer eigenſten Stellung als das letzte Reſultat der ungeheuern Arbeit der Weltgeſchichte erkannt werden. **Für jetzt** iſt wenigſtens im Allgemeinen nicht zu verkennen, daß in dieſer neueſten Tragödie die äußern Grundzüge der alten Volksſage unverfälſcht und unverwiſcht erhalten, und dennoch die neueſten Ergeb-

---

Zeit nicht erſchienen. In von Arnims Vorrede zu Wilhelm Müllers Ueberſetzung des D. Fauſtus von Marlowe, S. XXII. wird eine neuere Literaturgeſchichte der Fauſte ohne nähere Bezeichnung erwähnt. Für jezt verweiſen wir aber bloß auf „die deutſchen Volksbücher. Von J. Görres. Heidelberg 1807“ S. 207. flg., auf Auguſt Koberſteins Verſuch „über das Alter und die Bedeutung des Gedichts vom Wartburger Kriege“ und auf Franz Horns Poeſie und Beredtſamkeit der Deutſchen, B. 2. S. 263. flg., indem es für den gegenwärtigen Zweck zu weit abliegen würde, auf die älteren Schriften z. B. „Bibliotheca antiqua publicata. Jenae 1705. 1706“ ingleichen „Amoenitates literariae autore Schelhorn. Tom. V. 1726“ und andere aufmerkſam zu machen. So viel iſt bekannt, daß **Manlius** der erſte geweſen ſeyn ſoll, der Fauſt's gedenkt. **Dürrbius** iſt vielleicht der erſte Kritikus, der die geſchichtliche, d. h. empiriſche Wahrheit der Sage und das wirkliche Daſeyn des Doctor Fauſt bekrittelt und beſtreitet, ohne das wahrhaftige Daſeyn der Sage aus dem Wege räumen zu können. Auf niſſe der Zeit damit verwebt worden ſind. Der Stoff der alten Sage iſt, ſeiner Mannichfaltigkeit unbeſchadet, vereinfacht, und, ſeiner Einfachheit unbeſchadet, bis auf die neueſte Zeit erweitert worden. So ſcheint auch der Geiſt der uralten Volksſage in ſeiner urſprünglichen Einfalt, aber verklärt und ver-

---

gleiche Weiſe hat Vierling in einer Diſſertation de Pyrrhonismo historico Fauſt's Exiſtenz bezweifelt, wie denn auf eben dieſen hiſtoriſchen Pyrrhonismus die Kritik der Geſchichte zum größten Theil noch heut zu Tage beſchränkt iſt. — Uebrigens iſt dieſer empiriſchen Zweifelſucht ohnerachtet die Volksſage geblieben. Aus den Schriften von Widmann und von Pfitzer iſt das Volksbuch hervorgegangen. Hauptſächlich hat aber dieſe in dem altdeutſchen Puppenſpiele mit dem Volke fortgelebt. Dieſes iſt das alte Stück mit dem Titel: Infelix prudentia oder Doctor Johannes Fauſtus. Nach England überſetzt iſt Marlowe's D. Fauſtus entſtanden; daran ſchließt ſich zuletzt Lord Byron's Manfred und deſſen Don Juan. In Spanien hat die Sage von Fauſt mittelſt der alten Sage von dem heiligen Cyprian in Calderon's wunderthätigem Magus ihre äußerliche Verſöhnung gefunden. Für Deutſchland nennen wir nur folgende Namen, als Mahler Müller, Leſſing, Lenz, Klinger, Schreiber, Schink, Klingemann, Bernard mit Spohr, (wie Kind mit Maria von Weber) Seyvold, Bäuerle, von Grote, Schöne. In Beziehung auf Göthe's Fauſt wären die Bemühungen der bildenden Kunſt nicht zu vergeſſen; Näke mit Schwerdtgeburth, Retſch, Cornelius mit Ruſchewey, Carus. Vergl. Niclas Voigt in den Rheinbildern.

ſtändigt, von neuem ſich geboren zu haben, und in dieſer Wiedergeburt zu ſich ſelbſt gekommen zu ſeyn; denn über dem verwirrenden Chaos ſich vielfach durchkreuzender Widerſprüche waltet, obwohl vielen unſichtbar, die Auflöſung aller Verzweiflung. Aeußerlich iſt dieſe an dem ruhigen Geiſte, der verſöhnend darüber ſchwebt, und dieſer an der durch die ganze Dichtung Vers vor Vers dahin fließenden Ironie zu erkennen. Dieſe Ironie, welche mehr oder weniger verſteckt durch die verſchiedenartigſten Theile des Gedichts ſich hindurch ſchlingt, und von der ſelbſt der höchſte Pathos wie mit einem leiſen Hauche angeweht zu ſeyn ſcheint, enthält die ſicherſte Beurkundung, daß der Meiſter außerhalb und oberhalb des bewegten Oceans und des Schiffbruchs, den er ſchildert, ſich befindet, obwohl *unbewußt* jede *Anſicht* die Ironie ihrer ſelbſt in ſich trägt. Und weil die Widerſprüche des Lebens und Gedankens ihre höchſte Spitze, hiermit aber auch ihr Ende und ihre Auflöſung gefunden haben, ſo überzeugt ſich Mephiſtopheles ſelbſt, daß er den

Brocken zum letzenmal beſtiegen. Wie im Prologe die über allen Irrthum waltende Vorſehung angedeutet iſt, ſo tröſtet ſich der Schalk in jenem Feſtgedichte ſelbſt damit, daß alles, was einzeln betrachtet, Böſe ſey, unter der Leitung der Vorſehung zum Guten führe.

Ueberhaupt wird aber die Erſcheinung des Teufels in dieſer Tragödie dadurch, daß er nicht abſolut, ſondern nur relativ böſe iſt, nicht allein erträglich, ſondern auch in ſofern nothwendig, als grade durch ſeine Erſcheinung das durch Fauſt's gränzenloſes Verlangen geſtörte Gleichgewicht wieder hergeſtellt wird, indem er jedesmal als das Gegentheil ſeines Gefährten auftritt, und beide als Extreme ſich berühren. Und ſo iſt es geſchehen, daß der dunkele Grund, aus welchem die Sage geboren worden iſt, und welcher in ſpäteren Zeiten ſeine Stätte verlaſſen und die Oberhand bekommen hatte, in ſeine unterirdiſchen Tiefen wieder zurück getreten, und von den Lichtern der Oberwelt auf das munterſte und bunteſte durchdrungen worden iſt. Denn wie aus dem dunkeln Schooße der Erde Keim und Blüthe luſtbarlich hervortreibt, und aus der Nacht der Gefühle die hellen Gedanken zur Lichtwelt emporſteigen, ſo ſproßt aus dieſem Gedichte ein neuer Frühling der Wiſſenſchaft und die ewige Jugend des lebendigen Gedankens in ſtets wechſelnder Geſtaltung.

Es iſt ſchon eben bemerkt worden, daß ſich in dieſer Tragödie der Geiſt auf allen ſeinen Stufen, und mithin die Geſchichte des Geiſtes offenbart. So iſt denn auch der Geiſt in ſeiner letzten und höchſten Entwickelung, die Wiſſenſchaft auf ihrem letzten und höchſten Standpunkte poetiſch dargeſtellt, ja noch vor dem wirklichen Erſcheinen prophetiſch verkündigt, wie es denn in der Ordnung iſt, daß die Poeſie der Philoſophie vorausgeht. Aber eben darum ſind viele Jahrzehnde vergangen, ehe der Inhalt dieſes „unermeßlichen“ Gedichts nur einigermaßen geahndet worden iſt. Und noch jetzt iſt die weſentliche Beziehung dieſer Dichtung zu der Philoſophie, wie ſie ſich in der Phänomenologie des Geiſtes ausſpricht, nicht erkannt. Und wenn auch bereits die erſten Verſuche geſchehen ſind, dieſes Gedicht auf Univerſitäten einzuführen, und deſſen Inhalt in Vorleſungen auszubreiten, ſo wird doch noch einige Zeit vergehen, bis es, wie vor Zeiten in Italien die göttliche Komödie, in die Reihe der academiſchen Vorleſungen förmlich mit aufgenommen und in weitläuftigen hiſtoriſch wiſſenſchaftlichen Kommentarien erläutert werden wird.

Für jetzt wird es noch eine Zeitlang eben ſo wohl gegen als für die letzten Beſtrebungen der Philoſophie angezogen werden. Und wenn wir oben aus den vielen ſehr beachtungswerthen Winken, welche Schubarth über dieſe Tragödie gegeben hat, grade diejenige Anſicht, in welcher er ſie als Waffe gegen die Naturphiloſophie gebraucht, herausgehoben haben, ſo iſt es dienſam, dieſe aus einer größern Abhandlung über die Sage von Fauſt abgeriſſenen Bemerkungen, welche nur als Bruchſtücke und Winke anzuſehen ſind, mit demjenigen Urtheile zu ſchließen, womit Schelling zu einer Zeit, wo die Philoſophie auf der Bahn ihrer zeitgemäßen Entwickelung ſich ſelbſt noch nicht im lebendigen Begriffe erkannt hatte, in den Vorleſungen über die Methode des academiſchen Studium die zwölfte Vorleſung über das Studium der Phyſik und Chemie wahrhaft prophetiſch beſchloſſen hat.

„Nicht nur für das Handeln giebt es ein Schickſal, auch dem Wiſſen ſteht das An-Sich des Univerſum und der Natur als eine unbedingte Nothwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausſpruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhängniß ein Schauſpiel iſt, auf das ſelbſt die Gottheit mit Luſt herabſieht, ſo iſt das Ringen des Geiſtes nach der Anſchauung der urſprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erſcheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Nothwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, ſondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöſt wird; ſo kann auch der Geiſt aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch verſöhnt heraus treten, daß ſie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm ſelbſt, und zum Idealen ſich verklärt.

In jenen Widerſtreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entſpringt, hat der Dichter ſeine Erfindungen in dem eigenthümlichſten Gedichte der Deutſchen geknüpft und einen ewig friſchen Quell der Begeiſterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wiſſenſchaft zu dieſer Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über ſie zu verbreiten. „Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre ſich mit dieſen Tönen einer höheren Welt und ſauge in früher Jugend die Kraft in ſich, die wie in dichten Lichtſtrahlen von dieſem Gedicht ausgeht und das Innerſte der Welt bewegt.“

Ueber
Schöne's Fauſt.

Der Gegenſatz von Glauben und Vernunft, der das Intereſſe von Jahrhunderten beſchäftigt hat, iſt von dieſer Natur, daß der menſchliche Geiſt ſich von keiner der beiden Seiten deſſelben wegwenden kann; jede beweiſt ſich vielmehr in ſeinem innerſten Selbſtbewußtſeyn zu wurzeln, ſo daß, wenn ſie im Widerſtreite begriffen ſind, der Halt des Geiſtes erſchüttert, und die unſeligſte Entzweiung ſein Zuſtand iſt. Wenn aber der Widerſtreit des Glaubens und der Vernunft verſchwunden, und in eine Ausſöhnung übergegangen iſt, ſo würde es weſentlich von der Natur dieſer Ausſöhnung ſelbſt abhängen, in wie fern zu ihr Glück zu wünſchen wäre. Denn wenn nicht in dieſer Ausſöhnung die tiefſten wahrhaften Bedürfniſſe befriedigt, wenn das Heiligthum des Geiſtes ſein Recht nicht erlangt hätte, ſo wäre die Entzweiung an ſich geblieben, und die Feindſchaft eiterte ſich deſto tiefer im Innern fort; der Schade würde nur, mit ſich ſelbſt unbekannt, und unerkannt, deſto gefährlicher ſeyn.

Fortſetzung des Fauſt von Göthe. Der Tragödie zweiter Theil von C. C. L. Schöne. 1823.

Die Menſchen ſind geneigt, das Ende eines jeden Dinges mit Händen greifen zu wollen. Im Schauſpiele ſind ſie gewohnt, den Ausgang der Darſtellung als baare Münze in der Taſche mit nach Hauſe zu nehmen, denn dafür haben ſie baare Münze eingeſetzt. Sey es nun eine Leiche, oder eine Heirath, Beſtrafung des Laſters und Lohn der Tugend, oder die ſichtbare Uebermacht des unſichtbaren, mithin — blinden Schickſals, Etwas muß doch herausfallen. Und wenn nun gar Fauſt der Held des Stücks iſt, ſo verlangen wir nicht bloß ſein ärgerliches Leben, ſondern auch, zur gerechten Strafe des Sünders, das ſchmähliche Ende und die leibhaftige Höllenfahrt dargeſtellt zu finden. Wenigſtens müſſen wir ihn mit unſern eignen Augen zur

Hölle hinabſchleudern ſehen, wenn wir anders Ruhe haben und die feſte Ueberzeugung bekommen ſollen, daß die Sache zu Ende iſt. Hat doch Göthe ſelbſt, der Ironie ſeines Mephiſtopheles gemäß, ſeinen Fauſt mit der Aufſchrift „der Tragödie erſter Theil“ in die Welt gehen laſſen; und es iſt daher in der That nicht zu verwundern, wenn Göthe's Fauſt für unbeendigt angeſehen, und lange Zeit die Fortſetzung neugierig erwartet, oder wenn darüber geſtritten worden iſt, ob und wie dieſer Fauſt werde errettet werden, ob er mit der Höllen- oder Himmelfahrt enden werde. Dieſe und dergleichen Erwartungen und Meinungen ſchienen nach und nach ſich zu verlieren, und Göthe hatte ſpäter ſelbſt das Publikum beiläufig zu belehren geſucht, daß ein Werk beendigt ſeyn könne, ohne abgeſchloſſen zu ſeyn *). Auch ſchien man bereits einzuſehen, daß eine Fortſetzung nicht blos einen äußerlichen, ſondern auch einen innerlichen Fortgang, mithin eine Steigerung in der Auffaſſung und Darſtellung der Idee er-

---

*) Göthe's Werke, Thl. 19. S. 312.

heiſchen würde, wenn ſie nicht die matte Wiederholung des Gegebenen und der bloße Reflex des Reflexes, oder das Maaßloſe ſelbſt ſeyn ſollte, welches der Kunſt und aller wahrhaftigen Wirklichkeit fremd iſt. So ſchien die ſcheinbar fragmentariſche Form ſich zu ergänzen *), die Begnadigung des Sünders nicht dem Dichter, ſondern dem höchſten Weſen ſelbſt überlaſſen werden zu müſſen **) und ſonach die Erwartung des zweiten Theils ſich ſelbſt aufzuheben, die Entwicklung des erſten der Philoſophie anheim zu fallen, das Publikum überhaupt aber mit dem erſten Theile abgefunden zu ſeyn, und darauf zurück gewieſen, das Vermißte mehr in dem Vorhandenen, als in dem Künftigen zu ſuchen, als auf einmal der zweite Theil der Tragödie wirklich erſcheint, zwar nicht vom Meiſter ſelbſt, aber von einem, der ſich des Meiſters Schüler nennt, der von Göthe ſelbſt einen Brief in Händen hat, und, dadurch ermuthigt, in der Zueignung an den Dichter des erſten Theils nichts Geringeres verſpricht, als den Fauſt, den Göthe ſelbſt nicht enden wolle, zu vollenden.

---

*) Ludwig Achim von Arnim in der Vorrede S. XVI. zu Wilhelm Müllers Ueberſetzung des D. Fauſtus v. Marlowe. Berlin 1818.

**) Schubarth in der Schrift zur Beurtheilung Göthe's, B. 2. S. 229.

Wir haben kaum erlebt, daß die Pſeudowanderjahre als Fortſetzung der Lehrjahre mit den wahren Wanderjahren zuſammentreffen; wir möchten, durch ſolchen Zufall oder Zuſammenfall verwöhnt, die Wiederholung deſſelben wünſchen; aber dießmal ſehen wir uns vergeblich nach dem ächten zweiten Theile um. Der erſte Theil, als erſter, erheiſcht logiſch einen zweiten, wogegen freilich der zweite weder das logiſche Recht hat, einen dritten zu erheiſchen, noch die Verpflichtung dazu in ſich trägt. In der That ſcheint dieſer zweite Theil auch der letzte zu ſeyn, denn er hat das Ende, das wir am erſten vermißten, nemlich das abſtracte oder allerletzte Ende. Wäre Fauſt in dieſem zweiten Theile blos bis zur Hölle gekommen, ſo ließe ſich wohl, die Trilogie zu Stande zu bringen, und der Triplicität zu Ehren, noch ein dritter machen,

chen, in welchem der Held, damit auch das Letzte zu Tage komme, nachdem er am tiefſten gefallen, ſich wieder erheben, und trotz aller Ewigkeit der Höllenſtrafen am Ende in den Himmel kommen müßte. Dazu hat ohnehin J. M. R. Lenz bereits vor einem halben Jahrhundert nach ſeiner Weiſe und in dem Sinne einer ſeligen Vernichtung ein ſehr beachtungswerthes Fragment geliefert. Aber Schöne hat, um nichts übrig zu laſſen, dieſe beliebte Trilogie zu vernichten für gut befunden, denn hier ſehen wir den Helden der Tragödie nicht blos die Höllenfahrt beſtehn, ſondern aus der Hölle flugs in den Himmel kommen, wo es, nach der allgemeinen Anſicht, keinen Wechſel mehr giebt, wo Mephiſtopheles, der Reitz des irdiſchen Lebens, nur Beſuchsweiſe einſpricht, und wo es folglich auch keine Tragödien mehr geben kann.

Allein es ziemt ſich, nicht mit dem Ende, ſondern mit dem Anfange dieſes zweiten Theils anzufangen. — Zuerſt finden wir Fauſt mit Mephiſtopheles im Walde, jenen im höchſten Eifer über dieſen von wegen des Schelmſtücks mit Gretchen. Mephiſtopheles wird verabſchiedet. Fauſt arbeitet ſich in der Einſamkeit an der Natur empor; bald hört er aus der Ferne das Armenſünder-Glöckchen zu Gretchens Hinrichtung. Unmittelbar darauf finden wir ihn im Wald und Höhle, im Monologe oder vielmehr in fortgeſetzter Zwieſprache mit der Natur, aber auch immer noch im Zwieſpalte. — Wir finden hier jene Umriſſe, welche die Scene des erſten Theils „in Wald und Höhle“ enthält, bis auf die berſtende Rieſenfichte herab, ins Breite ausgemalt. Indeſſen kommt es jetzt mit Fauſt einen Schritt weiter.

Jetzt iſt mir hell des Schöpfers Plan;
Natur zeigt mir des Wirkens Bahn:
Es ſoll der Theil zum Ganzen ſtreben,
Dazu ward jedem hier das Leben.

In dieſen Worten, die Fauſt nur mit halbem Bewußtſeyn ausſpricht, und die ſich an ſeine früheren Aeußerungen anſchließen,

Wie alles ſich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!

vermag er ſelbſt nicht das Verſtändniß zu finden, welches ihm von ſeinem Geſellen befreien könnte, der die Particularität ſelbſt iſt, ein Theil des Theils. Aber er iſt allerdings nahe daran, ſich mit der Natur auszuſöhnen, und, ſeines Pacts vergeſſend, dem ſchönen Augenblicke zuzurufen „Verweile"; da erſcheint ſtörend, wie wir's ſchon gewohnt ſind, der kaum verabſchiedete, aber dennoch unzertrennliche Gefährte, und Fauſt kauft ſich dießmal damit los, daß er — bloß die beiden erſten Sylben jenes verpönten Wortes ausgeſprochen, die letzte aber verſchluckt habe.

Dieſe Entſchuldigung ſcheint Fauſt's unwürdig, oder wenigſtens nur dem Fauſt, den ein beſchränkter Landgeiſtlicher und eine vornehme Frau im Götheſchen gefunden haben, gemäß zu ſeyn; ſie iſt von ſo froſtiger Natur, daß ſie bey den Kritikern Anſtoß finden könnte. Und dennoch iſt gerade in dieſem Widerſpruche zwiſchen Lebensluſt und Lebens-Unluſt, in dieſer Angſt vor dem Tode wie vor dem Leben die ganze Unſeligkeit desjenigen ausgedrückt, welcher die Unangemeſſenheit des Daſeyns zur Idee fühlt, aber nicht begreifen kann, weil er das Unendliche nicht im Endlichen, ſondern außerhalb der Gränzen des Endlichen ſucht, aber nicht findet, folglich deſſen weder dießſeits, noch jenſeits gewiß werden kann. Schon in der alten Sage iſt der Doktor Fauſt durch widerſprechende Empfindungen bald zum Selbſtmorde geneigt, bald davon abgezogen, und wir wiſſen, daß er im erſten Theile der Tragödie ſchon einmal die Schale an den Mund geſetzt, aber nicht geleert hat. An dieſer Unſeligkeit hat der Schalk ſeine Freude, und wie er dort darüber ſpottet, wie er je zuweilen ſeinem eingeteufelten Freunde, wenn ſich dieſer im Widerſpruche mit ſeiner Teufelei der Gottähnlichkeit rühmen möchte, mit ſeiner ironiſchen Kälte beizukommen verſteht, ſo läßt er auch hier die kahle Entſchuldigung des armen Sünders gelten, weil er ihn noch tiefer in dieſe Widerſprüche und in die Sünde herabziehen muß, wenn daraus Hölle oder Himmel hervorgehen und das Mittelleben auf der Erde endlich einmal ſein Ende nehmen ſoll.

Aber unmittelbar nach dieſer zweideutigen Rechtfertigung, kommt unſer Held noch mehr zur Beſinnung, und es geht ihm nunmehr über die Verkehrtheit des Vertrags, den er geſchloſſen hat, ein Licht auf. Der Reue darüber los zu werden, und das einmal Geſchehene nicht zu ändern im Stande, fordert Fauſt neue Betäubung und Zerſtreuung. Sofort finden wir ihn am Rheine in einem Weinberge bei Winzertänzen. Während Mephiſtopheles, der weiland die Studenten in Auerbachs Keller mit einem wunderlichen Mährchen ergötzt hatte, die Winzer, die ſich um ihn verſammeln, mit einem unzüchtigen Liede unterhält, tanzt Fauſt, durch Wein erhitzt, mit der Braut eines jungen Winzers, bis er, nah am Ziele der Verführung, mit dem Bräutigam Händel bekommt, denen Mephiſtopheles durch plötzliches Verſchwinden mit Fauſt auf dem Mantel ein Ende macht.

Auf einem Berge finden wir beide wohlbehalten wieder. Fauſt überſchüttet ſeinen Knecht wegen der ungelegenen Trennung von der blonden Winzerin mit neuen Vorwürfen, aber dieſer weiß dießmal ſeinen Herrn bald zu beſänftigen; er reicht ihm einen Zauberſpiegel. Es wird wohl derſelbe ſeyn, den der Schelm in der Herenküche ſchon gebraucht hat; denn Fauſt ſieht darinn ein weibliches Weſen, welches plötzlich alle ſeine Begierden entzündet, alle ſeine Gedanken bewältigt; und Mephiſtopheles verſpricht, in Italien das Original zu ſtellen. — Iſt doch dieſem Fauſt der ganze Reichthum der Erſcheinung ein lockendes Schauſpiel, aber auch ein Schauſpiel nur, deſſen Original er zu ſuchen unſtät herumgetrieben wird. Jetzt muß ſich Fauſt, der überall zeigt, daß er der Geduld geflucht hat, vorerſt bequemen, zur Erquickung durch Speiſe und Trank, in einem Kloſtergarten bei Mönchen und Nonnen einzuſprechen, deren heimliche Sünden vor allen Dingen belauſcht werden. Hier wird der Leſer mit Fauſt zugleich auf das widrigſte in die ſchlüpfrigſten und unſittlichſten Details initiirt, um — nach Klingers Weiſe — die Welt kennen zu lernen. Während ſich Mephiſtopheles ergötzt, die ſündhaften Begierden der Aebtiſſin zu reitzen und zu beſchönigen, verführt Fauſt in einer Laube, zum einſtweiligen Zeitvertreibe, eine achtzehnjährige Nonne. Ungern erinnert man ſich hierbei der nur äußerlichen, mithin unähnlichen Aehnlichkeit mit der Scene, wo Mephiſtopheles mit Marthen und Fauſt ſich mit Gretchen beſchäftigt; aber es ſoll auch zu Tage gelegt werden, wie der Sünder immer tiefer fällt. Beim Zechen mit Mönchen und Nonnen verſchwinden endlich beide, Qualm und Geſtank auflodernder Schwefelflammen hinter ſich laſſend, von welchen Mönche und Nonnen betäubt werden.

Jetzt fliegt das Paar Italien zu. In der Schweitz wird auf Fauſt's Verlangen Halt gemacht; die raſtloſe Ungeduld, das brennende Verlangen wird unterdrückt, um vorerſt, wenn es möglich wäre, an der Schweitzeriſchen Natur Kraft und Erquickung einzuſaugen. Dies iſt der bewußtloſe Trieb, die vermißte Befriedigung zu erjagen, deren reelle Erreichung gleichwohl, nach dem deutlichen Inhalte des Pacts, dem Teufel, der abſoluten Negation überliefern würde. Wir finden den ruheloſen Wanderer erſt auf dem Gotthardt, dann auf einer Alpenmatte. Von die Natur auf dem Berge und im Thale, von der Frömmigkeit einer Hirtin, deren Gebet er belauſcht, vielfach aufgeregt, von Mephiſtopheles auf gewohnte Weiſe geſtört und an den bevorſtehenden Genuß in Italien erinnert, eilt der Verführte mit ſeinem Verführer durch die Lüfte über die Schweitzerberge hinweg.

Aber ſo ſchnell er eilen mag; die Phantaſie des Dichters führt uns doch noch ſchneller, als jenen der Mantel, an Ort und Stelle, nehmlich nach Venedig, in das Zimmer der Nichte des Dogen, welche, von einem wolluſtigen Traumbilde entzündet, das ihr unſern Fauſt, wie der Spiegel dieſem ſie, vorgezaubert hat, nach Verwirklichung des leeren Traumes brünſtig ſchmachtet. Die ſchöne Nichte heißt Fauſtina, ein Name, der in der Römiſchen Kaiſergeſchichte unter dem fühlenden Geſchlechte ſo verrufen iſt, wie in Deutſchland unter dem ſpekulirenden Geſchlechte Fauſt ſelber, der aber auch hiſtoriſch durch Wieland, wie der männliche poetiſch durch Göthe, Leſſing, Mahler, Müller, und andere, und zuletzt durch Schöne auf das verſchiedenartigſte ſeine Ehrenrettung gefunden hat.

Fauſt, auf dem Markusplatze im Volksgedränge hat für nichts als ſeine Leidenſchaft Sinn; er ſieht das Zauberbild verkörpert am Fenſter, ſie die Traumgeſtalt leibhaftig auf der Straße. Abends finden ſich beide auf einem großen Maskenballe; das iſt wieder Mephiſtopheles Werk. Im Tanze kommt es bald zur Erklärung. Während Mephiſtopheles ein begehrliches Frauenzimmer, als Türkin maskirt, neckt, reizt und bethört, entfernt ſich Fauſt mit Fauſtinen. Beide treten ohne Umſtände in ein einſames Gemach bei Seite, „fern vom Gewühl und Kerzenſchimmer;" und weil wir nicht ſehen dürfen, was unter ihnen weiter vorgeht, ſo werden wir unterdeſſen mit einem Intermezzo unterhalten.

Das Intermezzo heißt der Winternachtstraum oder die beſte Welt, beſtehend aus Charakter-Masken und Sentenzen. Das Masken-Quodlibet zu Venedig ſoll die Schlechtigkeit der Welt verſinnlichen, wie der Walpurgisnachtstraum in den wilden Blocksbergtänzen die Widerſprüche des Menſchenlebens darſtellt. Und ob wohl dieſe Nachbildung von der Art iſt, daß ſie ebenſowohl um viele Bogen hätte vermehrt werden können, — denn wo finden ſolche Nachbildungen ihr Ende? — ſo iſt doch Mephiſtopheles Schalksnatur nicht zu verkennen, welche während der Faſtnachtsſaturnalien den armen Sterblichen zwar äußerlich eine Maske anlegt, aber dafür diejenige, die ſie das ganze Jahr über tragen, auf die Zeit der allgemeinen Luſtbarkeit abzieht, ſo daß ſie, indem ſie ſich unter einander zu täuſchen glauben, ſich grade enttäuſchen, und nie ſich mehr demaskiren, als wenn ſie maskirt zu ſeyn glauben.

Den Morgen darauf finden wir Fauſtina zur Laute ſingen:

> Sonſt war mein Herz
> So froh, ſo leicht ꝛc.

Früher hatte Gretchen am Spinnrade geſungen:

> Meine Ruh' iſt hin,
> Mein Herz iſt ſchwer ꝛc.

Unterdeſſen gehen Fauſt und ſein Geleitsmann am Meere ſpatzieren, und jener beichtet dieſem, halbgezwungen, die gelungene Verführung. Darauf Beſuch beim Dogen. Mephiſtopheles, als Baron von Fuchs, unterhält den Dogen vom deutſchen Reiche und Kaiſer, und von Luther; er verdammt den kühnen Mönch, er preiſet Macchiavelli, von dem man auch nicht weiß, wie er's meint, und ob er lobt oder tadelt; kurz Baron von Fuchs vertheidigt, ſeinem angenommenen Namen Ehre zu machen, mit vielen weitläufigen Worten, ohne daß der Doge von der Ironie des Schelms etwas merkt, die unbeſchränkte Herrſchaft im Weltlichen und Geiſtlichen, während Graf von Fauſt ohne ſolche Weitläuftigkeiten mit Fauſtinen ſich entfernt, — das Meer in ſeiner Pracht zu ſehen.

Abends finden wir Fauſt und Fauſtinen auf dem Zimmer der letztern beiſammen. Nachts wandeln Fauſt und Mephiſtopheles am Meere; Fauſt überzeugt ſich, daß hier und irgends ſeines Bleibens nicht iſt, aber hier ſcheint auch Fauſt's Teufelsleben zu culminiren, oder vielmehr ſein Fall im Nadir zu flehen. Fauſtina, verlaſſen, vergiftet ſich; der Doge ſchnaubt Rache. Unterdeſſen verweilen Herr und Knecht in Modena; der Doctor hat ſich mit den Gelehrten der Univerſität eingelaſſen, denn „der Doctor ſteckt ihm noch im Leibe.“

Eben wollen ſie aufbrechen, als Doctor Pinto erſcheint, den weltberühmten Gelehrten aus Deutſchland kennen zu lernen. Dieſer wird aber, wie weiland der Scholar, von Mephiſtopheles ſtatt Fauſts abgefertigt, wobei ſich der Teufel nach ſeiner Weiſe über die Ausartung der Menſchen, über Moral und Philoſophie, über Matheſis und Rechtswiſſenſchaft, und zuletzt über Medizin mit einigen Seitenhieben vernehmen läßt. D. Pinto iſt der gelehrte Wagner in einer zweiten Auflage. Es iſt hier zu erfahren, daß auch das Seichte ſich nicht ſeicht darſtellen läßt; denn hier ſind jene Züge der Seichtigkeit ſo verwäſſert, daß ſie nicht mehr zu erkennen ſind. Und von Mephiſtopheles hören wir nichts, was er in jener erſten Unterredung mit dem Schüler nicht beſſer und bündiger erzählt hätte.

Erſt zu Rom findet ſich das verbundene Paar wieder, und zwar hinter einander in den Stangen im Vatikan, auf Monte Palatino und Trinita de monti. Die Kunſt iſt das neue Organ, in dem Fauſt lebt, an dem er ſich aufzurichten ſucht. Was Glaube, Wiſſenſchaft und Natur nicht vermocht, was der Glaube durch Chorgeſang und Glockenklang am Oſterfeſte und in der Katechiſation mit Gretchen, was die Wiſſenſchaft beim Studium über den Johanneiſchen Logos, was die äußere Natur erſt an jenem Frühlingsmorgen, dann in Wald und Höhle verſprochen, aber nicht gehalten, wie von fern gezeigt, aber nicht zum handgreiflichen Erfaſſen gegeben hatten, das ſcheint nun die Kunſt zu verſprechen, ohne Wort halten zu können.

„Mich reizt die Kunſt, ſie deutet klar,
Was mir bisher Geheimniß war;
In meinem Haupt jetzt merklich tagt,
Was mir die Wiſſenſchaft verſagt:
Das Band zwiſchen Himmel und Natur,
Die Kunſt zeigt hell mir ſeine Spur.“

Aber es iſt wieder nur die bloße Spur — — — Schauſpiel nur! was ſich zeigt und wieder ſchwindet. Denn mitten in die dithyrambiſchen Ausbrüche ſeines Entzückens über die Kunſtanſchauung ſchreit höhnend die Teufelsſtimme, und Mephiſtopheles läßt ſich jetzt über den Kunſtdünkel der Menſchen grade ſo boshaft als vorher über das aufgeſpreitzte Treiben der Wiſſenſchaft vernehmen. Darauf kommt Fauſt in die Peterskirche zum Hochamte, wo ihm von der einen Seite der böſe, von der andern der gute Geiſt, leibhaftig und geiſterhaftig zumal, zuflüſtern. Es iſt hier ſo gut wie im erſten Theile Dom, Amt, Orgel, Geſang und böſer Geiſt zugegen, es iſt noch vieles zugegeben, die Kirche der Kirchen, ein guter Geiſt, der Pabſt ſelbſt, und dennoch kann das ausführliche Gemählde jenen Umriſſen nicht gegenüber treten, welche der erſte Theil mehr gezeigt als gegeben hat.

Zuletzt begegnen ſich Verführer und Verführter wie zufällig auf der Straße. Fauſt macht ſeinem Geſellen keinen Hehl daraus, daß er damit umgehe, ſich von ihm loszureißen, ob ihm wohl dieſer höhniſchkalt die

Unmöglichkeit vorſtellt, ſich von ſeinem eignen Prinzipe zu trennen. Es liegt in dieſem teufliſchen Weſen, daß es eben ſo wohl recht als unrecht hat.

Bald iſt's Natur, bald Wiſſenſchaft,
Bald iſt's Magie, und bald iſt's Kunſt,
Bald iſt es metaphyſiſcher Dunſt,
An allem übſt du deine Kraft,
Und zwar mit mächtigen Geiſtes Gunſt,
Du ſelbſt wirſt Gott, der alles erzeugt,
Was zwiſchen Himmel und Erde ſteugt.

Aber Fauſt beruft ſich jetzt — — auf dieſelben Genien, denen er bei der erſten Bekanntſchaft mit dem unterirdiſchen Geiſte für immer geflucht hatte.

Unerwartet kommt es freilich, wenn er, ſchon ſo trefflich eingeteufelt, auf einmal mit jenen ſo ſchnöde verſtoßenen Mächten ausgeſöhnt, wie ein rechter Glaubensheld ausruft:

Ich ſeh' der Wahrheit lichte Bahn,
Ich fühle Hoffnung, halte feſt am Glauben,
Du, Teufel, ſollſt mir dieſen Troſt nicht rauben!

Endlich läßt er ſich bereden, nach Neapel zu ziehen. In Neapel finden wir die Reiſegeſellſchaft am Meere ſpatzieren; es wird immer deutlicher, daß Fauſt nicht die Tugend, ſondern den Lohn der Tugend ſucht.

Sprich! Iſt Verdammung mir fortan gewiß?
So ſturz' ich wieder mich in's volle Leben,
Weil mir der Hoffnung letzter Faden riß.

Mephiſtopheles kann und mag die Frage nicht beantworten; ſonſt hätt' er ihn nur auf den Satz, womit Spinoza die Ethik ſchließt, verweiſen können; aber der Teufel iſt und läßt in Zweifel. Höher hebt ſich Fauſt's Herz des Nachts auf dem Veſuv ohnweit des feuerſpeienden Kraters; immer lebendiger wird der Glaube an das, was über uns iſt, aber wenn ihn das ſelige Gefühl der ewigen Macht tröſten will, ſo zerreißt ihn wieder die Unſichtbarkeit derſelben und der vermißte Zuſammenhang mit der Menſchheit. Inneres und Aeußeres iſt im Streite.

Doch du bleibſt ſtumm in deinem Dom!
Das Aeußre der Natur hab' ich erkannt,
Und vieles wurde hell für den Verſtand,
Doch dich, mein Gott, darf ich nur fühlen, glauben, nennen,
Dich ſelbſt ſoll ich hier nie erkennen!
Man nennt mich Gottes Ebenbild,
Und dennoch bleibſt du mir verhüllt!?

So iſt er denn kein Haar breit weiter, als in jenem Geſpräche mit Gretchen über Religion und Chriſtenthum, in welchem der Herr Doctor katechiſirt wurden, aber nicht beſonders beſtanden haben und worüber wir hier nur ſo viel wiederholen möchten, daß der Sinn jenes ergreifenden Geſprächs von den Tadlern, wenn auch einſeitig, doch beſſer als von den Lobpreiſern gefaßt worden iſt. So hat auch Clodius, welcher den Indifferentismus abſtracter Aufklärung darinn findet, den unmittelbaren Sinn des Geſprächs beſſer als den Sinn des Dichters ergriffen, denn ein anderer iſt der Sinn, den der Dichter ſchildert, ein anderer der Sinn, mit dem er über der Dichtung ſchwebt. Irr am Optimismus der Weltſchöpfung fragt jetzt Fauſt den Sohn der Nacht:

— — warum aus dieſem Schacht
Der Lavaſtrom die ſtillen Hütten
Mit ſeiner Gluth muß überſchütten?
Und tödten an der Mutterbruſt
Den Säugling in der Unſchuld Luſt?

Aber Mephiſtopheles iſt nicht gemeint, eine Theodicee zum Beſten zu geben, ſondern er dreht ſeinen Schüler nach alter Weiſe im Kreiſe herum, indem er ihn zuletzt mit der Erinnerung an das Böſe, das aus Menſchenhand kommt, abfertigt, um damit die Verheerungen des Veſuvs zu beſchönigen, die von der Hölle herrühren.

Jetzt erfahren wir nämlich mit Fauſt zugleich, daß ſich die Hölle unter dem Veſuv befindet; und Fauſt bequemt ſich auf Bitten ſeines Begleiters nach einigen leicht beſeitigten Einwürfen zu einer vorläufigen Höllenfahrt.

Es ſey! wie heg' ich länger Zweifel?
Ich bin der Gnade mich bewußt,
Mit dieſem Talisman in meiner Bruſt
Fürcht' ich die Hölle nicht und nicht den Teufel.

Seinen Gaſt in der Hölle zu ergötzen, läßt Mephiſtopheles, der daſelbſt als Sohn des Höllenfürſten begrüßt wird, ob er ſich gleich ſchon in der Hexenküche den Namen Junker Satan als altmodiſch verbeten hat, da der Menſch das Böſe jetzt auf ſich ſelbſt nimmt, — kurz, Junker Satan läßt ein Schauſpiel aufführen, „des Teufels Sieg" betitelt, welches von Adam's und Eva's Verführung durch die Schlange, des Teufels Muhme, handelt, und in Verbindung mit Mephiſtopheles Reflexionen darüber ſeinen Schüler an der Unverträglichkeit des Böſen mit der ewigen Gnade nur noch mehr zu entzweien geeignet iſt. Nicht dem erſten Manne, ſondern dem erſten Weibe ſchildert die Schlange die verhüllte Gottheit als den Neid, der den Menſchen den Genuß des Erkenntnißbaumes verſchränken möchte; und wir ſehen darauf das erſte Menſchenpaar durch ſeine Vermeſſenheit ins Innere der Natur zu dringen, und Gott gleich zu werden, aus dem Paradieſe verſtoßen werden. Das iſt gerade auch Fauſt's Fall; auch ihm erſcheint die Gottheit als das Neidiſche, das ſich abſichtlich verhüllt und ohne Mittheilung im undurchdringlichen Dunkel wohnt, damit der Menſch, das Ebenbild der Gottheit, ſeine Gleichheit mit dieſer nicht erkenne. So wird in dieſem Schauſpiele der Wahlſpruch verkörpert, den Mephiſtopheles jenem Schüler in das Stammbuch geſchrieben hatte. Eritis sicut Deus scientes bonum et malum. Adam erſcheint als der erſte Fauſt;

Eva als die erſte Fauſtine. Auf das Schauſpiel folgt, ganz nach der neueſten Sitte der Oberwelt, ein wollüſtiges Ballet: „Paris Urtheil.“ Und wie ſonſt Satan die ſieben Teufel, ſo verhört hier die Hexenmutter die Hexen, was ſie Uebels gethan. Dann glaubt Fauſt Elfen ein Grab graben und ein holdes weibliches Weſen verſenken zu ſehen; er fragt darnach, erhält aber für jetzt keinen Beſcheid, und bleibt mit uns ungewiß, wozu und für wen die Stätte bereitet wird. So viel erinnern wir uns indeſſen aus dem erſten Theile, daß Fauſt auch auf dem Blocksberge ein blaſſes ſchönes Kind, ſeinem Gretchen ähnlich, von fern ſtehen zu ſehen glaubte; aber von Mephiſtopheles keinen klaren Aufſchluß erhalten konnte. Doch wir kehren ins Höllenreich zurück, wo Fauſt noch zuletzt mit Schauder Beelzebub ſelbſt im Feuerglanze ſehen muß. Außerdem ſtoßen wir in der Hölle auf alte Bekannte aus der Hexenküche und vom Blocksberge; und es iſt dem Mephiſtopheles nicht zu verargen, wenn er bei der zudringlichen Dienſtbarkeit des Servibilis ausruft:

„Wär' er doch immer dort geblieben.“

Auf dem Blocksberge hatte er den dienſtbaren Dilettanten nicht viel beſſer bewillkommt:

Wenn ich euch auf dem Blocksberg finde,
Das find' ich gut, denn da gehört ihr hin.

Beiläufig erfahren wir auch, daß in der Hölle die Schickſalstragödien ſchlecht angeſchrieben ſind. Warum das, was den Menſchen gleichzeitig demüthigt und erhebt, der Hölle nicht angenehm ſeyn kann, erklärt ſich von ſelbſt. Derſelbe Sinn iſt nur auf andere Weiſe ausgedrückt, wenn früher Mephiſtopheles, um die Aufklärung der Oberwelt, welche den Exorzismus ſelbſt exorzirt hat, zu parodiren, den Namen Satan ablehnte. Und wie wir hier abermals in der Unterwelt das Konterfey der Oberwelt antreffen, welcher ebenfalls das Schickſal zu groß, ſo wie ſie für das Schickſal zu klein iſt, um ſich daran im Theater ergötzen zu können, ſo iſt es als Mephiſtopheles Werk anzuſehen, wenn die Apoſtrophe eines Kunſtrichters in der Hölle gegen die Schickſalstragödien zugleich an den anſeligen Streit über die verſchiedenen Richtungen der tragiſchen Literatur unſerer Zeit erinnert, von welchen eine Parthei das Schickſal als bloßes Schickſal, d. i. als ſtarre Objectivität blind gewähren läßt, während die Gegner das Schickſal nicht vertragen können, aber unbewußt daſſelbe als ſtarre Subjectivität in den Leidenſchaften der Menſchen wieder einführen, ohne damit gebeſſert zu ſeyn. In beiden Fällen ſehen wir, beiläufig zu bemerken, den Menſchen im Kampfe, Abſolutes gegen Abſolutes ſtreiten, aber wir ſehen ihn bald in dieſem Kampfe beharren und ſelbſt untergehend gegen das gegenüberſtehende Abſolute ſich behaupten, bald dieſen Kampf und ſich ſelbſt aufgeben, und in völliger Demuth und Ergebung ſeine eigene Nichtigkeit anerkennen; und wenn es nicht zu läugnen iſt, daß auf jeder von dieſen Stufen Befriedigung und Verſöhnung zu erlangen iſt, ſo iſt doch die letzte und höchſte in dieſen Extremen nicht zu erfinden, wenn ſie nicht ſelbſt ſo geſteigert werden, daß ſie ſich berühren und identifiziren.

Von dieſem Abwege zurückkehrend finden wir das Paar, der Hölle entkommen, „unter Spatziergängern aller Art," wie im erſten Theile Fauſt und Wagner vor'm Thore. Es wird eine neue Reiſe über See nach Frankreich beſchloſſen, denn Fauſt will um jeden Preis aus der Nähe der Hölle, und Mephiſtopheles verſchwendet vergebens die alten Verführungskünſte, Fauſt's Leben wird immer angſtvoller und unruhiger.

Auf der See erreicht ſie heftiger Sturm. Fauſt ſieht den Dogen und ſeine Nichte aus der See tauchen, und vernimmt mit uns ihre Klagelieder. Das Schiff iſt dem Untergange nahe; da bekennt Fauſt, daß es in ihm einen Sünder trage, der, das Element zu beſchwichtigen, in die See geſtürzt werden müſſe; aber Mephiſtopheles rettet ſeinen Gefährten im Mantel. Jetzt ſtehen beide im Louvre vor Karl IX. und deſſen Mutter, Katharina von Medicis. Die Bluthochzeit iſt eben vollzogen worden. Mephiſtopheles benimmt ſich wie Baron von Fuchs; Fauſt hingegen lehnt ſich demagogiſch auf. Dafür ſoll er des Todes ſterben, aber Mephiſtopheles rettet ihn abermals.

Im offenen Felde laſſen ſie ſich nieder, aber noch ſind ſie auf franzöſiſchem Boden. Fauſt verlangt nach Deutſchland zurück. Dort ſieht er Gretchens Schädel auf dem Rabenſteine; er iſt nicht weiter zu bringen, er verweilt zum erſtenmale, ohne daß es ihn wegtreibt. Die lange raſtloſe Wanderſchaft iſt geſchloſſen. Dem Teufel iſt nicht daran gelegen, wir wiſſen ſchon, daß er für einen Leichnam nicht zu Hauſe iſt, und daß mit ſeiner Knechtſchaft auf Erden grade ſeine Herrſchaft aufhört. Darum hätte er ſeinen Auserwählten gern erſt noch ſtrafwürdiger gemacht. Auch wird es ſich gleich zeigen, daß Mephiſtopheles erſt noch den Herrn der himmliſchen Heerſchaaren zu hören hat; ob dieſer ſeinen Schützling zu ſich nehmen, oder als zu tief gefallen verſtoßen will. Genug Fauſt verweilt und ſtirbt, und Satan, ſeiner Beute gewiß zu werden, fährt mit ihm in den Abgrund.

Aber jetzt eröffnet ſich der Epilog im

Himmel mit Lobgeſängen der Engel. Mephiſtopheles tritt ein, dem Herrn Rechenſchaft über Fauſt abzulegen, und dieſen anzuklagen. Allein der Herr hat Fauſt's Reue und Glauben vernommen, und dem rückkehrenden Sünder, um ſeines Sohnes willen, verziehen. Mephiſtopheles ſelbſt erhält den Befehl, den Begnadigten aus der Hölle, wo er ſchon untergebracht iſt, in den Himmel einzuführen. Und ſo wird Satan auch zu dieſer Stätte Fauſt's Geleitsmann. Dieſe Einführung iſt freilich nicht ſchmeichelhaft; aber was ſollte wohl aus Fauſt werden, wenn ihm das unzertrennliche Prinzip, das, durch die Verneinung „reitzt und wirkt und ſchafft," auf einmal entzogen würde? Und wenn es dem Schalk einmal vergönnt iſt, ſelbſt im Himmel zu erſcheinen, ſo iſt überhaupt zu erwarten, daß er daſelbſt wenigſtens von Zeit zu Zeit ſeinen alten Freund beſuchen wird.

Den Schluß des Epilogs macht der Geſang der drei Engel mit dieſen Worten:

Seht dort, Fauſt's Seele tritt ſchon ein,
Aus Erdenquaal und Feuerpein

Die Liebe unſers Herrn iſt reich
Und ſeine Gnade ſegenreich.
Dein Name ſey gebenedeit
Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

So haben wir denn unſern Fauſt Schritt vor Schritt über die Erde durch die Hölle bis in den Himmel begleitet. Dort müſſen wir ihn aber verlaſſen, und — mit Mephiſtopheles einſtweilen abtreten. Sehen wir dagegen auf die durchlaufene Bahn zurück, ſo finden wir darinn allerdings zwar nicht die weitere Entwickelung, aber die handgreifliche Realiſirung deſſen, was im erſten Theile der Herr im Prologe angekündigt hatte, wenn er zu Mephiſtopheles einmal ſagt:

So lang er auf der Erde lebt,
So lange ſey dir's nicht verboten.
Es irrt der Menſch, ſo lang er ſtrebt.

und das anderemal:

Und ſteh beſchämt, wenn Du bekennen mußt:
Ein guter Menſch, in ſeinem dunkeln Drange
Iſt ſich des rechten Weges wohl bewußt.

Dieſe Beſchämung iſt zuletzt, ſo weit ſie an dem Schelm haftet, wirklich vollzogen worden; aber da die Tragödie mit ihrem erſten Theile, wo nicht im obigen Sinne abgeſchloſſen, doch wirklich geendigt iſt, ſo hat es kaum fehlen können, daß wir keinen wahrhaften Fortgang, keine innere Steigerung der Dichtung finden, ſondern nur die Ausdehnung, Ausbreitung und Wiederholung des Gegebenen, oder das, was der erſte Theil ſchweigend ſchon vernehmlich geſagt hat. Darum begegnen uns auch nach einander alle Erſcheinungen des erſten Theils in einer zweiten Auflage wieder, und wenn die zarten Umriſſe hier und da völlig ausgemalt worden ſind, ſo haben ſie dadurch zum wenigſten nicht gewonnen.

Daß wir in dieſem zweiten Theile den erſten Theil nach allen Einzelnheiten äußerlich wieder finden, beweiſet der Auszug, den wir mitgetheilt haben. Wir fügen indeſſen noch einige Belege ſtatt vieler hinzu, nach welchen dieſe Wiederholungen abſichtlich zu ſeyn ſcheinen.

Sein eigentliches Weſen zu ſchildern, ſagt Mephiſtopheles bei Göthe S. 67.

Ich bin der Geiſt, der ſtets verneint,
Und das mit Recht: denn alles was entſteht,

Iſt werth, daß es zu Grunde geht;
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde.
So iſt denn alles was ihr Sünde,
Zerſtörung, kurz, das Böſe nennt,
Mein eigentliches Element.

bei Schöne S. 227.

Da kommſt du recht in meine Sphäre!
Daß ewig die Natur gebähre,
Iſt aus Erfahrung dir bekannt.
So viel der Teufel auch mag zerſtören,
Sucht ſich unendlich doch zu mehren,
Was hier wird Menſch und Thier genannt ꝛc.

bei Göthe heißt es S. 167.

Es lebe wer ſich tapfer hält!
Du biſt doch ſonſt ſo ziemlich eingeteufelt.
Nichts abgeſchmakters find' ich auf der Welt,
Als einen Teufel, der verzweifelt.

und im Walpurgis=Nachtstraume S. 218.

Auf Teufel reimt der Zweifel nur.

Bei Schöne S. 361 (vergl. 95) ſagt Fauſt:

Und ewig wahr bleibt's, daß der Zweifel
Verwandt iſt mit der Höll' und mit dem Teufel.

M.

Das ſcheint mir blos des Reimes wegen.

F.

Verruchter, ſey nicht mehr verwegen.

Um ſeinen Gefährten vom Denken abzuhalten, ſchildert Mephiſtopheles die todten Abſtractionen des Gedankens, in welchen Fauſt ſchon untergegangen iſt, in aller ihrer Armuth, als das letzte Reſultat der Speculation, ſtatt daß deren eigenſtes Weſen grade in der Auflöſung dieſer Abſtractionen, und in dem konkreten Reichthume des lebendigen Gedankens beſteht, wozu Fauſt ohnehin den Weg nicht finden kann. In dieſem Sinne ſagt Mephiſtopheles bei Göthe S. 87.

Ich ſag' es dir: ein Kerl, der ſpeculirt,
Iſt wie ein Thier, auf dürrer Halde,
Von einem böſen Geiſt im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt ſchöne grüne Weide.

Bei Schöne S. 261. (vergl. 90. 216.)

Denn ſolch ein Menſch, der ſpeculirt,
Wird nie von Wahrheit überführt.
Dünkt über alles ſich erhaben,
Will in jedem Quark die Naſe haben,
Und wenn man's am Ende beſieht,
Mit Seifenblaſen er von dannen zieht.

Bei Göthe ſagt Fauſt S. 80.

„Das Drüben kann mich wenig kümmern.“

Bei Schöne S. 259.

„Das Drüben liegt im Reich der Träume.“

Wenn bei Göthe „die Gewandten“ ſagen:

Auf den Füßen geht's nicht mehr,
So geht es auf den Köpfen.

ſo ſagt hier die luſtige Perſon:

Wer nicht will auf Füßen gehn,
Geh' auf beiden Händen.

Ueberhaupt möchte der Winternachtstraum jenem Frühlingsnachtstraume ungefähr eben ſo entgegen ſtehen, wie die geheitzte Winterluft der erwärmten Frühlingsluft. Im Walpurgisnachtstraume gefällt ſich Mephiſtopheles, die im Gefühle und Glauben wie im Denken und Wiſſen ſich hervorthuende Verkehrtheit aufzuſtellen, indem er daran, daß ſich der Irrthum ſowohl auf der einen, als auf der kontradictoriſch entgegengeſetzten Seite, mithin überall demaskirt, die Unvermeidlichkeit, Allgemeinheit und Alleinherrſchaft des Irrthums und der Täuſchung, ſo wie an dem unläugbaren Daſeyn des Irrthums die Nichteriſtenz der geſuchten, ja geforderten abſoluten Wahrheit zu veranſchaulichen verſucht. Denn wie ſollte es gedenkbar ſeyn, daß die Wahrheit und der Irrthum zugleich abſolute Gültigkeit haben, da es ſich ſelbſt widerſpricht, daß zwei Abſoluta abſolut nebeneinander beſtehen? dennoch kann es der Schalk nicht ganz verbergen, daß die Wahrheit grade in dieſer ſich widerſprechenden Mannichfaltigkeit des Irrthums, wie das Licht im Dunkel ſich eben ſo wohl offenbart als verbirgt, wenn es auch unter dieſen verſchiedenartigſten Masken ſich ſelbſt verkennt, und in dem entgegengeſetzten ſich ſelbſt verfolgt.

Auf gleiche Weiſe iſt es Mephiſtopheles Werk, wenn im Winternachtstraume an einem Quodlibet ſelbſtſüchtiger unter den Larven getroſt ſich entlarvender Grundſätze die in Geſinnung und Handlung hervortretende Verkehrtheit, an der alle Verſuche einer Theodizee ſcheitern, ganz ungeſcheut ſich entwickelt, und wenn eben aus dieſem unläugbaren Daſeyn des Böſen, und deſſen Unverträglichkeit mit dem geträumten, ja poſtulirten Optimismus, die Nichtexiſtenz und Unmöglichkeit des letztern ſchlußgerecht gefolgert wird, indem hier jede Einzelnheit, ſtatt daß Alles ſich zum Ganzen weben, und eins im andern wirken ſollte, in abgeſchloſſener Partikularität nur für ſich leben will.

Unter den Perſonalien des Winternachtstraums zeigen ſich zuerſt Pierrot, Pantalon, Arlekin, Kolumbine und die luſtige Perſon. Kolumbinens Naivetät läßt in der That nichts zu wünſchen übrig; ſie ſcheint die junge Schöne zu ſeyn, mit welcher Fauſt auf dem Blocksberge getanzt hatte.

Darauf folgen bunt durcheinander Künſtler, Lieferant, Philoſoph, Fataliſt, Theologe, Marktſchreier, Magnetiſeur, ein aufgeklärter Jude, ein Enthuſiaſt und ein Eſel, zuletzt der Schauſpieldirektor, welcher mit den Worten ſchließt:

> Geht mit euerm Trauerſpiel!
> Hier ſpielen Hund und Affen.
> Denken darf das Volk nicht viel,
> Drum ſoll es geiſtlos gaffen.

In den zuerſt auftretenden Perſonen der komiſchen Pantomime, welche das Leben ſeiner Täuſchungen und Mißverſtändniſſe zu überführen beſtimmt ſind, ſcheint die Auflöſung dieſer böſen Welt enthalten zu ſeyn, wie im Walpurgisnachtstraume in der Wiedervereinieinigung der getrennten Gatten, welche grade die höchſte Entzweiung wieder zu einander führt, die Auflöſung jener Widerſprüche ſich kund giebt, die zu Oberon's und Titania's goldner Hochzeit nur noch als Schatten und Träume, als Reminiſcenzen der Vergangenheit aus dem Hintergrunde herüber ſchimmern.

Das letzte Reſultat dieſer Tragödie iſt nach allem dieſen der unverſehrte äußerliche Sinn der alten Sage. Fauſt iſt durch den Verluſt des von ihm verfluchten Glaubens unſelig geworden; er wird durch die Rückkehr zu dieſem Glauben wieder ſelig. Aber iſt es wirklich die organiſche Wiedergeburt des Glaubens, der lebendig macht, oder iſt es nur die mechaniſche Wiederaufnehmung eines Nothbehelfs, weil es mit dem Genuſſe, mit der Natur und Kunſt ſo wenig als mit der Wiſſenſchaft und Spekulation gelingen wollte? Wenigſtens iſt Fauſt bis zuletzt zwiſchen Glauben und Zweifel getheilt, und hiermit iſt mindeſtens der buchſtäbliche Sinn der erſten Ankündigung:

Es irrt der Menſch, ſo lang' er ſtrebt.

genugſam ausgedrückt. So viel iſt klar, daß es die Wiſſenſchaft nicht ſeyn kann, welche in dieſem Gedichte allein oder mit dem Glauben vereint den Triumph feiert. Wie ſich Fauſt vom Glauben, der innern und urſprünglichen Natur des Menſchen, zur Wiſſenſchaft, als deren Gegentheil, gewendet hatte, ſo hatte er ſich gleich zu Anfange des erſten Theils der Tragödie, von der Wiſſenſchaft unmittelbar zur äußern Natur geflüchtet, aber in dieſer Unmittelbarkeit war dieſe eben ſo unverſtändlich als jene. Aus der Natur war er in die Welt der Kunſt gerathen, aber ſelbſt die Kunſt wird blos ein Mittel zur Beſſerung, ein Stimulus mehr, um den verlornen Glauben wieder zu finden. Ueberhaupt gilt von Fauſt's italieniſcher Reiſe das, was im Walpurgis-Nachtstraume der nordiſche Künſtler ſagt:

Was ich ergreife, das iſt heut
Fürwahr nur ſkizzenweiſe;
Doch ich bereite mich bei Zeit
Zur italieniſchen Reiſe.

Die Kunſtbegeiſterung endet wie ein Taumel, der Taumel zieht vorüber als ein ſchaler Dilettantismus, der an allem naſcht und koſtet, an heidniſchen und chriſtlichen Kunſtwerken ſeine Freude bezeigt, aber nirgends ganz iſt, ſondern überall in unbeſtimmte und allgemeine Ausdrücke zerfährt. Es iſt derſelbe Dilettantismus, ſonſt Steckenpferd genannt, der im erſten Theile der Tragödie auf das kurzweiligſte verſpottet wird. So wendet ſich denn Fauſt bald genug von der Kunſt abermals zur Natur, und es ſcheint, als wenn jene, ob ſie gleich nicht ein einziges beſtimmtes Bild in Fauſt's Seele zurückgelaſſen hat, der Schlüſſel zu dieſer ſeyn ſollte. Mit dieſer hat es auch Fauſt wirklich bis zuletzt zu thun, während der Kunſtdilettantismus vorübergezogen iſt.

Es könnte auffallen, daß es die Natur iſt, an welcher ſich Fauſt wieder emporrichtet, und zurecht findet, denn an ihr war er grade geſcheitert, indem er in ihr Innerſtes und Unterſtes zu dringen ſich vermaß. Aber es iſt allerdings die Natur, die ihn jetzt über ſich hinaus weißt, in das praktiſche Gebiet, wie ſie ihn vorher in ſich und unter ſich in die Theorie geführt hatte. Zur Verſtändigung kommt es freilich nicht, und es iſt zu verwundern, wie ſich dieſer Schöneſche Fauſt das Aeußere der Natur erkannt zu haben rühmen kann, da dieſes nothwendig ſo lange ein Räthſel bleiben muß, als das Innere verſchloſſen bleibt. Hier iſt es eben, wo der Verfaſſer des zweiten Theils dem Verfaſſer des erſten Theils, der ſich noch kürzlich im vierten Hefte zur Naturwiſſenſchaft in einem heitern Reimſtücke über dieſen Punkt gegen Haller und Kant auf das klarſte und anmuthigſte enthüllt hat, nicht gefolgt zu ſeyn ſcheint. Und wenn daher der zweite Theil der Tragödie auch wirklich alles aus einander geſetzt hätte, was der erſte ſchon enthält, ſo iſt doch die Hauptſache, nehmlich der gordiſche Knoten, den der erſte Theil geſchlungen hat, im zweiten unaufgelöſet geblieben. Hierunter verſtehen wir nichts anders, als den berühmten Monolog des Mephiſtopheles, wo der Lügengeiſt einmal die Wahrheit ſagt, indem er wohlweislich hinter Fauſt's Rücken ſeinen Reſpect vor Vernunft und Wiſſenſchaft ſich ſelbſt nicht verhehlen kann, ſo deſpectirlich er auch davon in Fauſt's und des Scholaren Gegenwart zu ſprechen weiß.

Verachte nur Vernunft und Wiſſenſchaft,
Des Menſchen allerhöchſte Kraft, —
So hab' ich dich ſchon unbedingt.

Unſer Dichter läßt den Teufel auch in dieſem Punkte unrecht behalten, und er ſcheint nicht daran gedacht zu haben, daß dieſes grade derjenige Punkt iſt, wo der Teufel wider Willen Recht behält. Wirklich bleibt es in dieſer Tragödie durchgängig bei derſelben Verachtung, ja es kommt zu gänzlicher Vergeſſenheit der Wiſſenſchaft, ob es ſchon grade die Verachtung der Wiſſenſchaft iſt, welche der Teufel gleich anfänglich als den graden Weg zur Hölle bezeichnet hatte, wie bei Shakesſpeare der Narr, der die Wahrheit ſagt, im beſten Einverſtändniſſe mit dem Tollen, der ihm Recht giebt, die Hölle mit der Unwiſſenheit identifizirt, weil beide die Finſterniß ſelbſt ſind.

Am Ende wird indeſſen dieſer Knoten zerhauen, indem der Herr ſelbſt ſagt:

Wo der geſchaffnen Geiſter Wiſſen endet,
Da ſey ihr Herz zum Glauben ſtets gewendet.

Somit bleibt Wiſſen und Glauben, Vernunft und Gefühl in demſelben abſtracten Unterſchiede einander gegenüber ſtehen, an welchem Fauſt grade geſcheitert iſt. Die Tilgung dieſes unſeligen Gegenſatzes iſt nirgends angedeutet, noch weniger zur Anſchauung gebracht, daher auch die innerliche und letzte Verſöhnung fehlt; denn die Gottheit wird ſelbſt nicht gerechtfertigt, vielmehr bleibt der Vorwurf ſtehen, den ihr die Schlange im Paradieſe gemacht hatte, als verhülle ſie die Erkenntniß aus Neid.

Es iſt damit nicht abgemacht, daß der Herr ſagt:

„Doch wollt ich ihn nicht gleich zum Lichte ziehen“

Die rohe Naturanſicht: παν ϑειον Φϑονερον, in welcher Fauſt gleich dem erſten Aeltern-Paar untergegangen iſt, wird mit einem Machtſpruche abgewieſen, ſtatt daß derer Nothwendigkeit und Richtigkeit ſich an ihr ſelbſt entwickeln ſollte.

Aber wenn dieſer Punkt, als der Schwerpunkt der ſtrengen Wiſſenſchaft, als die letzte Aufgabe und Bedingung der Philoſophie ſelbſt — der alte Stein der Weiſen und das Thema der Phänomenologie des Geiſtes — — poetiſcher Geſtaltung und anſchaulicher Entwicklung ſo leicht ſich nicht fügen wollte, ſo iſt die zweite Frage: — in welcher freilich nur die erſte erneuert wird — ob und wie die Wette, welche im erſten Theile geſchloſſen wurde, im zweiten gewonnen wird, und wie die Dialektik jenes Vertrags, den Fauſt mit Mephiſtopheles abſchließt, nach ſeiner ſcheinbaren Verkehrtheit und innerſten Nothwendigkeit ausgeführt worden iſt?

Im erſten Theile ſind zwei Wetten zu unterſcheiden. Die erſte iſt die, welche Mephiſtopheles mit dem Herrn einzugehen ſich vermißt. Dieſe betrifft nicht das Erdenleben, ſondern deſſen Reſultat; ſie iſt, wie wir geſehen haben. und wie ſich erwarten ließ, von Mephiſtopheles verloren werden, denn Fauſt hat zwar dem Glauben geflucht, aber der Glaube iſt ihm dennoch geblieben, als ſeine innere und unzertrennliche Natur, von der er ſich ſo wenig als von der ihr entgegenſtehenden verneinenden Natur befreien kann. Was konnten ihm auch die Rhein- und Schweitzerberge, der Maskenball und Winternachtstraum anhaben, wenn er die Hexenküche in der Tiefe und den Blocksberg in der Höhe ſammt dem Walpurgis-Nachtstraume überſtanden hat, ohne ſich und ſein Gewiſſen zu verlieren?

Aber die andere Wette betrifft zunächſt Fauſt's Erdenleben, denn Mephiſtopheles hat ſelbſt geſtanden, daß er für einen Leichnam nicht zu Hauſe iſt, aber ſie verweiſet zugleich auf ein Jenſeits, denn auf dieſes iſt dem Mephiſtopheles Lohn ausgeſetzt:

> Wenn wir uns droben wieder finden,
> So ſollſt du mir das Gleiche thun;

und hier entſteht eben die Frage: ob und von wem ſie gewonnen wird. Die Wette ſcheint von Haus aus von der Art zu ſeyn, daß ſie kein Theil gewinnen kann, ohne zu verlieren.

Fauſt verſchreibt ſich dem Teufel für den Fall, daß er je ſich befriedigt fühlen könnte. Folglich findet er entweder den Frieden, und dann iſt er nach der Wette der Hölle verfallen; oder er findet ihn nicht, und dann iſt er auch ohne Verſchreibung unſelig und verdammt. „Und hätt' er ſich auch nicht dem Teufel übergeben, er müßte doch zu Grunde gehen!“ — Auf der andern Seite ſcheint ſich aber auch Satan betrogen zu haben; denn wenn Fauſt den Frieden nicht findet, ſo muß jener ewig als Knecht dienen; Fauſt ſelbſt würde gleich dem ewigen Juden unſtät und fluchbeladen herumirren, und dieſem Ruhloſen müßte ewig willenlos der Diener folgen. Fände hingegen Fauſt den Frieden, ſo würde Mephiſtopheles die Herrſchaft über einen Menſchen erlangen, der ſo wenig zu beherrſchen iſt, wie weiland Epictet, an deſſen Seelenruhe' alle Tyrannei eines Domitian ſcheiterte, alle Mißhandlung eines Erarapdites ihren Zweck verlor, ja zum Aerger des Herrn ausſchlug, der, wie Mephiſtopheles ſelbſt, Sclav geweſen war und, frei gelaſſen, den rohen Uebermuth eines Emporkömmlings nicht verläugnen konnte. Ueberhaupt fragt es ſich, was unter dieſer Befriedigung zu verſtehen ſey. Dieſe Befriedigung müßte entweder reell ſeyn, in dem Sinn, daß ſie zu faſſen und feſt zu halten iſt, oder ideell, in dem Sinne, daß ſie mit Händen nicht zu greifen oder feſt zu halten iſt. Aber was reell befriedigt iſt, das iſt vollendet, was vollendet iſt, das iſt nicht mehr, oder es wird eben durch ſein Gegentheil, den verneinenden Geiſt, erhalten und gerettet, ſo daß die Wette durch den Verluſt gewonnen wird. Mit Erreichung der Befriedigung in der Idee würde aber das Reich der Gnade eintreten, ſomit diejenige Sphäre, für welche das Recht der zweiten Wette galt, nicht ſowohl aufhören, als in die Sphäre, in welcher die Wette mit dem Herrn ihre Gültigkeit behauptet, übergegangen, damit identifizirt werden.

Fragen wir jetzt, ob Fauſt irgendwo ſich beruhigt gefunden, und beharrt habe, ſo iſt die Antwort ſchnell zur Hand: Er beharrt, aber erſt im Tode. Fragen wir weiter, was daraus folge, ſo zögert die Antwort. Inſofern Fauſt wirklich beharrt, und im Glauben Frieden findet, inſofern hat er nach dem Buchſtaben die Wette verloren; aber durch dieſen Verluſt hat er ſie in der That gewonnen, denn eben weil er endlich zu beharren vermag, weil er im Glauben Ruhe gefunden, eben darum kann ihm der Teufel nichts anhaben, und wenn dieſer wirklich Herr geworden iſt, ſo gereicht die Gewalt des Teufels der Feſtigkeit des ſiegreichen Glaubens nur noch mehr zum Ruhme; aber Mephiſtopheles iſt wirklich nicht Herr geworden, er wär' es nur geworden, wenn der Tod nicht dazwiſchen getreten. Inſofern aber Fauſt erſt im Tode, mithin unfreiwillig beharret, inſofern hätte er freilich die Wette buchſtäblich gewonnen; dieſer Gewinn würde aber eigentlich der Verluſt der Wette ſeyn, denn Fauſt würde nun auch jenſeits nicht zur Ruhe kommen, auch jenſeits neuem Werden entgegengeben, und von dem verneinenden Geiſte, der ihn auch wirklich in den Himmel eingeführt hat, auch jenſeits ſich nicht zu trennen vermögen. Dagegen bleibt aber auch Fauſt Herr, und es hängt nur von ihm ab, das verneinende Prinzip ſich unterwürfig zu machen; ja es ſteht zu erwarten, daß Mephiſtopheles, nachdem er ſich ſchon zum Geleite nach dem Himmel hat verſtehen müſſen, mit der Zeit immer dienſtbarer werden wird. Mephiſtopheles kann aber auch ſeinerſeits dagegen nichts einwenden; er muß ſich vielmehr für ſeinen Theil mit ſeiner Schadenfreude dießſeits begnügen. Darauf hatte er ohnehin in jenem Prologe ſeine Wünſche beſchränkt, ſo wie er denn in der Unterredung mit Fauſt zwar ſeinen Lohn auf Jenſeits ausſetzt, aber eben nicht darauf rechnet, indem man es ſeinen Ausdrücken deutlich anſieht, daß er ſich von Jenſeits nicht viel verſpricht. Somit ſcheinen beide Theile zu ihrer Zufriedenheit abgefunden zu ſeyn. Wenn es aber dennoch zum Prozeſſe kommen ſollte, ſo würde Fauſt, dafern er bei dem buchſtäblichen Gewinne der Wette von ſeiner Seite zu kurz zu kommen glaubt, mit gutem Grunde dagegen einwenden können, daß er ſich mit der Nothwendigkeit zu ſterben ausgeglichen habe, und ſein Wille mit der Nothwendigkeit einverſtanden geweſen ſey; aber er mag die Wette buchſtäblich gewinnen oder verlieren, ſo hat er ſie eigentlich nur dann gewonnen, wenn er ſie begreift. Begreift er ſie erſt, ſo wird er ſich alsbald mit dem verneinenden Geiſt von Grund aus verſtändigen und ausſöhnen. Wenn dann beide Theile auf das abſtracte Recht verzichten wollen, ſo wird bald ſtatt des erſten mit Blut unterzeichneten Vertrags ohne alle Klauſuln und Kautelen ein Vergleich zu Stande kommen, in dem Mephiſtopheles ſeinem Gefährten die Beruhigung des Geiſtes in der Idee des wandelloſen Seyns einräumt, Fauſt hingegen die Unruhe des wandelbaren Werdens zur Realiſirung der Idee als nothwendig anerkennt, und ſomit beide Theile die Realität des Glaubens und des Wiſſens ſich gegenſeitig zugeſtehen, folglich ebenſowohl Friede ſchließen, als ſich gegenſeitig neuen Krieg erklären.

Die endliche Ruh wird nur verſpürt,
Sobald der Pol den Pol berührt.

Drum danket Gott, ihr Söhne der Zeit,
Daß er die Pole für ewig entzweit.

Und was iſt ſonach die Wette des Erdenſohns mit dem verneinenden Prinzipe anders, als der Urvertrag, den der Menſch als ein Doppelweſen mit ſich ſelbſt und ſeiner Natur abſchließt, indem das Weſen und das Seyn ſelbſt nicht ſeyn kann, ohne zu werden, und nicht werden kann, ohne ſtets zu enden? Was ſich ſetzt, beſtimmt ſich auch; die Beſtimmung iſt aber Verneinung; determinatio est negatio. Um ſich zu äußern, muß ſich das Seyn verläugnen; um ſich in der Erſcheinung zu offenbaren, muß es ſich dahinter verbergen; darum entſpricht die Erſcheinung dem Weſen nicht, und daraus entſteht jener Kampf, in welchem Fauſt, als das allgemeine Individuum der Menſchheit, ſich ſelber ſucht und ſich ſelber flieht, und ſich nie ſelbſt gefallen mag. Die Unſeligkeit liegt aber darinn, daß ſich das Weſen oder das Ideal von der Aeußerung oder dem Realen getrennt hat, und eins dem andern — die Bejahung der Verneinung — in abſtracter und unwirklicher Selbſtſtändigkeit feindlich gegenübertritt. Die Verkehrtheit der Wette iſt darinn enthalten und aufgelöſet, daß der Friede als abſtracter Gedanke gefaßt, und in abſtracter Wirklichkeit als ein ſtehender Artikel geſucht wird. Suchten wir nicht ſelbſt, wie Fauſt, ein handfeſtes Ziel und verwechſelten wir nicht ſelbſt, wie Fauſt, den Frieden mit dem Faulbette, ſo würden wir im erſten Theil der Tragödie das Ende und den Frieden nicht verkennen oder vermiſſen können. —

Zu einem zweiten Theile jener Tragödie von Fauſt, die ſchon mit ihrem erſten Theile abgeſchloſſen iſt, gäbe es daher keinen anderen Inhalt, als die Dialektik jenes Vertrags, und des Prozeſſes, der ſich über dem Gewinn und Verluſt der Wette entſpinnen und Inſtanzenweiſe fortſetzen müßte, und woran ſich die quaestio facti und quaestio juris und ſomit das abſtracte Recht ſo lange zu entwickeln hätte, bis das konkrete Recht hinlänglich angedeutet wäre. — Doch es ſey für diesmal genug, dieſen Punkt wenigſtens angedeutet zu haben; unſer zweiter Theil hat ſich ohnehin auf dieſe tiefe Bedeutung jenes Vertrags und deren Entwicklung nicht eingelaſſen. Es iſt indeſſen doch ſo viel gegeben, daß Fauſt, indem er, aber erſt im Tode, beharrt, die Wette eben ſowohl verloren als gewonnen hat. Satan iſt aber inſofern der Ueberwundene, als der Herr Recht behält, aber daß ſich der Herr in dieſem Epiloge in ſeiner Wahrheit offenbart habe, iſt nicht zu behaupten, ob er gleich an ſeines Sohnes Menſchwerdung erinnert. Vielmehr iſt eine ſolche Erlöſung, wie ſie hier der Dichter ſtatt Gottes dem Sünder zu Theil werden läßt, als eine Unſittlichkeit anzuſehen, wie denn Schubarth jede Begnadigung Fauſt's für unſittlich erklärt hat, und nach ſeiner Anſicht auf ſeinem Standpunkte erklären mußte.

Zum Schluſſe wäre noch zu bemerken: daß Göthe, dem dieſe Dichtung zugeeignet iſt, nach den vorausgeſchickten Verſen, das Bemühen des Dichters zu ſchätzen, Veranlaſſung genommen hat; und es ſpricht ſich darinn dieſelbe Milde aus, welche Schubarth erfahren hat, und welche mit der muthwilligen Xenien-Laune, die zu ſeiner Zeit Schink erfahren hat, in demſelben Verhältniſſe ſtehen möchte, wie das Alter mit der Jugend. Aber ſollte Göthe auch das Bemühen des jungen Dichters um jene einzelne matte Unſittlichkeiten, welche in der Scene mit den Winzern, und im Kloſtergarten hauptſächlich ſich hervorthun, geſchätzt und gebilligt haben, während er neuerlichſt die Byronſchen Unſittlichkeiten des Don Juan zugleich mit den Zeitungen des Tages zu rügen Veranlaſſung genommen hat? Wenigſtens ſind die Byronſchen Unſittlichkeiten von der Art, daß ſie nicht allein das Gepräge kräftiger Eigenthümlichkeit tragen, ſondern auch durch die Wehmuth, womit der ſeiner bodenloſen Unſeligkeit ſich ſelbſt bewußte Geiſt des unglücklichen in ſeinen Helden, Juan und Monford, ſich ſelbſt darſtellenden Dichters unwiderſtehlich ergreift, ihr Gift verlieren und ihr Gegentheil werden.

Einleitung

zum

Anhange von dem ewigen Juden.

Erſt indem das Bewußtſeyn die Erfahrung gemacht hat, daß das Grab ſeines wirklichen unwandelbaren Weſens keine Wirklichkeit hat, daß die verſchwundene Einzelnheit als verſchwundene nicht die wahre Einzelnheit iſt, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzuſuchen, oder als verſchwundene feſtzuhalten aufgeben, und erſt hierdurch iſt es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte, oder als allgemeine zu finden.

Ich erinnere mich, in ſehr treffenden Ausdrücken, die ich, wenn ſie mir nicht entfallen wären, lieber als die meinigen ſprechen laſſen möchte, irgendwo geleſen, aber mehr als einmal, ohne Leſen, tief gefühlt zu haben, daß oft irgend eine neue Einrichtung in unſern vier Pfählen, eine Verſchönerung der äußern Verhältniſſe des Lebens, die Vermehrung des innern und äußern Reichthums, ſelbſt das Unbedeutende, wie es in der Zeit erſcheint, je weiter es in die entferntere Zukunft eingreift, und je mehr es für die Dauer auf lange Zeit berechnet iſt, um ſo gewaltſamer mit Einem Schlage an die Nichtigkeit aller Erſcheinung und des Lebens ſelbſt, an das Unverhältnißmäßige großer Anſtalten zu der Kürze der Lebensdauer erinnert. In ſolchen Augenblicken erſcheint uns die ganze Weltanſtalt als verkehrt. Große Mittel zu einem

Zwecke, der ſich in Nichts verflüchtigt! Alle Anſtalten ſcheinen nicht der Mühe werth und völlig zweck- und bedeutungslos zu ſeyn; denn unwillkührlich und unwiderſtehlich dringt ſich die troſtloſe Anſicht als Wahrheit auf, daß mitten unter lauter Einrichtungen und Vorbereitungen zum Leben das Leben ſelbſt abläuft. Dieſes iſt der Schleier der Schwermuth, der ſich über alles Leben ausbreitet. —

Die Freude des Vaters über ſein neugebornes Kind trübt der Gedanke, daß es zum Sterben geboren iſt, es ſey früh oder ſpät. — Ein Knabe fragte den Vater, warum er für den kurzen Aufenthalt auf der Erde franzöſiſch lernen müßte, oder ob davon jenſeits Gebrauch zu machen ſey; aber die Antwort blieb aus. — „Iſt denn alles, was wir thun, für die Ewigkeit gethan? Ziehen wir uns nicht Morgens an, um uns Abends wieder auszuziehen? Verreiſen wir nicht, um wieder zurückzukehren?“ — Wohl iſt dem ſo! aber warum? — Doch es bedarf keiner weitläufigern Schilderung des Gemüthszuſtandes, dem urplötzlich und unwillkommen das allezeit gegenwärtige memento mori ſich aufdringt, in welchem ſich jählings eine ungeheuere Kluft zwiſchen dießſeits und jenſeits ohne alle Verbindung öffnet, die ſich nur um ſo bodenloſer zu ſpalten ſcheint, je weniger die dießſeitigen Dinge mit den etwanigen Vorſtellungen von den jenſeitigen ſich vereinigen laſſen. Wo wär' auch der Menſch, den nicht eben dieſe Kluft je zuweilen geſtaltlos aufgeſchreckt hätte, dem nie ein Todesgedanke die Ruhe des Lebens geſtört? Und wenn auch der Stachel des Todes nur oberflächlich berührt, ſo verwundet er nur deſto mehr; aber oberflächlich iſt meiſtens die Berührung, weil von den Meiſten Todesgedanken öfterer abgewieſen, als angenommen, vielweniger freiwillig herbeigezogen werden. Dringen ſie ſich dennoch auf, ſo werden ſie entweder nur äußerlich angeſehen, um ihrer ehebaldigſt wieder enthoben zu ſeyn; oder ſie werden, wenn ſie feſten Platz faſſen, dem Gefühle Preis gegeben, das uns damit bald plagt und peinigt, bald tröſtet und beſänftigt, aber ſtets wechſelnd nicht zur Ruhe kommen läßt.

So bleibt uns der Tod fremd und unbekannt, ſo oft er uns auch mahnt.

An dieſen Mahnungen läßt er es freilich nicht fehlen, denn je wohler es uns in den ſinnlichen Verhältniſſen wird, um ſo näher liegt die Ausſicht an das Ende derſelben, je lieber uns das Leben wird, um ſo öfter peinigt uns der unwillkommne Gedanke an den Tod, obwohl als ein todter Gedanke; je behäbiger uns die ſüße Gewohnheit des Daſeyns und Wirkens anſpricht, je mehr wir uns im Strudel des Lebens von dem ihm gegenüberliegenden Jenſeits zu entfernen ſcheinen, deſto näher ſind uns die Todesgedanken, und um ſo greller packen uns die immer nahen Plagegeiſter.

Wenn wir nun den Todesgedanken ſo wenig als dem Tode ſelbſt entgehen können, ſo geſchieht es wohl, daß wir uns ihnen gänzlich hingeben, und daß wir weniger im Leben, als im Tode leben und weben. Aber wir ſind damit nicht gebeſſert, wenn wir über die Zukunft auch die Gegenwart einbüßen. Je ſchmerzlicher uns die allgemeine über alles

Seyn verbreitete Vergänglichkeit ergreiſt, um ſo inbrünſtiger haſchen wir freilich nach dem Unwandelbaren, wär' es nur zu erhaſchen, nach dem Unwandelbaren, das, Irrlichtern gleich, jemehr wir es verfolgen, um ſo mehr entweicht und nirgends zu finden iſt. Dieſes iſt der unſelige Zuſtand der Entzweiung, in welchem das innerſte Selbſt von ſeinem Gegenſatze abhängig wird, und mit der Vergänglichkeit des Gegenſatzes ſelbſt zu vergehen fürchtet.

Der nächſte Wunſch, welcher ſich bei dergleichen oberflächlichen Betrachtungen über das Entſtehen und Vergehen dem Menſchen aufdringt, erklärt ſich für das Beſtehen im Entſtehen und gegen das Vergehen.

„Drum beſſer wär's, wenn nichts verginge,“ dieß iſt der unmittelbare Einfall bei der unabläſſigen Litanei über die Vergänglichkeit.

Es iſt daher zu erwarten, daß bei freier Wahl, ſich entweder für die ununterbrochene Fortdauer des terreſtriſchen Lebens oder für den Tod ein für allemal zu entſcheiden, dießſeitige Fortdauer den Preis davon tragen würde, da die Ausſicht auf das jenſeitige Leben ihrem ganzen Weſen nach problematiſch bleiben muß, weil ſie in der Zukunft wurzelt, die nicht erreicht, folglich auch nicht gewußt werden kann. Metuunt homines mortem, ut pueri tenebras *).

Seyn oder Nichtſeyn, das iſt hier die Frage! —
Schlafen, vielleicht auch träumen! — Ja, da liegts:
Was in den Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Jrd'ſchen abgeſchüttelt;
Das zwingt uns ſtill zu ſtehn. Das iſt die Rückſicht,
Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen. —
Daß wir die Uebel, die wir haben, lieber
Ertragen als zu unbekannten fliehn.

Wenn daher der Menſch, wie weiland Fauſt, in den Fall käme, mit einem guten oder böſen Geiſte einen Bund abzuſchließen, der die ununterbrochene Fortdauer des Lebens gewährte, aber einmal abgeſchloſſen allen Austritt aus dem Leben für immer verſchränkte, ſo könnte es wohl geſchehen, daß der vollkräftige, ſinnlichrüſtige, lebensfrohe Sterbli-

---

*) Fr. Baco de Verul. Sermones II. de morte.

che ohne weitere Beſinnung in einer unbewachten Stunde das dunkle, vernichtende Bild des nahen Todes vor Augen, den Bund auf gut Glück abſchlöſſe. Aus den Dichtungen von Fauſt iſt es ohnehin bekannt, daß der Teufel großmüthig genug geweſen iſt, alle aus dem abgeſchloſſenen Bündniſſe erlangten Rechte aufzugeben, wenn dagegen Fauſt dem nur durch jenen Vertrag auf 24 Jahre gefriſteten Leben zu entſagen ſich entſchließen könnte. Aber dazu konnte ſich der Sünder nie entſchließen.

Gleichwohl würde es eben nicht viele Beſinnung koſten, um auch die Unzulänglichkeit einer ſolchen Fortdauer zu beherzigen. Der Wunſch wird durch dieſe Erfüllung nicht befriedigt, folglich auch nicht erfüllt. Die Dauer und Sicherheit des Lebens bringt es um ſeinen Werth, und wenn ſich die Menſchen ſchon jetzt bei der unbeliebigen Kürze des Lebens über das tägliche Einerlei des An- und Ausziehens, des Eſſens und Trinkens, Wachens und Schlafens ungeduldig gebährden, oder in den Fluthen der Themſe Wechſel verſchaffen, ſo iſt keine Zufriedenheit zu erwarten, wenn der willkührliche und unwillkührliche Ausweg für immer verſchränkt iſt. Darum iſt keine Ausſicht troſtloſer als die alte, nach welcher jenſeits die Menſchen, was ſie hienieden freute und quälte, in trauriger Einförmigkeit fortſetzen.

Wie könnte auch eine ins Unendliche verlängerte Dauer Befriedigung gewähren, da ihr, wie aller Zeitdauer, die Unvollkommenheit anklebt, daß ihr zwei Dimenſionen der Zeit fehlen?

Nach einiger Beſinnung kann ſich alſo der Menſch auch nicht für das Beſtehen in Entſtehen beſtimmen. Eben ſo wenig konnte er ſich aber für das Vergehen erklären. Wenn nun dem Daſeyn weder durch das Beſtehen, noch durch das Vergehen zu helfen iſt, ſo ſcheint es auf Mephiſtopheles Weltanſicht hinaus zu kommen, wenn er ſagt:

„Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde."

Dem Teufelsworte tritt der Glaube entgegen, welcher auf Jenſeits vertröſtet, und im Tode den Wechſel verheißt, den die Dauer nicht gewähren kann. Allein das Jenſeits wird dieſſeits, wenn wir ankommen, und es iſt daher der Gefahr ausgeſetzt, demnächſt ſchaal zu werden, daher zu hoffen ſteht, daß wir mehr als einmal ſterben. Das Ganze käme jedoch immer darauf hinaus, von einem Jenſeits in das andere gewieſen, fortwährend von der Gegenwart in die Zukunft ausgeſtoßen, und auf dieſe Weiſe ohne Unterlaß durch die unermeßliche Zeit gehetzt zu werden.

So wäre das menſchliche Leben, dießſeits und jenſeits, wenn ihm auch auf der einen Seite die ſehnlich gewünſchte Fortdauer, auf der andern Seite der eben ſo nothwendig erheiſchte Wechſel gewährt würde, nichts anders als die ruheloſe Flucht, die unſtäte Wanderſchaft des laufenden Juden, der nicht ſterben kann, aber wohl nirgends zu Hauſe iſt, und im Ueberdruſſe des Lebens ſehnſüchtig ſchmachtet nach der Ruhe des Grabes, die ſich ihm verſchließt, und nach dem Jenſeits, welches, unerreichbar fern, ſtets entflieht. Ihm ſcheint grade wegen ſeiner Liebe zum Leben das Leben auf alle Zeiten verſichert zu ſeyn, aber die Befriedigung ſeiner einzigen

Wünſche iſt zu ſeiner eignen Quaal geworden. Was er wünſchte, das hat er wohl, aber er haßt es nun; was er fürchtete und verabſcheute, das iſt entfernt, aber er ſucht es nun.

Den Unglücklichen hat der ewige Fluch getroffen, in der Erhaltung ſeines eignen Selbſt, die vollendete Vernichtung zu erkennen; darum iſt die Vernichtung dieſes abſtrakten Selbſt der einzige, aber ewig unbefriedigte Wunſch des unſterblichen Sterblichen. Aber eben dieſer Fluch ſcheint allem Endlichen anzukleben, welches auf der einen Seite für immer gelten und beſtehen will, und auf der andern Seite durch alle Verlängerung der Dauer nicht befriedigt werden kann. Und dieſes iſt das erſte, was wir in der Fabel finden, der Fluch, der auf allem Endlichen ruht und im ewigen Juden zur allgemeinen Perſon wird, das troſtloſe und unerbittliche Schickſal, ewig unbefriedigt zu bleiben, und in keinem Zeitmomente ſich ſelbſt zu entſprechen. Dieſes iſt eben das marternde und unheimliche, welches in der Sage liegt, das Grauen, welches uns bei dem alten Glaubensbilde des ewig wandernden Juden überläuft, woran ſich die troſtloſe Betrachtung anſchließt, daß alle unſere Wünſche ſelbſt durch die Befriedigung nicht befriedigt werden. Indem dieſe Sage unſere heimlichſten Wünſche aus der Nacht der Bewußtloſigkeit an das Licht bringt, geſchieht es, daß ſie dieſe Wünſche eben ſo zu treffen als zu äffen ſcheint. Daher mag es geſchehen, daß dieſes durch alle Zeiten gehende leibhaftige Geſpenſt mit Allgewalt die ganze Seele des Menſchen ergreift und im tiefſten Grunde erſchüttert und prüft; denn was könnte noch marternder ſeyn, als wenn wir ſehen müſſen, daß unſere Wünſche ſelbſt durch die Befriedigung nicht befriedigt und durch die Erfüllung vereitelt werden?

Es iſt nicht genug, daß wir uns an dem Gedanken der Unſterblichkeit zermartern, welcher den Wunſch und das Gefühl deſſelben vorausſetzt; wir ſollen auch mit unſern Wünſchen und Gefühlen uneins werden. Und was wir vorausſetzen, wenn wir den Glauken an Unſterblichkeit lebendig zu machen bemüht ſind, der Wunſch darnach, der Wunſch, den wir als gewiß ohne Beweis vorausſetzen, wenn wir das Gewünſchte als gewiß zu beweiſen verſuchen, dieſer Wunſch wird ſelbſt wankend; er wird in ſeiner Gewißheit ſo gut als das Gewünſchte in ſeiner Ungewißheit von jener Sage erſchüttert, und angegriffen, ſo daß uns die wunderbare Erſcheinung eben ſo wohl abſtößt als anzieht, und nicht allein den Gedanken martert, ſondern auch das Gefühl peinigt, indem ſie den Wunſch ewigen Lebens verkümmert, ohne die Furcht vor dem Tode gänzlich tilgen zu können.

Es iſt auch nicht genug, daß das Jenſeits dem Dießſeits, das Object dem Subject entgegen tritt, denn das Subject tritt nunmehro dem Subject ſelbſt entgegen, das Ich dem Selbſt, das Selbſt dem Ich.

Das eine liebt zu bleiben,
Das and're möchte fort.

Wenn wir nehmlich den alten Knaben auf das Gewiſſen fragen wollten, ob er in dem

dem gewünſchten Tode ſeine völlige Vernichtung erwarte und wünſche, ſo würde ſich dieſer Streit zwiſchen Ich und Ich in aller dialectiſchen Schärfe entwickeln, ob auch die nächſte Antwort des Juden nur die ſeyn würde, daß er im Tode nicht vernichtet aber verändert, mithin in der Veränderung derſelbe zu ſeyn hoffe. Ohne derſelbe zu bleiben, würde er vernichtet ſeyn; ohne verändert zu werden, würde er derſelbe im ewigen Einerlei des Lebens bleiben. Folglich käme es darauf hinaus, daß er eben ſowohl nicht er ſelbſt, als er ſelbſt zu ſeyn hoffen muß. —

Der Gedanke, von dem wir ausgegangen ſind, hätte ſich an ſich ſelbſt fortzubewegen, um zu ſeinem Verſtändniſſe zu kommen. Aber wir gedenken für jetzt dieſe Entwicklung auszuſetzen und abzubrechen, indem wir ohne Vermittlung mit einer Sprachbemerkung ſchließen, welche die folgenden ebenfalls unvermittelten Bruchſtücke einzuleiten geeignet ſeyn möchte.

Das Daſeyn iſt ſeinem Begriffe nicht angemeſſen; dieß iſt das trübende Element alles Daſeyns, das Dunkel. Aber das Daſeyn hat dieſen ſeinen Begriff an ſich, weil es ihm ſonſt nicht unangemeſſen ſeyn könnte; dieß iſt die Freude des Daſeyns, das Licht. Weil das Daſeyn ſeinem Begriffe nicht angemeſſen iſt, muß es vergehen, d. i. untergehen, zu Grunde gehen, in ſeinen Grund zurückgehen. Aber ſein Grund iſt eben ſein Begriff, in welchem es ſomit wieder aufgeht, indem es zu Grunde geht. Ebenermaßen hat das Aufgehen die doppelte Bedeutung, *auferſtehn*, und *aufgelöſet werden*, wie das Entſtehen das Werden und das Gegentheil andeutet. Somit kommt in das Entſtehen und Vergehen das Beſtehen, und dieſes iſt in ſeinem Gegentheile es ſelbſt.

Von

dem ewigen Juden

in Beziehung

auf

Göthe's Entwurf zu einer
epiſchen Geſchichte des
ewigen Juden.

Die Zeit iſt der Begriff ſelbſt, der da iſt, und als leere Anſchauung ſich dem Bewußtſeyn vorſtellt; deswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit, *und er erſcheint ſo lange in der Zeit, als er nicht ſeinen reinen Begriff erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt (aufhebt).

Die Sage von dem ewigen Juden kann ohne ſtufenweiſe Entwicklung und ohne ausführliche Ausbreitung *) nicht zu voller, lebendiger Verſtändigung gebracht werden. Indeſſen iſt es allenfalls thunlich, Reſultate dieſes Verlaufs, ohne dieſes ſelbſt, kompendi-

---

*) Eine vollſtändige Entwicklung der Sage müſte nicht blos dialectiſch, ſondern auch hiſtoriſch, ja literäriſch ſeyn. Statt auf „Tharſanders Schauplatz vieler ungereimter Meinungen," oder auf „Herrmann Sudens gelehrten Kritikus," oder auf „Deliciarum manipulus, d. i. annehmliche und rare Discurſe über verſchiedene nützliche und curieuſe Dinge," oder auf andere dergleichen ältere Schriften, oder auf einzelne Monographieen und Diſſertationen zu verweiſen, begnügen wir uns, „die teutſchen Volksbücher, von J. Görres" S. 200 flg. und das Morgenblatt v. J. 1818. No. 119. 120. wegen der darinn enthaltenen literäriſchen Notizen und ſonſt zu empfehlen. Uebrigens gilt Matthäus Pariſius als der älteſte Schriftſteller, welcher der alten von Ort zu Ort, von Mund zu Mund fortgepflanzten Ueberlieferung ſchriftlich gedacht hat. Aus den Schriften des Chryſoſtomus Dudulaͤus iſt das Volksbuch entſtanden. Auch hat es dieſer Sage nicht an gelehrten Kritikern, Theologen, und Hiſtorikern gefehlt, welche die empiriſche Wahrheit und

ariſch und fragmentariſch mitzutheilen, wenn auch ſolche Mittheilungen nur dürr und mager ausfallen können.

Inſofern jene Sage in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt wird, zeigt ſie auf der Außenſeite die Nichtigkeit der Zeit in allen ihren Dimenſionen, und namentlich die Weſenloſigkeit des Geweſenen oder das Schatten-Weſen der Vergangenheit, das Nichts der Gegenwart, welche nie ſie ſelbſt, ſondern erſt Zukunft und unmittelbar darauf Vergangenheit iſt, die bodenloſe Leerheit der Zukunft, die wir immer zu erreichen hoffen, und nie erreichen, indem wir ſtatt ihrer die Gegenwart in die Hände bekommen, und ſtatt dieſer die Vergangenheit, als einen Schatten der Zeit, aus den Händen verlieren. So bewährt ſich die Vergänglichkeit des

---

Wirklichkeit derſelben auf das Umſtändlichſte beſtritten, und damit die Wahrheit und Wirklichkeit des ewigen Juden überhaupt widerlegt zu haben geglaubt haben. Es giebt, wie in jedem Zweige der Erkenntniß, auch in dem Gebiete der Geſchichtsforſchung einen kritiſchen Dogmatismus, welcher ſich ſelbſt in das für ihn unzugängliche Reich der Sagen unberufen eingedrängt hat.

Menſchenlebens und die Hinfälligkeit aller Erſcheinung, indem dem Endlichen und Vergänglichen ſelbſt durch Endloſigkeit und Unvergänglichkeit und durch ewige Dauer kein Nachhalt zu verſchaffen, und dieſe fehlende Weſenhaftigkeit nicht zu erſetzen iſt.

> In all the days of past and future, for
> In life there is no present, we can number
> How few, — how leſs than few — where in
> the soul
> Forbears to pant for death, and yet draws back
> As from a stream inwinter, though the chill
> Be but a moment's *)

Im Innerſten zeigt dagegen eben dieſe Fabel, allgemein gefaßt, als ihr Myſterium die Identität der Zeit mit der Ewigkeit, welche ohnmöglich nach der Zeit kommen, oder neben der beweglichen Zeit unbeweglich ausruhen kann. So entwickelt ſich grade an den Gebrechen der in ihre einzelnen Momente auseinander geriſſenen Zeit die Realität der wirklichen Zeit, und die alleinige Geltung der Gegenwart, aber derjenigen Gegenwart, welche Vergangenheit und Zukunft nicht außer ſich, ſondern in ſich hat. Wirklich er-

---

*) Vergl. Ueber Kunst und Alterthum II. 2. 186.

weiſet ſich die Zeit als die Offenbarung der Ewigkeit; aber indem dieſe in jener ſich äußert, kann es nicht fehlen, daß ſie ſich entäußert, und mithin grade durch die Offenbarung ihre Entfremdung erfährt.

Wem Zeit iſt wie die Ewigkeit,
Und Ewigkeit iſt wie die Zeit,
Der iſt befreit
Von allem Streit.

Außer dieſen Allgemeinheiten, welche hier in Ermangelung ſtetiger Entwicklung als Inhalt der Fabel ohne Beweis vorausgeſetzt werden, hat die Sage auch ihre — ſogenannten — Nebenſeiten, oder beſonderen Beziehungen, in welchen die allgemeine Bedeutung als das Weſen ſich überall wieder findet, und worinn der mannigfaltige Reichthum und das eigentliche Leben dieſes alten durch Ueberlieferung bewahrten Glaubensbildes beſteht. Von dieſen Nebenſeiten würde bei näherer Entfaltung an jeder ein äußerer und ein dieſem entgegengeſetzter innerer Sinn und zum Schluſſe deſſen Identifikation mit dem entgegengeſetzten ſich nachweiſen laſſen.

Auch ließe ſich auf dieſe Sage daſſelbe

anwenden, was Göthe bei Gelegenheit einer andern Sage bemerkt, indem er davon ausgeht, daß man das eigentliche Weſen der Sage am beſten kennen lerne,

„wenn ſie von Mund zu Mund, von Ohr
„zu Ohr wandelt.“ „Widerſprüche kamen
„nicht vor, aber unendliche Unterſchiede,
„welche daher entſpringen mochten, daß je-
„des Gemüth einen andern Antheil an der
„Begebenheit und den einzelnen Vorfällen
„genommen, wodurch denn ein Umſtand
„bald zurückgeſetzt, bald hervorgehoben
„wurde.“

Als dergleichen Nebenſeiten treten an der Fabel mancherlei Grundvorurtheile und Grundwahrheiten nach der Reihe einzeln hervor, von welchen wir für jetzt ohne weitere Entwicklung nur einige Skizzen gleich lockern Einfällen rhapſodiſch anzugeben gedenken.

Der Fluch, welcher auf gemeiner Verſtandesaufklärung ruht, wenn ſie endlich ihre eigene bodenloſe Leere rettungslos zu bejammern genöthigt wird; und die kalte Herzenshärtigkeit, die ſo verharrſcht iſt, daß ſie vergebens dem Glauben und der Liebe ſich zu eröffnen ſtrebt, und nirgends zu ſich ſelbſt den Eingang findet.

Die Voreiligkeit menſchlicher Wünſche, deren Gewährung ihre Nichtigkeit bewährt.

Das eigentliche Weſen der irdiſchen Güter, der Erſcheinung und des Lebens ſelbſt, indem alle Erſcheinung ihren Werth lediglich durch ihre Vergänglichkeit und Flüſſigkeit erhält, und durch Unvergänglichkeit und Feſtigkeit verlieren würde.

Die unvertilgbare Ausdauer der Hoffnung, die, wie Phönix aus ſeiner Aſche, ſelbſt aus der Verzweiflung neu verjüngt hervortreibt, denn es iſt kein Leiden ſo groß, daß es die Hoffnung ganz vernichten könnte. Der Hoffnung bleibt nach jeder Täuſchung die Zukunft unverſehrt, und als deren Ende der jüngſte Tag, obwohl jeder Tag, indem er kommt, der jüngſte iſt, aber keiner der jüngſte bleibt.

An der Lebensmüdigkeit des vom Tode ſchier vergeſſenen und auf deſſen Nachleſe harrenden Greiſes entwickelt ſich zur Nutzanwendung die Betrachtung: daß jeder Menſch nur für ſeine Zeit geboren iſt, und in der nächſtfolgenden ſich ſelbſt überlebt. Ahasverus iſt fertig und hat nichts mehr zu ſchaffen in der Reihe der Erſcheinungen. Außer allen organiſchen Zuſammenhang mit der ihn umgebenden Fülle des Lebens iſt er für die Mitwelt todt, er iſt an ſich, aber nicht für ſich todt. Dieſes ſubjective Leben beſteht darinn, daß er von ſeinem eignen Ich nicht loskommen kann, und ſo kommt es, daß er weder leben noch ſterben kann. Er ſteht auf derſelben Stufe, von welcher nach Lenz Fauſt im Unterreiche nicht loskommen kann, bis ihn Merkurius von ſich ſelbſt befreit *).

In der Natur iſt das Espenlaub das Sinnbild des ewigen Juden und gleichen Urſprungs, ſo wie im Ehrenpreis, Heil aller Welt genannt, Veronica an ihrer flüchtigen Vergänglichkeit die ewige und unvergängliche Dauer bewährt.

Vor allen bewährt ſich aber an dem unheimlichen Glaubensbilde des ewigen Juden

---

*) Deutſches Muſeum, 1. Band v. J. 1777. S. 245.

die Unſeligkeit, die aus ewiger Fortdauer ſo wie aus deren Gegentheil hervorgeht, und ſomit auf der einen Seite die Nothwendigkeit ewigen Wechſels und das ſtarre Nichts des Einerlei, auf der andern Seite die Seligkeit endlichen Ausruhens und die Nichtigkeit raſtloſen Herumtreibens. Die Sehnſucht nach dem Unvergänglichen kann ſich mit der Liebe zum Vergänglichen nicht ausgleichen; Unwandelbares und Wandelbares bleibt im ewigen Streite, bis ſich eins im andern findet.

So ergiebt ſich die unabweisliche Forderung des Todes zu neuem Leben, die Unwirklichkeit abſtrakter Unſterblichkeit, und die Wirklichkeit wahrer Unſterblichkeit.

Aus dem Reichthume dieſer Fabel haben Einzelne Einzelnes entnommen, und es wäre nur zu wünſchen, daß ſich jeder Einzelne rein an ſeine Anſicht gehalten hätte, ohne alle übrigen Anſichten nebenbei darſtellen zu wollen. An dem Leitfaden dieſer Sage erhebt Franz Horn den Sieg des Todes über den flüchtigen Reiz des Lebens und die Lebendigkeit des Todes gegen das todte Einerlei des irdiſchen Lebens *).

Wilhelm Müller ſchildert das Bedürfniß der Ruhe und Verſöhnung **), Jean Paul jammert über die Unſeligkeit des in ewig unbefriedigter Hoffnung verſchmachtenden Menſchenlebens und über das ſtete Außenbleiben der Antwort auf die unabläſſigen Fragen des Sterblichen mit dem Troſte auf eine künftige Antwort, und mit der Betheuerung, daß es keinen ewigen Juden, und überhaupt keinen Menſchen gebe, dem der Tod nicht einmal Rede ſtehe ***). Chriſtian Friedrich Daniel Schubert †) und Aloys Schreiber ††) verſinnlichen an dieſer Fabel, jeder nach ſeiner Weiſe, das Strafgericht Gottes mit der Vertröſtung auf den

---

*) Der ewige Jude. Eine Erzählung von Franz Horn. Im Frauen-Almanache von Fouqué auf das Jahr 1816.

**) Der ewige Jude. Romanze von Wilhelm Müller. Im Taſchenbuch zum geſelligen Vergnügen auf das Jahr 1823. Leipzig bei Gleditſch.

***) Jean Paul Friedrich Richters Briefe und bevorſtehender Lebenslauf. S. 444. flg.

†) Der ewige Jude. Eine lyriſche Rhapſodie von Chriſtian Friedrich Daniel Schubert.

††) Der ewige Jude. Von Aloys Schreiber.

Tod, und auf Gottes Sohn, um deſſentwillen Gott nicht ewig zürnen wird; wobei der letztere zugleich die wundervolle Segnung des Gebets hervorhebt. Dagegen zeigt an eben dieſer Sage Auguſt Wilhelm Schlegel *) die Erfolgsloſigkeit des Gebets, mit dem der Sünder nach einem wüſten Leben Gott zu verſöhnen ſucht, und den Fluch der Gottesläſterung, der den am härteſten trifft, den er am ſpäteſten ereilt, die Stimme des Gewiſſens, die um ſo ſchrecklicher erwacht, je länger ſie überhört worden, und, nachdem ſie an der Sünde lange ſtumm vorübergegangen, urplötzlich wie die Poſaune des Herrn laut wird. Hat uns der Heerführer der Juden erzählt, wie der Herr vor Zeiten das zweite Gebot eingeſetzt, ſo lehrt der Nachzügler dieſes unglücklichen Volks an ſeinem eigenen Beiſpiele, wie er es täglich handhabt, und nach vielfältig wiederholten, langmüthig überſehenen Uebertretungen mit einem Male an der

---

*) Die Warnung. Romanze von A. W. v. Schlegel. Damit wäre Klopſtocks Ode „die Warnung" zu vergleichen.

letzten Läſterung alle vorausgegangenen ahndet. Das iſt das Loos aller Läſterung, das iſt das Loos aller ſeichter Aufklärerei, die ſelbſt als Gotteslästerung anzuſehen iſt, die ſich aber vergeblich bemüht, den alten Aberglauben an das unheimliche Geſpenſt auszurotten; denn die Erfahrung beweiſet, daß der Lebensmüde noch immer lebt, und er wird ſein Scheinleben ſo lange fortſetzen, als die Zeit beſteht, und ſeine Ewigkeit wird ſo lange dauern, als die Ewigkeit ſelbſt in die Zeitdauer geſetzt wird.

Ueberall zeigt ſich das Beſtreben der Dichter, der endloſen Quaal ein Ende zu machen, und zum Schluſſe die Verſöhnung, welche die Fabel und die Darſtellung in ſich heben ſoll, äußerlich zu verwirklichen. Ueberall finden wir freilich den Greis lebensmüde, ſterbensluſtig, heimathlos, auf ſteter Pilgerſchaft, von ſeinem Gewiſſen verfolgt, von dem allgemeinen Erbarmen ausgeſchloſſen, und dennoch auf die ewige Gnade und auf endliche Erlöſung vertrauend.

Der Menſch, er ſey auch, wer er mag,
Erfährt ſein letztes Glück, und ſeinen letzten Tag.

Eigentlich fänden wir hier das alltägliche Loos des Menſchen, den es Abends nach der Ruhe verlangt, und jeder Morgen zur Wiederholung des Tagewerks von Geſtern antreibt, durch die Ewigkeit endlos ausgedehnt, nur daß hier die Ruhe zwar begehrt, aber nicht gewährt wird. In dem Bedürfniſſe der Ruhe ſpricht ſich aber die Laſt des Selbſtbewußtſeyns aus, welches, ſeiner Abſonderung von dem Andersſeyn müde, aus dieſer Spannung herauszutreten wünſcht.

Weil Ahasverus *), unter verſchiedenen Namen und Zeichen, der Zeuge aller Jahrhunderte, der Zeitgenoſſe aller Großen der Erde, der unpartheiiſche und theilnahmloſe Zuſchauer aller Weltbegebenheiten geweſen iſt, weil er bei aller Müdigkeit raſtlos umhergetrieben wird, und als ewig laufender Jude zu Fuß mehr, als Tavernier und Paul Lukas, Lord Anſon und Cook zu Schiff und zu Roß geſehn,

---

*) Der Jude hat ſeinen Namen oft verändert. Ahasverus. Cartaphilus. Gregorius. Buttadaus. Ananias. Joſeph.

ſehn, ja alle einzelne Reiſende ſichtbar oder unſichtbar ſelbſt begleitet, oder doch mit ſeiner Unruhe angeſteckt hat, ſo iſt er wohl auch, trotz aller geſpenſtiſcher Unheimlichkeit, für einen guten Lehrer der Weltgeſchichten und für einen ſichern Wegweiſer in der Erdkunde gehalten worden *), ob er gleich in dem ewigen̄ Wechſel nur das ewige Einerlei vernimmt, und an dem ewigen Kreislaufe der Begebenheiten nur Ueberdruß und lange Weile empfindet. Ueberall ahndet er indeſſen die höhere Schickung und Gottes Gericht. Als dieſer ewige Wanderer iſt er ohnedieß Repräſentant des Menſchengeſchlechts, welches ſeine Heimath ebenfalls hienieden nicht finden kann,

---

*) Der ewige Jude. Geſchichte oder Volks-Roman wie man will. Riga, 1785. — Geſchichte des ewigen Juden, von ihm ſelbſt geſchrieben. Aus dem Franzöſiſchen. Gotha, 1821. — Briefe des ewigen Juden über die merkwürdigſten Begebenheiten ſeiner Zeit. Von M. Heller, Verfaſſer der Geſchichte der Kreuzzüge. Offenbach, 1793. — zweite Auflage. Germanien 1796. — In der Vorrede zur zweiten Auflage wird der Herausgeber der erſten ſelbſt als ein ewiger Jude geſchildert. „Sein unſtäter Geiſt, der ihn in ganz Deutſchland umhertrieb, ließ ihm nicht zu, ſich irgendwo eine Hütte zu bauen.“

und auf den Himmel hofft, und ſo wär' er ein angemeßner, obwohl mürriſcher und verdroſſener Geleitsmann durch das Leben, welches ſelbſt einer Wanderſchaft oder Pilgerfahrt gleichen mag.

Weil er aus der Zeit, aus dem Volke, und aus der Stadt derjenigen ſtammt, welche einſtimmig riefen: „Sein Blut komme über uns und unſere Kinder,“ ſo iſt er zunächſt die allgemeine Perſon ſeines zerriſſenen und zerſtreuten, von dem Zorne ſeines Gottes verfolgten, in ewiger Unruhe und unaufhörlicher Wanderſchaft durch alle Orte und Zeiten ſeinen — gekreuzigten Meſſias und ſeine Erlöſung vergeblich ſuchenden Volkes, ſo daß er als das Unterſcheidungszeichen und als der Gränzſtein zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum betrachtet werden kann. Was ſein Volk, unter alle vertheilt, leichter zu tragen ſcheint, das muß er allein und ungetheilt tragen. Indem er nun als Sinnbild jenes Unterſchieds gefaßt wird, kann er als der Faden dienen, an welchem ſich die vorchriſtliche, zunächſt die jüdiſche Kirchen- und Religions-

Geſchichte, und der Islamismus, deſſen Stifter er perſönlich gekannt hat, entwickelt; aber dieſer Geleitsmann geleitet uns auch in das Heidenthum, welches erſt im Chriſtenthume zu ſeinem höchſten Verſtändniſſe gekommen iſt. Denn wenn ſich gleich in deſſen Mythen daſſelbe Symbol von der Unſeligkeit der Fortdauer irdiſchen Daſeyns vielfältig ausſpricht, ſo iſt doch erſt durch den Tod des Sohnes Gottes das Sterben zu rechten Ehren gekommen, und das Bedürfniß des Verſöhners und Mittlers recht fühlbar geworden. Darum ſteht geſchrieben: „Die Heiden werden auf ſeinen Namen hoffen.“ Mit den Heiden und mit den Juden hofft auch Ahasverus auf ſeinen Namen.

Aber der ewige Jude iſt auch getauft, wie die alte Sage mit mehreren berichtet. Er iſt Jude und Chriſt zugleich; indem er von dem Judenthum nicht loskommen kann, verlangt er ſchmerzlich nach dem Chriſtenthum, wie denn dieſes das Loos ſeines ganzen Volkes iſt, und ſomit tritt an ihm der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Judenthum und

Chriſtenthum hervor. Jenes iſt die transcendente Glaubens-Anſicht, welche das Subjective vom Objectiven, das Dießſeits vom Jenſeits durch eine feſte Gränze geſchieden hat, und in der Gottheit das abſolute Object fürchtet. In dieſer Transcendenz verzehrt ſich der ewige Jude mit ſeinem Volke, und mit einem großen Theile der Chriſtenheit, zu dem er ſelbſt gehört. Das Chriſtenthum iſt hingegen der Glaube, welcher die Identität des Unterſchiedenen in der Liebe erfährt, im abſoluten Subjecte die Gottheit ebenſowohl dießſeits als jenſeits findet, indem jener Zwieſpalt durch den Sohn Gottes ſelbſt vermittelt und aufgehoben worden iſt. Nach dieſem Chriſtenthume ſchmachtet der Unglückliche, ohne den Schlüſſel dazu zu finden. Aber der fernere Verlauf dieſes Unterſchieds zwiſchen dem Judenthume und Chriſtenthume entwickelt ſich erſt an dem Unterſchiede zwiſchen dem Judenthume und Heidenthume. Beide Religionsweiſen ſind nicht ſowohl wie Monotheismus und Polytheismus unterſchieden, denn in dem über Götter und

Menſchen waltenden Schickſale hat auch das Heidenthum ſeinen Monotheismus; ſondern der weſentliche und hauptſächliche Unterſchied beſteht darinn, daß in dem Judenthume die abſtracte Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit, im Heidenthume die abſtracte Sinnlichkeit und Endlichkeit hervortritt, daher jenes in ſeiner höchſten Steigerung über das Weſen die Erſcheinung, dieſes in ſeinen letzten Reſultaten als Idololatrie über die Erſcheinung das Weſen zu verlieren Gefahr läuft, während im Chriſtenthume Weſen und Erſcheinung, Gott und Menſch ſich vereinigt und vermittelt, und im Endlichen das Unendliche erſcheint, ob auch nach der Verſchiedenheit der Confeſſionen das Chriſtenthum bald mehr dem einen, bald mehr dem entgegengeſetzten Pole ſich nähert. Und wie ſich hiernach im Chriſtenthume und in deſſen eigenen Trennungen das heidniſche und jüdiſche Moment in höherer Potenz nachweiſen laſſen, ſo iſt auch in den entgegengeſetzten Religionsformen das chriſtliche Moment nicht zu verkennen. Das Unterſchiedene und Unterſchiedsloſe in den verſchiedenen Religionen und in den verſchiedenen Zweigen derſelben Religion wäre weiter nicht nur dialektiſch zu verfolgen, ſondern auch hiſtoriſch an dem Gegebenen nachzuweiſen; aber es iſt für jetzt genug, beides angedeutet zu haben, um den ewigen Juden begreifen zu lernen, deſſen Unglück darinn, daß er in dem leidenden Menſchen die Herrlichkeit Gottes nicht erkannt hat, ſeine Quelle, und darinn, daß ihm in jeder Religion, im alten wie im neuen Bunde, das chriſtliche Moment entgeht, und der ſtetige Uebergang aus dem negativen Reſultate ſich verſchließt, ſeine Fortdauer findet. Darum hat Jeder für ſich daran zu arbeiten, den ewigen Juden zu begreifen; denn ohne ihn zu begreifen, kann Niemand das Geſpenſt los werden.

Weil der ewige Jude getauft, ja noch vor der Taufe durch Chriſti letztes Wort nicht ſowohl bekehrt, als verkehrt worden iſt, ſo hofft er mit der geſammten Chriſtenheit auf die Wiederkunft Chriſti, von welcher er ſich das Ende ſeines Lebens und Leidens verſpricht.

Inſofern iſt das Judenthum verdammt, die Nothwendigkeit des Chriſtenthums an ſeinem eignen Repräſentanten zu beurkunden. Der getaufte Jude iſt einmal Jude, indem er, gleich ſeinem Volke, den Meſſias erwartet, und auf Gottes Offenbarung in ſeinem Sohne harrt und hofft, ohne je zur Erfüllung ſeiner Hoffnung zu gelangen, und einmal Chriſt, indem er den Gekreuzigten als ſeinen Herrn und Gott anerkennt, aber auf ſeine Wiederkunft warten muß. So iſt er zugleich Repräſentant des Chriſtenthums, das ſich erſt entwickelt und ſich ſelbſt ſucht, oder zunächſt die allgemeine Perſon der Chriſtenheit, welche den Heiland nicht ſowohl als allgegenwärtig hat und weiß, als vielmehr theils in der empiriſchen Vergangenheit, theils in der Zukunft ſucht. Hiermit berührt das geſpenſtiſche Glaubensbild vorerſt das Dogma von der Wiederkunft Chriſti und von dem Ende aller Dinge, von dem jüngſten Tage und dem allgemeinen Weltgerichte, welches er ſchon trägt, und dennoch erſt erwartet. Wenn die Theologen ihre Dogmatik mit der Eſchatologie ſchließen, ſo fängt ſie der Jude damit an.

Mit dem Ende aller Dinge erwachen alle Gedanken von Zeit und Ewigkeit, und die verſchiedenartigſten Vorſtellungen von dem Nichtſeyn, an welches uns das Ende, wie der Anfang der Zeitreihe, von ſelbſt mahnt. An das Ende aller Dinge hat auch Kant dergleichen Gedanken angeknüpft, aber wir ſollten freilich nicht vergeſſen, vorerſt das Weſen der Dinge ſelbſt, wenn ſie anders ein ſolches haben, zu erforſchen, da augenſcheinlich bloß von deren Ende, von dem Ende der Dinge, die Rede iſt.

Mit dem jüngſten Tage kommt zugleich die verheißene Auferſtehung des Fleiſches zur Sprache; dieſe Auferſtehung des Fleiſches erweckt hinwiederum die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, welche ohne jene, wie überhaupt die Seele ohne Leib, nicht gedacht werden kann, nur daß ſie, mit Luther zu reden, ſogleich an die Scheeren denken.

Ueberhaupt erinnert aber der Anblick eines leidenden Menſchen, der nicht ſterben kann, zunächſt an das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes, das jener Unglückliche mit angeſehn hat, aber nicht an ſich ſelbſt erfährt. Somit werden die Anſichten von Leben, Leiden, und Tod überhaupt aufgerufen, ob ſie es etwa an dem Leben, Leiden, und Sterben des Sohnes Gottes bis zum Begriffe bringen.

Aber wenn dem ewigen Juden ewige Zeitdauer gewährt, hingegen die Ewigkeit ſelbſt verſagt, wenn er für dieſe mit jener abgefunden zu ſeyn ſcheint, ſo iſt es entweder dem Spotte, den das Unglück erfährt, oder der Verwechslung der Begriffe von Zeitdauer und Ewigkeit, worüber ſchon Spinoza klagt, zuzuſchreiben, daß er gleichwohl *ewig* genannt wird. Wenn ihm über das zurückgebliebene ſchale Daſeyn das Seyn abhanden gekommen iſt, ſo ſcheint er in der That eben ſowohl zu leben, als geſtorben zu ſeyn; es ſcheint dem Aberglauben an ſeine wirkliche oder geſpenſtiſche Exiſtenz die Verwechslung der Begriffe von Daſeyn und Seyn, von ſinnlicher, überſinnlicher und wirklicher Wirklichkeit zum Grunde zu liegen. Hiermit wird aber das

Nachdenken nicht bloß auf die angedeuteten Begriffs-Unterſchiede, ſondern zugleich auf die Natur des Geſpenſtiſchen geleitet, — wenn dieſem anders eine Natur zukommt, die man dem Ueberſinnlichen abzuſprechen pflegt.

Als das letzte Wunder Chriſti bekundet das Geſpenſt in ſeinem weſenloſen Daſeyn, oder in ſeiner daſeynloſen Weſenhaftigkeit die Wahrheit von den Wunderwerken, womit er wider ſein eignes Volk zeugt.

An die Betrachtung ſeiner Sünde und deren Folgen, ſeiner Verſchuldung und ſeiner Reue reiht ſich nicht bloß die Lehre von dem Strafgerichte Gottes, ſondern auch die Erinnerung an die allgemeine Erbſünde, die der einzelne nicht verſchuldet zu haben glaubt, und an die Vergebung der Sünde durch Chriſti Vermittlung, die der einzelne nicht verdient zu haben bekennt. Indem wir ſein Vergehn und ſeine Strafe aneinander abmeſſen, und die ſcheinbare Zurechnungsfähigkeit des Subjects an die objective Macht, der es unterworfen iſt, zu halten uns verſucht fühlen, indem wir dem ewigen Sträfling ſelbſt in dem innerſten Bewußtſeyn ſeiner eigenen Unverdienſtlichkeit und dennoch in dem feſten Vertrauen auf die ewige Gnade walten ſehen, ſo ergreift uns, wie Mitſchuldige, das Mitleiden, — wer mag den erſten Stein auf den vorüberziehenden Verbrecher ſchleudern? — und die Betrachtung ſtürzt uns unwillkührlich in den durch die ganze chriſtliche, ja ſelbſt durch die vorchriſtliche, und heidniſche Kirchengeſchichte ſich hindurchziehenden furchtbaren Streit über Verdienſt und Gnade, über Freiheit und Prädeſtination, ſo wie über die Ewigkeit der Höllenſtrafen.

O muß die Seele für die Sünde leiden,
So ſetz ein Ende für die ſtete Quaal!
Laß tauſend Jahr mich in der Hölle leben,
Ja hunderttauſend, aber — rette dann!

Der Anblick eines jammernden Menſchen, der an der allgemeinen Erlöſung keinen Theil zu haben ſcheint, als hätte Chriſtus nicht auch für ihn gelitten, führt demnächſt auf die mannichfachen Anſichten von allgemeiner und partikulärer, und hinwiederum von bedingter und unbedingter Gnadenwahl, welche die heftigſten Partheiungen, aber kein allgemeines Verſtändniß, und einen langwierigen Krieg, der den allgemeinen Frieden noch erwartet, zur Folge gehabt haben.

Vornehmlich zeigt es ſich aber an dem Unglücke und der Schuld jenes uralten Iſraeliten, wie die ſubjective Geſinnung, welche ſich auf ihre gute Meinung, Unſchuld oder Unwiſſenheit beruft, indem ſie aus ihrer Subjectivität hervortritt, und durch die That objectiv wird, ihrer Ohnmacht und Unwahrheit überführt, und durch die Handlung ſelbſt, in welcher ſie ſich realiſirt, zur Schuld wird, ja dieſe Schuld ſelbſt anerkennen muß; denn der Uebergang des Entſchluſſes zur That enthält ſchon das Wagniß, das Subjective, Bewußte, mit dem Objectiven, Unbewußten, zu verbinden, und das Bewußtſeyn der lichtſcheuen Macht des Schickſals entgegen zu ſtellen.

Wenn ſich der Unglückliche vor dem Zorne Gottes unter den Schutz ſeines Sohnes flüchtend erretten möchte, indem er in demjenigen, der Gott und Menſch iſt, den Mittler zwiſchen Gott und Menſch erkannt hat, ſo wagt er es dennoch nimmermehr; ja er erbebt vor dem Kreuze, und glaubt zu dem nicht aufblicken, dem ſich nicht nahen zu dürfen, den er ſo bitterlich geſchmäht und geläſtert. Aber er hat ihn nicht blos verkannt, er verkennt ihn noch, denn ſonſt würde er ſich ihm nähern dürfen. Daß er weder in dem Vater den Sohn, noch in dem Sohne den Vater erkennt, das iſt der beſte Beweis, daß er, obwohl getauft, dennoch den heiligen Geiſt nicht empfangen hat. Wie es mit ſeinem Chriſtenthume ſteht, iſt auch daraus abzunehmen, daß er, nach ſeinen eigenen Bekenntniſſen, niemals das Abendmahl zu genießen gewagt, und nie zu beten vermocht hat. Sonſt wäre ihm ohnehin längſt geholfen. Dennoch hofft er auf Vergebung ſeiner Sünden, denn es ſtehet geſchrieben: Alle Sünde und Läſterung wird verziehen; wer den Sohn oder den Vater läſtert, dem wird es vergeben; aber die Sünde wider den heiligen Geiſt wird nicht vergeben *). Wie

---

*) Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. 29. Ap. Geſch. 5, 3 — 10.

hätt' er aber wider den heiligen Geiſt ſündigen können, da er ihn nicht gekannt hat? Der heilige Geiſt iſt die Erleuchtung, und die Erkenntniß ſelbſt, die vom Vater wie vom Sohne ausgeht. Somit kommen die Dogmen von der Dreieinigkeit, und von den drei Perſonen in der Gottheit, von deren Unterſchiede und Identität, ſo wie von den heiligen Sakramenten, von dem Gebete, und von der Sünde wider den heiligen Geiſt mit jenem lebendigen Wegweiſer der Dogmatik in die lebendigſte Berührung.

Aber der getaufte Jude hat vor und nach der Kirchentrennung gelebt, und darum bringt er nicht bloß die verſchiedenen Dogmen, ſondern auch die verſchiedenen Kirchen der Chriſtenheit zur Sprache, und es würde ſich wohl der Mühe verlohnen, den Greis, der Chriſtum ſelbſt hat ſprechen hören, über die verſchiedenen Konfeſſionen, von welcher jede nach dem urſprünglichen Chriſtenthum zu ſtreben ſcheint, ſo wie über ſeine eigene Privat-Konfeſſion zu verhören. Wenn er auf der einen Seite der unſichern mündlichen Ueberlieferung, als dem ungeſchriebenen und der Verfälſchung ausgeſetzten Worte der Offenbarung, ſein eignes unſicheres, ja unerdenkliches Daſeyn zu verdanken oder beizumeſſen hat, ſo iſt er doch auf der andern Seite nach der Sage der heiligen Schrift, als dem geſchriebenen Worte Gottes, ſo ausſchließlich ergeben, als wenn er ein ungeſchriebenes daneben nicht anerkennen wollte; und doch hat er das ungeſchriebene von Chriſtus ſelbſt mündlich zu vernehmen Gelegenheit gehabt. Wenn er auf der einen Seite Chriſtum als den einigen Mittler erkennt, und des feſten Glaubens lebt, daß ihm Niemand, als der Verſöhner der Welt, helfen kann, ſo wagt er doch auf der andern Seite dem Gekreuzigten nicht unmittelbar zu nahen, und bleibt in ſeiner Demuth von fern ſtehen, als wenn er eines Mittlers bei dem Mittler zum Fürſprecher bedürfe. Auf jeden Fall würde von dem Alten, der Chriſtum mit ſeinen Apoſteln, alle Kirchenväter, alle Scholaſtiker, alle Päbſte und alle Concilien, die Ebioniten, Doketen, und Manichäer ſammt allen Ketzern, den

Doktor Luther, ſammt allen Reformatoren vor und nach ihm von Angeſicht zu Angeſicht gekannt, geſprochen und beſucht hat, manches zu lernen ſeyn? Und warum ſollt' er nicht über Supernaturalismus und Rationalismus, über Orthodoxie und Heterodoxie, über Dogmatismus und Allegorismus Auskunft geben können, da er die erſten Keime dieſer einſeitigen Abſtractionen zu beobachten Gelegenheit gehabt hat, ob er ſich gleich darüber ſelbſt nicht zu erheben weiß? Scheint er doch ſelbſt dem Glauben, der ohne Vernunft und mit der Armſeligkeit der eignen Vernunft die Vernunft überhaupt verwirft, einzig zugethan zu ſeyn. Wenn dagegen der Rationalismus ſeine eigene Weisheit und Kraft für die Vernunft hält, und bald in einer Schwärmerey der Vernunft, welcher der Verſtand fehlt, bald in der Klugheit des geſunden Menſchenverſtandes beſteht, ſo mag wohl der Alte in ſeiner frühern Zeit dieſer Verſtandes-Aufklärung nachgehangen haben, bis er durch jenes Ereigniß auf dem Wege nach Golgatha plötzlich umgewandelt wurde.

Auf dieſe Weiſe bringt wieder der Alte nicht blos die verſchiedenen Kirchen, ſondern auch die verſchiedenen Weiſen theologiſchen Studiums und religiöſer Anſicht, welche die einzelnen Kirchen miteinander gemein haben, in diejenige Oppoſition, aus welcher allein die endliche Vereinigung hervorgehen könnte. Der Jude, der ſo vieles geſehen, hat auch die Aufklärung aller Zeiten in Religionsſachen mit anſehen müſſen; ja er hat ja urſprünglich ſelbſt zu der Parthei gehört, welche die Gottheit Chriſti beſtreitet, und wenn er jetzt als deren ärgſter Widerſacher erſcheint, ſo ſcheint er zu vergeſſen, daß es an den Bemühungen der Aufklärung nicht gelegen hat, wenn er ſein ſehnlich erwünſchtes Ende noch nicht gefunden, und der Geſpenſter-Spuk ſelbſt nach den Unterſuchungen in Tegel noch immer nicht aufgehört hat.

Fragen wir aber nach dem Urſprunge dieſes ſelbſt von der Aufklärung nicht auszurottenden Aberglaubens, ſo finden wir deſſen erſte Entſtehung in derjenigen Sinnesweiſe, welche das Chriſtenthum als ein hiſtoriſches Faktum feſthält. Als leibhaftiger Augenzeuge eines Zeitmoments, das über alle Zeit-Dimenſionen erhoben iſt, und nach welchem dennoch jedes Chriſtenherz als nach einem geweſenen, vergangenen zurückſieht, bezeichnet der ewige Jude denjenigen Standpunkt und Weg der Dogmatik und Exegeſe, welchen Schelling in der Vorleſung „über das Studium der Theologie" zu beleuchten verſucht hat. Aber grade an dieſer Sage, welche das menſchliche Gemüth wie das fremdeſte und eigenſte zumal berührt, und eben ſo geſpenſtiſch als wahrhaftig ſich erweiſet, an eben dieſer Sage und dem hohen wunderbaren Reitze, den ſie an ſich hat, iſt es auch zu erkennen, daß jenem empiriſchen Verfahren der Theologie ein Streben zum Grunde liegt, welches der menſchlichen Natur eigenthümlich iſt, und daher als Anthropomorphismus bezeichnet werden kann. Es iſt das Streben, das Ideale zu realiſiren, und das Allgegenwärtige in ein beſtimmtes, mithin vergangenes Zeitmoment zu verſetzen, das Ewige in der Zeit und das Unräumliche im Raume feſtzuhalten, und weil dieſes nur durch Beſtimmung möglich iſt, einer beſtimmten Zeit und einem beſtimmten Orte anzuweiſen. So iſt es geſchehen, daß Gottes Menſchwerdung und die Erſcheinung des Unſichtbaren auf Erden in Knechtsgeſtalt, ja ſelbſt deſſen Leiden, Kreuzigung und Tod, ſo wie die Auferſtehung und Himmelfahrt in der empiriſchen Verkettung der menſchlichen Begebenheiten verſchlungen, als eine Art der Weltgeſchichte und als ein Moment der Vergangenheit feſtgehalten und nach der Jahreszahl berechnet, oder als die Epoche, welche die alte und neue Zeit ſcheidet, betrachtet, daß das Leben des Heilands ſelbſt nach der Weiſe der Biographieen beſchrieben, und ſein Daſeyn und ſeine Wirklichkeit an Zeit und Ort gebunden wird.

Dieſes Streben iſt es, welches, inſofern es ſich an den Raum anlehnt, die Kreuzzüge veranlaßt, und die ganze Chriſtenheit in Bewegung geſetzt hat, um die Geburtsſtätte und das Grabmahl des Herrn leibhaftig zu beſitzen, um die Städte, Dörfer, und Gefilde, wo er gewandelt, gelehrt, gelitten, geſterben, auferſtanden und zum Himmel gefahren, der Chriſtenheit zuzueignen. Und wen ſollte es nicht verlangen, in der Luft und unter dem Himmelsſtriche zu athmen, wo Gottes Sohn geathmet hat, nach Seiner Geburtsſtätte zu pilgern, und an Seinem Grabe auszuruhen?

Inſofern ſich aber dieſes Streben auf die Zeit richtet, hat es das letzte Wunder Gottes in ſeiner Menſchwerdung für alle Zeiten aufbewahrt, die uralte Ueberlieferung von Mund zu Mund fortgepflanzt, und den Sterbensluſtigen ſelbſt wider ſeinen Willen im Leben erhalten; und ſolches alles iſt geſchehen, um aus jener reichen Vergangenheit, welche alle Zeit in ſich vereinigt, aus der glorwürdigen glanzesreichen Zeit Chriſti wenigſtens ein Ueberbleibſel für die Gegenwart zu erretten, und wenigſtens ein Menſchenkind unter den Lebendigen zu wiſſen, welches das unverdiente Glück gehabt hat, den Herrn mit ſeinen leibhaftigen Augen zu ſehen. Ja wir finden uns wohl alle geneigt, dem Unglücklichen ſein ſpäteres, fortdauerndes, faſt zweitauſendjähriges

Unglück nicht ſo hoch anzurechnen, daß es jenes frühere, auf wenige Jahre beſchränkte Glück aufwiegen könnte, ſo wie wir denn auch ſein Unglück verdient, und ſein Glück unverdient nennen.

In dem angedeuteten Sinne iſt der ewige Jude als die einzige lebendige Reliquie jener großen Zeit anzuſehen; in eben dieſem Sinne haben alle Reliquien ihren wahrhaftigen Urſprung, ihren guten Grund und ernſte Bedeutung. Mag auch das Schweißtuch der heiligen Veronika, welche dem Herrn hülfreich diente, als ihn Ahasverus höhnend verſtieß, von den Meiſten mit ſtolzem Lächeln abgefertigt werden; einzelne begeiſtert es dennoch bald zum Glauben und zur Kunſt, bald zum Gedanken.

Hinwiederum mögen aber diejenigen, welche nur auf jener Zeit, als auf eine vergangene, den rückwärtsgewendeten Blick heften und darüber die Allgegenwart der Vergangenheit und das Weſen des Geweſenen verkennen, der göttlichen Worte ſich erinnern: Selig ſind, die nicht ſehen, und doch glauben!

Aber über allen dieſen und andern Nebenſeiten und beſondern Beziehungen ſchwebt immer und immer der allgemeine Gedanke an den Tod; der ewige Jude iſt ein lebendiges Memento mori. Man könnte wohl glauben, daß wir den Tod gern vergeſſen würden, wenn er uns nur vergeſſen wollte; aber jene Sage lehrt uns, daß man ſeiner nicht mehr gedenkt, als wenn man ſich von ihm vergeſſen glauben muß.

Ahasverus iſt an der Aeußerlichkeit der Zeit geſcheitert, wie Fauſt an der Aeußerlichkeit des Raums, und wie dieſer, Grund und Anfang ſuchend, ſtatt zum Anfange zu kommen, ſeinem Ende entgegenrennt, und ſtatt auf den Grund zu kommen, im Grundloſen zu Grunde geht, ſo iſt Ahasverus verdammt, Ziel und Ende ſuchend, nicht zum Ziele zu kommen, indem er in den Mitteln ohne Zweck ſtecken bleibt, und das Ende nicht zu erreichen, indem er ja nach hundert Jahren auf den Anfang zurückgewieſen wird.

Wenn das Evangelium Johannis am Anfange vom Anfange handelt, woran uns Fauſt's Studien erinnert haben, ſo kommt es am Ende auf das Ende, woran uns der ewige Jude mahnt. Zwar ging eine Rede aus unter den Brüdern, als würde dem Jünger, den Chriſtus vor andern liebgewonnen, das Glück nicht zu ſterben zugedacht ſeyn; denn Jeſus hatte zu Petrus geſagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet es Dich an? Aber dieſes Loos war nicht dem, den der Herr liebte, ſondern dem, den er ſtrafen wollte, beſchieden.

So legt es ſich abermals zu Tage, daß nur das Leben, dem der Tod fehlt, das Leben trübt, und nur der Tod, dem das Leben mangelt, und im Negativen das Poſitive entgeht, den Tod furchtbar macht. Nicht der Tod an ſich iſt das trübende Element, vor dem der Lebensluſtige erbebt, ſondern die Unbekanntſchaft mit dem Tode, mit deſſen Weſen und Nothwendigkeit. Dieſe Unbekanntſchaft iſt es, die Elend läßt zu hohen Jahren kommen. Würden die Menſchen nicht unwillkührlich der Nothwendigkeit zu ſterben überführt, würden ſie nicht ohne ihren Willen vor dem Tode, gleichſam wie vor einem Andern außerhalb ihrer, nach der Reihe abgerufen, ſo könnte es zwar nicht fehlen, daß ſie, gleich dem unſterblichen Iſraeliten, allmählig alle ſterbensluſtig und lebensmüde werden würden. Aber wenn der Selbſtmord als Act der Verzweiflung und mithin als unwillkührlich, wenn die Willkühr ſelbſt, der es an der Vernunft, und ſomit an der Nothwendigkeit gebricht, ausgeſchloſſen wäre, wenn nichts übrig bliebe, als entweder mit Freiheit und Bewußtſeyn zu ſterben, oder fortzuleben, ſo würde ſich das Schauſpiel zeigen, das wir an dem überlebten Bürger von Jeruſalem ſehen und früher an Fauſt geſehen haben, indem beiden zwar nicht die Luſt, aber der Muth und die Kraft zu ſterben, ſo wie Muth und Kraft zu leben, fehlt. Der Selbſtmord iſt oft von dem Unglücklichen verſucht worden, aber dieſer iſt ausgeſchloſſen. Der Wunſch zu ſterben iſt auf alle Weiſe von ihm bethätigt werden, aber die Willkühr, die den Tod dem Leben vorzieht, weil dieſes zur Laſt wird, iſt ebenfalls verſchränkt. Es bleibt daher nichts übrig, als die bewußte Kraft, zu ſterben; dieſe Kraft kann aber nur aus dem freien Willen, der Wille nur aus der Einſicht kommen. Man kann den Tod zwar wählen, aber nicht wollen, ohne ihn zu kennen. Die Freiheit im Willen iſt das Widerſpiel der Willkühr, ſie ruht auf der Einſicht der Nothwendigkeit, und beſteht in der Einheit mit derſelben. Dieſe Einſicht und dieſe Freiheit iſt grade das, was dem ewigen Juden fehlt, und ſo lange fehlen wird, als er leidendlich das Jenſeits, das ſeiner Natur nach nicht gewußt werden kann, erwartet, und dieſes Jenſeits in der Aeußerlichkeit der Zukunft ſucht. Dieſes Jenſeits iſt von dem Dießſeits, dem er entfliehen will, bedingt, daher es eben ſelbſt wieder entflieht. Die Einſicht iſt aber nur im Unbedingten, nur in dem Seyn, das ſich ſelbſt ſetzt und bedingt, zu finden, ſie iſt nur in dem Punkte zu finden, in welchem der Gegenſatz zwiſchen

Seyn und Nichtſeyn, to be or not to be, ſich aufhebt und ausgleicht.

Iſt nun dieſe Einſicht möglich, ſo iſt auch in dem ewigen Juden nicht die reine Unmöglichkeit zu ſterben ausgedrückt, ſondern die Möglichkeit iſt gegeben, aber ſie iſt von der Freiheit des Willens, dieſe von der Einſicht abhängig gemacht.

Denn „es iſt allein das Daranſetzen des „Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch „es bewährt wird, daß dem Selbſtbewußtſeyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weiſe, wie es auftritt, nicht „ſein Verſenktſeyn in der Ausbreitung des „Lebens — das Weſen, ſondern daß an „ihm nichts vorhanden, was für es nicht „verſchwindendes Moment wäre, daß es „nur reines Fürſichſeyn iſt.“

Sonach perſonifizirt ſich in dem unſterblichen Juden die Furcht des Ich oder des Bewußtſeyns, ſich zu verlieren, wenn es ſich im Tode entäußert, und wieder die Unmöglichkeit dieſes Ich, wenn es auch ſeiner ſelbſt überdrüßig wird, aufzugeben, indem das

Ich nicht von ſich ſelbſt laſſen kann, bis es ſich als Abſolutes und im Andersſeyn ſich ſelbſt anerkennt. Aber der unſterbliche Jude perſonifizirt nicht bloß die Verwechſelung des abſtracten Ich der Vorſtellung mit dem wirklichen Selbſt, oder die Täuſchung, auf welcher der Glaube abſtracter, ſelbſtiſcher Unſterblichkeit wurzelt, ſondern auch die entgegengeſetzte Täuſchung, auf welche die kabbaliſtiſche Anſicht von dem Untergange des Subjects im Objecte beruht, womit ſich ſelbſt jener große Jude täuſchte, dem ſich unter dem Bilde der unendlichen, objectiven Subſtanz unbewußt das Subject unterſchob, ſo daß er daraus jene Sicherheit ſeiner ſelbſt und den tiefen Frieden gewinnen konnte, der ſeinem unſterblichen Glaubensgenoſſen fehlt.

Es liegt in der Sage ſelbſt, daß Ahasverus einmal ſterben wird, — die Möglichkeit zu ſterben iſt alſo gegeben, — und dieſes iſt die höchſte Verſöhnung der Quaal und der Unruhe, aber er wird nicht eher ſterben, als bis Chriſtus wiederkommt.

Wenn wir aber jetzt dieſe Sage noch

einmal an den Begriff der Zeit halten, indem ſie wurzelt und von dem wir ausgegangen ſind, ſo entwickelt ſich daran der äußerliche Unterſchied und die innerliche Einheit jener Dreiheit, die wir als Glaube, Liebe und Hoffnung zu bezeichnen gewohnt ſind. Dem Unglücklichen bleibt, wie allen ſeinen Leidensgenoſſen, die Hoffnung, deren abſtractes Element die Zukunft, deren letzter Fernpunkt der jüngſte Tag und das Ende aller Dinge iſt. Ihm bleibt, wie allen Gedrückten, der Glaube, deſſen abſtractes Element die Vergangenheit iſt, als das Weſen, das geweſen iſt, als der Urſprung und Anfang des Seyns, der ſelbſt vergangen iſt. Aber die Liebe fehlt, welche Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart vereint, Glaube und Hoffnung mit ſich ſelbſt verſtändigt.

Denn der Liebe ſind die Zeiten
Immer gleich und immer ſo.

Allein ſo ernſthaft die Sage ſeyn mag, ſo iſt ſie doch oft genug der Gegenſtand des Spottes und leichten Scherzes geworden, und der Alte trägt mit allem Geiſterhaften und

Geſpenſtiſchen, beſonders mit dem Mährchenhaften, das gemeinſame Loos, verlacht zu werden, ob ihn gleich Niemand jemals hat lachen ſehn. Wenn Fauſt ſeit Jahrhunderten im Puppenſpiel ſein Publikum ergötzt, ohne ſich ſelbſt an ſich zu ergötzen, ſo muß neuerdings auch Ahasverus, ſo greulich er ausſieht, im Geſellſchaftsſpiele mit illuminirten Kupfern zur ergötzlichen Unterhaltung dienen, und andern die Freude bereiten, die ihn ſelbſt flieht.

Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt.
Hegels Phänomenologie. S. 412.

So wenig die vorſtehenden Bemerkungen geeignet ſind, ihren Gegenſtand zu erſchöpfen, wozu zunächſt die geſchichtliche Entwickelung der Sage gehören würde, ſo können ſie doch die Anleitung geben, den Gedanken daran feſtzuhalten. Ueberhaupt haben ſie zunächſt nur den Zweck, ein Unternehmen zur nähern Verſtändigung zu bringen, welches Göthe nach ſeinen Bekenntniſſen in Beziehung auf dieſe Sage in frühern Jahren beabſichtigt, aber nicht ausgeführt hat.

Indem nämlich dieſer Dichter ſeinen Gemüthszuſtand in dem Hin- und Herſchwanken zwiſchen den Religions-Anſichten der Brüdergemeinde und der in ſeiner Jugendzeit auf Pelagianiſche Weiſe ſich beſonders hervorthuender Weltkinder mit der liebenswürdigſten Offenheit und Klarheit auf das rührendſte ſchildert *), ſo erzählt er zugleich, wie er ſich nothgedrungen gefühlt, zu ſeiner Rettung aus dieſen Extremen und Partheiungen ſein Chriſtenthum zu ſeinem eigenen Privatgebrauche feſt zu ſtellen. Der zu ſo hohen Dingen berufen war, mußte ſich wohl als ein Weltkind fühlen, denn er war an die Welt, an das Leben und Handeln gewieſen. Auf der andern Seite konnte er aber das Selbſt, das in ihm wirkte und lebte, nicht als ſein eignes Verdienſt anerkennen; er mußte es vielmehr als die Gabe Gottes aus ſeiner Vereinzelung erretten und im innigſten Zuſammenhange mit Gott verehren lernen; wodurch er ſich beiden Partheien eben ſowohl zu nähern, als von beiden für immer ſich zu entfernen ſchien. Alsbald ergoß ſich aber der mit Liebe aufgenommene und durch den Gedanken verarbeitete Stoff in dichteriſche Form, indem ſich die harten Widerſprüche des Gedankens poetiſch aufzulöſen trachteten. So ergriff er, „den wunderlichen Einfall, die

---

*) Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, Göthe's Werke, B. 19. S. 303. fg.

Geſchichte des ewigen Juden, die ſich ſchon früh durch die Volksbücher bei ihm eingedrückt hatte, epiſch zu behandeln, um an dieſem Leitfaden die hervorſtechenden Punkte der Religions- und Kirchen-Geſchichte nach Befinden darzuſtellen.“

Der widerſprechende Gedanke von ſubjectivem Verdienſte und objectiver Gnade war der Punkt, an dem ſich dieſer Entwurf entwickelt hatte, und von welchem das Gedicht ausgehen ſollte, um ſich nach Befinden von da aus über die hiermit ſchon angedeutete, durch die ganze Dogmen- und Kirchen-Geſchichte gehende Entzweiung auszubreiten, indem ſich alle Gegenſäze und Widerſprüche, alle Partheiungen und Scheidungen aus einem und demſelben Punkte ableiten laſſen.

Die Keime dieſer Entzweiung liegen ſchon in der apoſtoliſchen Zeit. In der patriſtiſchen wird die Partheiung härter und ausgebildeter; auf Origenes folgen Auguſtinus und Pelagius. Vor der Reformation erhebt ſich unruhig der Mönch Gottſchalk, als Kalvins Verläufer. Mit der Reformation wird die

Span-

Spannung erneuert und geſteigert. Erasmus und Luther; Luther, Zwingli und Calvin; unter den Katholiken zeigen ſich Janſeniſten, unter den Lutheranern Synergiſten, unter den Reformirten Arminianer oder Remonſtranten. Ueberall zeigt ſich die Verwechslung des Zwanges mit der Nothwendigkeit, der Willkühr mit der Freiheit in aller ihrer Unſeligkeit. Ueberall ſchien ſich der Gedanke vergeblich zu zermartern, bis er, der Arbeit müde, von Zeit zu Zeit ſich ſelbſt aufgab, wie wir noch jetzt an der Brüdergemeinde ſehen können, die wir jedenfalls als den reinen Gegenſatz ſeichter Aufklärung und ſubjectiver Aufſpreitzung zu ehren haben.

Dieſe Entzweiung wollte Göthe an der Geſchichte des ewigen Juden epiſch entwickeln. Zu dieſem Behufe ſollte ſich in dem Handwerksmann von Jeruſalem die tüchtige, auf die nächſten Zwecke gerichtete Werkthätigkeit perſonificiren, wie ſie ſich auf ſich ſelbſt beruft, und weil ſie die Kraft zur Selbſtthat in ſich fühlt, auch das Verdienſt ſich aneignet. Mit dieſer Geſinnung iſt die Beſonnenheit eines klaren Verſtandes gepaart, welcher ſeine gemeine teleologiſche Anſicht auf dem Standpuncte der Reflexion mit ſokratiſcher Selbſtgefälligkeit und Selbſtbeſchränkung auszuführen weiß.

Ahasverus hatte das Glück, mit unſerm Herrn und Heiland gleichzeitig zu leben, woraus grade ſein Unglück hervorgehen ſollte. Er wußte den Herrn nach ſeiner Weiſe zu ſchätzen, ohne jedoch deſſen Abſichten zu begreifen, ganz nach der Weiſe des Volks, dem er angehörte und deſſen allgemeines Individuum er geworden iſt, des Volkes,

„das zwar jetzt ihn verehrte, doch nicht
„mit einem Gemüthe, welches untadelhaft
„bleibt vor'm ſchauenden Auge der
„Gottheit.“

So geſchah es, daß Ahasverus nach und nach an Chriſti Lehre und Wandel immer mehr Aergerniß nahm, und bald erblickte der in ſeinem Kreiſe verſtändige, außer dieſem Kreiſe völlig blinde Handwerksmann in ſeinem Zeitgenoſſen den unwillkührlichen Verführer ſeiner Mitbürger, die er von eben dieſer Werkthätigkeit ableitete, zu dem Müſſiggange der Betrachtung veranlaßte, über eine erträumte idealiſche Welt die gegebene reelle Wirklichkeit vergeſſen zu machen ſchien, und ſtatt die unmittelbare Kraft des eignen Selbſt zu erwecken, auf ein höheres Selbſt vertröſtete, deſſen Erwartung träge und läſſig, deſſen Außenbleiben unzufrieden und unglücklich macht. Dieſe Unzufriedenheit des Schuhmachers wuchs zur Erbitterung, als er nun wirklich erlebte, daß Chriſtus, ſich ſeinen Feinden ſelbſt überliefernd, ſeine Jünger und Freunde hülflos verließ, und daß der Jünger, der im Vertrauen auf die Gewalt ſeines Meiſters und in der Hoffnung den Zögernden dadurch zu endlicher glänzender Erklärung über ſeinen Beruf zu vermögen, den Verrath begangen hatte, darüber zum Selbſtmorde verleitet wurde. In dieſer geſteigerten Erbitterung erfolgen die Schmähungen, welche uns die Sage aufbehalten hat. Aber was die plötzliche Sinnesänderung hervorbringt, was dem beſchränkten Hausmanns-Verſtande des ehrlichen Handwerksmanns auf einmal eine neue noch nicht geahndete Welt aufſchließt, iſt nicht der ſchmachvoll leidende Sohn Gottes in Knechtsgeſtalt, ſondern das Strahlen-Antlitz des Herrn in ſeiner Verklärung, welches er in dem Tuche der heiligen Veronika in demſelben Augenblicke erglänzen ſieht, als er die Worte vernimmt:

„Du wanderſt auf Erden, bis du mich in dieſer Geſtalt wieder erblickſt.“

„Der Betreffene kommt erſt einige Zeit nachher zu ſich ſelbſt zurück, findet, da alles ſich zum Gerichteplatz gedrängt hat, die Straßen von Jeruſalem öde; Unruhe und Sehnſucht treiben ihn fort, und er beginnt ſeine Wanderung.“

Von der Kreuzigung und von den Wundern, die ſie begleiteten, ſcheint er nichts vernommen zu haben.

So weit erzählt uns der Dichter den Entwurf zur Einleitung, und den Sinn, in welchem die Fabel aufgefaßt werden ſollte. Aber von der Wanderung ſelbſt, „und von dem Ereigniſſe, wodurch das Gedicht zwar geendigt, aber nicht abgeſchloſſen“ werden ſollte, erhalten wir für dießmal nichts, als die Hoffnung, „vielleicht ein andermal“ davon zu hören, und die Ueberzeugung, daß das Ende des Epos, wie das Ende des Lebens, nicht das allerletzte Ende enthalten haben würde. Das Gedicht würde vielmehr wie das Leben ſcheinbar Fragment geblieben ſeyn, und die Verſöhnung und Beruhigung zu eigner Entwickelung zwar in ſich getragen, aber nicht äußerlich dargeſtellt haben. Bis zum Ende aller Dinge, und zum jüngſten Tage würden wir ſchwerlich gelangt ſeyn.

Aber wir müſſen die Mittheilung deſſen, was uns der Meiſter für jetzt zu verſchweigen gut befunden hat, einſtweilen ruhig erwarten. Der Sinn der ganzen epiſchen Entwickelung konnte jedoch kein anderer ſeyn, als die Darſtellung jenes Chriſtenthums, welches der Jüngling unter den beiden durch Jahrhunderte hin- und herwogenden unvereinbaren Meinungen zu ſeinem Privat-Gebrauche ſich gebildet hatte. Dieſes Chriſtenthum hatte aber jenen Dualismus zu verſöhnen, und das Entgegengeſetzte, welches als ſolches ewig un-

vereinbar bliebe, aufzuheben, und in der Aufhebung zu erhalten und zu identifiziren. Es iſt ſchon an den gegebenen Umriſſen zu erkennen, daß dieſes Chriſtenthum weder die Gnade allein, die bewußtloſe Objectivität, noch das Verdienſt allein, die reine Subjectivität im Selbſtbewußtſeyn, welches ſeinen Urſprung ſelbſt aus dem Bewußtloſen genommen, gelten laſſen konnte, aber der menſchlichen Natur trotz der ihr anklebenden Erbſünde
„inwendig einen gewiſſen Kern zugeſteht,
„welcher, durch göttliche Gnade belebt, zu
„einem frohen Baume geiſtiger Glückſelig-
„keit empor wachſen könnte."

Hieraus erklärt ſich zugleich das eigentliche Dilemma, welches ſich der Jüngling bis zu dem Zeitpunkte, in welchen jener Entwurf fällt, noch nicht ausgeſprochen hatte. Wenn der Menſch weder in der Gnade, noch in der eignen Thatkraft, weder in der Ergebung an das fremde Nicht-ich des Objects, noch in der Berufung auf das eigne Selbſtbewußtſeyn die letzte Verſöhnung zu finden vermag, ſo kann weder jenem fremden Objecte noch dieſem ſelbſtiſchen Subjecte Realität zugeſtanden werden, vielmehr iſt dieſe Realität nur in dem Subjecte, welches ſich von ſeiner empiriſchen Vereinzelung errettet, oder in dem Objecte, welches aus ſeiner ſtarren Entfremdung hervortritt, aufzuſuchen und aufzufinden. So entwickelt ſich das abſolute Selbſt, und dieſes iſt die Lehre des Chriſtenthums von der Menſchwerdung Gottes und von der Liebe, denn die Liebe ruht auf dem Unterſchiede und der Identität des Subjects und Objects zugleich, und ſteht als Mittlerin zwiſchen dem objectiven Glauben und der ſubjectiven Hoffnung. Und weil ſie das größte iſt unter den Dreyen, ſteht ſie mit Recht in der Mitte, denn ſie iſt nur inſofern das größte, als ſie die Mitte iſt *). Der ewige Jude iſt — aber das allgemeine Individuum der Menſchheit, welche das Verſtändniß des Chriſtenthums ſucht, und auf die Wiederkunft des Mittlers hofft, ohne dieſe Wiederkunft des Heilands ſelbſt thätig in ſich erzeugen zu können. Die Unſeligkeit und Un-

---

*) Chriſtenthum von Ferd. Delbrück, S. 2. S. 50.

heimlichkeit dieſes Geſpenſtes hat ſeinen Grund in dem Dualismus, welchem der Mittler fehlt. Ebendarum begabte der Dichter den Bürger von Jeruſalem mit aller Thätigkeit und Emſigkeit, die ſeiner Nation eigen iſt, und mit jenem edleren Selbſt-Vertrauen auf eigene Kraft und eignes Verdienſt, um grade daran zu zeigen, daß damit nicht auszukommen iſt. Wie ihn aber dieſer ſelbſtiſche Sinn, der ſich lediglich auf Selbſtthätigkeit beſchränkt und ſtützt, und vom Ganzen losreißt, in das Verderben geſtürzt hatte, ſo erhält ihn der entgegengeſetzte Sinn, zu dem er plötzlich umgewendet wird, in eben dieſem unſeligen Verderben. Dieſe der vorigen entgegengeſetzte Sinnesart iſt aber nichts anders, als der träge Glaube, der ſich blos leidendlich verhält und ſich ſelbſt aufgiebt, welcher leidendlich im Leiden ſtecken bleibt, und ohne eignes Mitwirken alles von Oben erwartet. Aus einem Extreme iſt der Unglückliche in das andere geſchleudert; aber der Vermittlung zwiſchen beiden Extremen iſt das, was ſich ihm entzieht, das Eine, das Noth thut.

Aus einem Rationaliſten iſt ein Supernaturaliſt, aus einem Freigeiſte ein Pietiſt geworden. So finden wir in dieſem Bilde nichts, als was der allgemeine Weltlauf bezeugt, und alle Erfahrung beſtätigt, nach welcher ſich jeder von ſeinem eignen Standpunkte aus unter ſeinen Umgebungen umzuſehen hat.

Aber unter dieſer Anſicht gewinnen zugleich alle Kompoſitionen des Dichters, und grade diejenigen, welche am meiſten verkannt, und geläſtert werden, neues Licht und Leben.

So iſt im Prometheus das ſelbſtiſche Subject, welches alles auf ſich nimmt, und den Göttern trotzt, in ſeiner höchſten Steigerung und Einſeitigkeit dargeſtellt. Aber wie ſich alle Extreme berühren, ſo kündigt ſich auch in dieſem Dünkel gleichzeitig mit der komiſchen Seite das Erhabene an, welches ſich nur daraus erklären läßt, daß dieſer lächerlichen und vergeblichen Aufſpreitzung des eignen Selbſt und dem allzulauten Gefühle des eignen Gottes in der Bruſt irgend eine nur verkannte Würdigkeit und Wahrheit der menſchlichen Natur zum Grunde liegen muß. Prometheus iſt der Repräſentant des Heidenthums, deſſen Bekenner nicht in ihren Göttern, ſondern in dem Götter und Menſchen beherrſchenden Schickſale das höchſte Weſen bald verehren, fürchten, kaum ausſprechen, bald haſſen und höhnen. Ueber dieſes Gedicht hat zuletzt Delbrück *), wie über das Religions-Geſpräch zwiſchen Fauſt und Gretchen Clodius, geurtheilt, denn indem er den Sinn deſſelben ergreift, verkennt er den Sinn des Dichters.

In gleichem Sinne iſt Iphigenia, welche die Obergewalt anerkennt, ohne ſich ſelbſt aufzugeben, während im Hintergrunde Tantalus ſich zeigt. Iphigenia iſt das Sinnbild der Menſchheit im Weibe. Außerdem machen wir nur noch auf das Feſtſpiel „Pandora**)," auf „Epimenides Erwachen," und auf den Prolog zu Eröffnung des Berliner Theaters zum weitern Nachdenken aufmerkſam. Wie ſich im Fauſt die

---

*) Chriſtenthum. Von Ferd. Delbrück, S. 9. flg.

**) Chriſtenthum. Von Ferd. Delbrück, S. 11. flg.

Widerſprüche des Lebens und Gedankens gegen einander abarbeiten, haben wir ſchon angedeutet. Dagegen müſſen wir noch an einen andern Entwurf dieſes Dichters erinnern, welcher ebenfalls nicht zur Ausführung gekommen iſt und dem Entwurfe, mit dem wir es eigentlich zu thun haben, am nächſten zu ſtehen und am meiſten verwandt zu ſeyn ſcheint. Dies ſind die „Geheimniſſe,“ die uns indeſſen der Dichter wenigſtens als Fragment mitgetheilt hat. Nach ſeinen eigenen Bekenntniſſen *) hat er in dieſem Gedichte nicht allein den Meiſter, Humanus, ſondern auch deſſen zwölf Jünger reden laſſen wollen, um auf dieſe Weiſe ebenfalls die verſchiedenſten religiöſen und philoſophiſchen Anſichten zu entwickeln, und grade an ihrer Verſchiedenheit denjenigen Punkt, welchen ſie identifizirt, und dasjenige Moment, welches alle Religionen in niederen und höheren Potenzen gemein haben, zu veranſchaulichen und nachzuweiſen. Dieſes Gemeinſame aller Religionen beſteht aber eben darinn, daß alle

---

*) Morgenblatt 1816. No. 102.

den Mittler ſuchen, denn nur durch dieſen Mittler iſt Gott und Menſch zu erkennen und zu verſöhnen. Man ſollte daher meinen, daß dieſe offenherzigen Eröffnungen des Dichters über ſein eigenes Werk, wornach ſich grade die entgegengeſetzten Anſichten der Jünger über Lehre und Leben des Meiſters ausſprechen ſollten, wenigſtens zum allgemeinen Verſtändniſſe des Gedichts genügen könnten. Ja man ſollte vorausſetzen, daß ſchon die klaren Andeutungen, welche das Gedicht ſelbſt enthält, wenn der Jünger die Verſchiedenartigkeit ſeiner Anſicht von der Lehre des Meiſters, die er deſſen allzubeſcheidener Demuth zuſchreibt, unbewußt ſelbſt bekennt, —

Sprech ich einmal von allen dieſen Dingen,
Sie ſollen prächtiger aus meinem Munde klingen.

den Geſichtspunkt, aus welchem es zu betrachten iſt, genugſam feſtſtellen. Auch dürfte man erwarten, daß die frommen Wünſche, welche der Dichter vorausſendet,

Ein jeder ſoll nach ſeiner Luſt genießen,
Für manchen Wandrer ſoll die Quelle fließen,

und die Warnungen, mit denen er beginnt:

Durch Berg' und Thäler iſt der Weg geleitet;
Hier iſt der Blick beſchränkt, dort wieder frei.
Und wenn der Pfad ſacht in die Büſche gleitet;
So denket nicht, daß es ein Irrthum ſey;
Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen,
Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen.

wenigſtens dieſes Fragment vor allem frechen und voreiligen Tadel und vor allzugroben Mißverſtändniſſen unberufener Klügler ſchützen würde. Demohngeachtet hat noch zuletzt ein ſehr ehrenwerther Schriftſteller *), während er von der chriſtlichen Liebe ſpricht, einen recht feindſeligen Aerger an der harmloſen Anſicht des Jüngers genommen, wenn dieſer ſeinen Meiſter, nach ſeiner Weiſe, mit den Worten zu verherrlichen ſucht:

Wenn einen Menſchen die Natur erhoben,
Iſt es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt;
Man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben,
Der ſchwachen Ton zu ſolcher Ehre bringt.
Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
Die ſauerſte beſiegt, ſich ſelbſt bezwingt,
Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen,
Und ſagen: das iſt er; das iſt ſein eigen!

Wenn der Dichter nach ſeiner Erzählung ſchon in ſeinen frühern Jahren bei Eröffnung

---

*) Chriſtenthum. Von Ferd. Delbrück, S. 63. fg.

ſeiner Glaubensanſichten in einem geiſtlichen Geſpräche „eine große Strafpredigt erdulden," ja des Pelagianiſmus ſich bezüchtigen laſſen mußte, ſo geht es ihm in ſeinem Alter nicht beſſer; denn derſelbe Gelehrte, der dieſes Fragment früher „das frömmſte und chriſtlichſte unter allen Gedichten in unſerer Sprache" genannt hatte *), befehdet jetzt dieſe pelagianiſche Aeußerung eines einzelnen Jüngers mit einer Einſeitigkeit und Intoleranz, welche zu der chriſtlichen Liebe, die er damit vertheidigen will, in den ſchneidendſten und lächerlichſten Kontraſt tritt. Dieſer Prediger der Liebe findet ohne Umſtände in der Anſicht des redſeligen Jüngers die Anſicht des ſterbenden Meiſters, und eben ſo unbedenklich in der Anſicht des ſterbenden Meiſters, welche das Fragment ſelbſt nicht mittheilt, die Anſicht des Dichters. Was berechtigte nun vor allen Dingen den Kritiker in dem Dichter ſelbſt einen Mangel der Liebe und ſomit das Chriſtenthum zu vermiſſen, nachdem ſich die-

---

*) Ein Gaſtmahl. Reden und Geſpräche. Von Delbrück. Berlin 1809. S. 99.

ſer darüber ſo klar und liebreich, ſelbſt den Layen verſtändlich, ausgeſprochen hatte? Was berechtigte ihn ferner in der Anſicht des einzelnen Jüngers die innerſte Geſinnung des Meiſters zu entdecken? Was berechtigte ihn endlich, die Anſicht dieſes Jüngers zu verdammen und mit ketzerrichtender Strenge mißzuverſtehen? Es würde für ein practiſches Zeichen der Liebe und der Wiſſenſchaftlichkeit zugleich anzuſehen geweſen ſeyn, wenn es ihm gelungen wäre, grade in der ſcheinbar entgegengeſetzten Anſicht den gemeinſchaftlichen Urſprung mit der eignen zu erkennen, und, — ob ſich die Enden ſpalten, wenigſtens die tiefer liegende Einheit im Grunde zu betrachten und mit Liebe zu umfaſſen. Denn die Liebe ruht auf dem Gefühle der Identität des Subjectiven und Objectiven, des Eigenen und Fremden: und die Wiſſenſchaft ruht auf dem Begriffe dieſer Identität. Zunächſt hätten wir aber unſerm theologiſchen Gegner die Frage vorzulegen, ob er nicht, mit uns, in Folge ſeiner eigenen Unterſcheidungen zwiſchen Selbſt und Selbſt, oder zwiſchen Ich und

Selbſt die Selbſtüberwindung als ein ächt chriſtliches Element anerkennen müſſe. Allein dieſe Selbſtüberwindung vermißt er eben in der Berufung auf das eigne Selbſt und Selbſtverdienſt: Wenn ſich aber, wie in jenen Worten des Jüngers, das Selbſt auf das Selbſt nur inſofern beruft, als es das überwundene Selbſt iſt, als es ſich ſelbſt opfert und entäußert, wenn ſich auf ſolche Weiſe die reine Subjectivität, wie es im Gegentheil auch die reine Objectivität zu thun hat, in und durch ſich ſelbſt überwindet und vernichtet, oder vielmehr aufhebt, ſo muß es in der That befremden, wie dieſe Dialektik hat verkannt werden können, welche auf die anſchaulichſte, auf poetiſche Weiſe die entgegengeſetzten Anſichten und Ausgangspunkte vereinigt, indem ſie ſich gegenſeitig ſelbſt auflöſen. Oder wie wäre der Pelagianismus beſſer, als durch ſich ſelbſt, zu widerlegen und zu zerſtören?

So wird der Dichter als Dichter und Menſch verkannt, der uns ſelbſt gelehrt hat, „daß wir uns in einem Zuſtande befinden, der, wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken ſcheint, dennoch Gelegenheit giebt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Abſichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von einer Seite uns zu verſelbſten genöthigt ſind, von der andern in regelmäßigen Pulſen uns zu entſelbſtigen nicht verſäumen *).

Dieſer Ausfall gegen einen übrigens ſehr ſchätzbaren Schriftſteller könnte als ein überflüſſiger Abfall, als eine Abweichung von dem betreffenden Gegenſtande angeſehen werden; aber dieſer Gegenſtand iſt kein anderer als die Idee der Nothwendigkeit und Realität einer Vermittlung zwiſchen dem Entgegengeſetzten, zwiſchen Subject und Object, wie ſie ſich, nach Göthe's Entwürfen, nicht nur in den Geheimniſſen, ſondern auch an der Geſchichte von dem ewigen Juden poetiſch entwickeln ſollte. Dieſe Idee iſt es überhaupt, von welcher beruhigt der Dichter, als ſolcher und als Menſch überhaupt, jede Anſicht, beſchränkte und frei-

---

*) Göthe's Werke, Th. 18. S. 222.

es, mit der nur der Größe eigenen Milde und Toleranz frei gewähren läßt, und ſelbſt in den grade entgegengeſetzten Aeußerungen von Berufung auf eigene Verdienſtlichkeit und von gänzlicher Hingebung an die Gnade die Vermittlung und die Einheit im Grunde wie im Ziele nicht vermißt, vielmehr im Irrthume die Wahrheit erkennt, und ſomit über alle Polemik ſich erhebt.

Indem wir uns jetzt von den Geheimniſſen auf Göthe's eigene Bekenntniſſe über jene erſte Anlage zu einem epiſchen Gedichte von dem ewigen Juden zurückwenden, ſo dürfen wir es nicht überſehen, wenn er ſagt, daß die Ausführung jenes Entwurfs um ſo eher hätte erliegen bleiben können,

> „als ſich eine Epoche in mir entwickelte,
> „die ſich ſchon, als ich den Werther ſchrieb,
> „und nachher deſſen Wirkungen ſah, nothwendig anſpinnen mußte."

Es fragt ſich, wie wir dieſe Epoche ſeiner Geiſtes-Entwickelung näher zu bezeichnen haben, um ſie von derjenigen zu unterſcheiden, zu welcher jener frühere Entwurf gehöret, und welche wir eben an einzelnen Dichtungen nachzuweiſen verſucht haben. Iſt nun dieſe frühere Epoche diejenige, in welcher ſich der Dichter ſein Chriſtenthum ausbildete, ſo möchten wir die ſpätere als diejenige bezeichnen, in welcher ſich die volle Lebensweisheit des Individuums in immer weitern und allgemeineren, ja in den allgemeinſten und beſonderſten Bezügen in die Breite entwickelt, und die volle Knospe nach allen Richtungen entfaltet hat, bis daraus jener frohe Baum geiſtiger Glückſeligkeit nach und nach emporgewachſen iſt.

Wenn wir nun hierinn nicht irren ſollten, ſo werden wir auch nicht fehlen können, wenn wir dieſe ſpätere Epoche hauptſächlich in Wilhelm Meiſters Lehrjahren dargeſtellt und in den Wanderjahren weiter entwickelt finden.

Hier iſt es Wilhelm Meiſter, der, ſtatt des ewigen Juden, mit eben ſo großer Behaglichkeit, als dieſer mit Mismuth und Ueberdruß, wandert und wandert, und den Mittler ſucht, an dem ſich ſeine Thätigkeit emporranken könnte.

Meiſters Wanderjahre ſind demſelben Geſetze unterworfen, welches dem ewigen Juden auf ſeinen Wanderungen vorgezeichnet iſt. Keiner von beiden darf über drei Tage und drei Nächte hintereinander an einem und demſelben Orte verweilen. Keinem iſt die Rückkehr nach willkührlichen Zeitintervallen freigegeben. Und findet ſich nicht Wilhelm Meiſter gleich im Anfange ſeiner Wanderſchaft in die Zeiten Chriſti verſetzt? Aber er darf auch bei der heiligen Familie nicht raſten; er muß weiter wandern, oder vielmehr überall auswandern.

Aber es wandert und pilgert auch alles neben ihm, und wenn jener Hausherr, der ſich eines dauerhaften Beſitzes zu freuen, das Leben auf feſte irdiſche Verhältniſſe zu gründen, und in beſchränkter Behaglichkeit ſich wohl zu thun vermag, unter die feſten Punkte gehört, ohne die wir nach mathematiſchen Natur-Geſetzen keine Bewegung bemerken könnten, ſo finden wir auf der andern Seite alle Arten des Wanderns, eine neue Meluſine, eine pilgernde Thörinn, einen Anton Reiſer, welcher der ewige Jude genannt wird; und dergleichen mehr.

In dem höchſt ergötzlichen letzten Kapitel der Wander-Jahre ſehen wir die ganze Menſchheit auf der großen Wallfahrt und in luſtig ſich durchkreuzender Wanderſchaft; und bald iſt die bewegte Heerſtraße, bald iſt der offene Markt das ergötzliche Bild des Lebenslaufes. Mittendurch ſchlingt ſich das in tauſend Fragmente zerſtückelte, ewig wandernde Volk der Juden, „die zum Andenken der älteſten Zeiten herumgehen,“ in buntbeweglicher Thätigkeit. Den Wanderungen der Handwerksburſche *) hat Göthe auch anderwärts ſeine Aufmerkſamkeit geſchenkt, ja ſogar dem herumvagirenden Leben vacirender Bedienten, laut der Vorrede zum deutſchen Gilblas **), die erbauliche Seite abgewonnen, ſo wie er im Gegentheil an frommen Wallfahrten ***) auch wieder die Seite des wirklichen Lebens nachzuweiſen verſteht.

---

*) Ueber Kunſt und Alterthum. III. 1. 95. fg.
**) Vergleiche daſelbſt. S. 90. fg.
***) Ueber Kunſt und Alterthum, I. 2. Das Rochusfeſt.

In den Wanderjahren wird aber zwiſchen dem Auswandern, welches die unendliche Reihe der Bedingungen vorausſetzt, und aus der anfang- und endeloſen Kette weder progreſſiv noch regreſſiv herauskommen kann, und zwiſchen dem eigentlichen Wandern, welches in dem Unbedingten feſten Halt gewinnt, ein Unterſchied gemacht.

Dieſes Unbedingte iſt aber nicht das reine Unbedingte, ſondern das durch ſich ſelbſt Bedingte, und wenn es in dieſer Beziehung bedingt iſt, ſo iſt es doch durch nichts anderes als ſich ſelbſt bedingt, und inſofern unbedingt, ſo daß ſich auf dieſe Weiſe der Streit zwiſchen dem Unbedingten und Bedingten, zwiſchen dem Unmittelbaren und Mittelbaren vermittelt und ſchlichtet, indem die unendliche Reihe der Bedingungen Anfang und Ende findet. Nach dieſem Unterſchiede iſt es leicht zu errathen, daß der ewige Jude, ja Wilhelm Meiſter zur Zeit ſelbſt noch, blos auf das Auswandern ſich verſteht, der Bund hingegen die Virtuoſität des Wanderns erlangt hat und fortwährend übt.

Dieſes Wandern iſt die Vermittelung zwiſchen dem ruheloſen Auswandern, und dem wandelloſen Sitzenbleiben, ſo wie das konkrete Leben der Engel im Himmel,

„das Werdende, das ewig wirkt und lebt,“

das Seyn und Nichtſeyn vermittelt, und den ewigen Kreislauf des Entſtehens und Vergehens erklärt und verſöhnt. Hierinn iſt auch die Verſöhnung des ewig wandernden Juden und die endliche Begnadigung und Erlöſung von der Unruhe des Gewiſſens zu finden.

Und darum beſchließen wir dieſe aus einer größeren hiſtoriſch dialectiſchen Abhandlung über die Sage von dem ewigen Juden abgeriſſenen Bemerkungen mit folgender Stelle aus den Wanderjahren.

„Das Auswandern geſchieht in trüglicher Hoffnung eines beſſern Zuſtandes, doch ſie wird beym erfolgenden Einwandern gar oft enttäuſcht, weil man ſich, wohin man auch gelange, immer wieder in einer bedingten Welt befindet, und, wenn man auch nicht zu einer abermaligen Auswande-

,,rung genöthigt wird, dennoch den Wunſch ,,darnach im Stillen zu hegen geneigt iſt.“

,,Wir haben uns daher verbündet, auf ,,alles Auswandern Verzicht zu thun und ,,uns dem Wandern zu ergeben. Hier kehrt ,,man nicht dem Vaterlande auf immer den ,,Rücken, ſondern man hofft, auch auf ,,dem größten Umwege, wieder dahin zu ,,gelangen; reicher, verſtändiger, geſchickter, ,,beſſer und was aus einem ſolchen ,,Lebenswandel Vortheilhaftes hervorgehen mag.“

Nachträgliche Erläuterungen.

Zu Seite 24.

Inſofern die Sage von Fauſt Nothwendigkeit und Freyheit im grellſten Zwieſpalte, im bitterſten Kampfe, inſofern Fauſt ſelbſt das vergebliche Murren und Ankämpfen der Menſchheit gegen die unabänderliche Nothwendigkeit ausdrückt, auch inſofern iſt jeder Menſch mehr oder weniger ein Fauſt; denn keiner iſt ſo durchaus chriſtlich, daß er nicht je zuweilen etwas anders wünſchen ſollte, als es wirklich, d. i. nothwendig iſt; keiner iſt ſo geduldig, daß er überall ſogleich ſeinen Willen mit dem Allgemeinen, die Freiheit mit der Nothwendigkeit zu identifiziren vermöchte. Unter das Nothwendige gehört in der Erfahrung zunächſt das Geſchehene, nachdem es geſchehen iſt, welchem ſich ſelbſt Gott unterwirft.

Zu Seite 27.

Pilatus und Fauſt ſind ſich darinn gleich, daß keiner auf die Frage: *Was iſt Wahrheit?* die Antwort abwartet. Aber darinn ſind ſie ſich ungleich, daß jener, geduldig und bequem, überhaupt keine Antwort erwartet, und darauf gänzlich verzichtet, weil er vorausſetzt, daß es keine Antwort giebt; dieſer hingegen, unbändig und überkräftig, die Antwort nicht erwarten, und auch nicht auf eine Weile darauf verzichten kann, weil er vorausſetzt, daß es eine abſolute Antwort giebt, die ſich ihm nur neidiſch zu entziehen ſucht.

Zu Seite 29.

Wenn Fauſt's Name an zwey Namensgenoſſen, faſt Zeitgenoſſen in der *Geſchichte*, den Buchdrucker und den Ketzer Socinus, erinnert, ſo leitet die Bedeutung dieſes Namens auf einen andern Namen, welcher, wie Fauſt theilweiſe, der *Sage* ganz angehört, — Fortunatus. Aber der Name und die Bedeutung dieſes Namens zugleich führen uns auch in frühere Zeiten zurück, indem ſie uns an die

Manichäer Fauſtus und Fortunatus erinnern, welche weiland dem heiligen Auguſtinus viel zu ſchaffen gemacht haben. Dieſe beyden Manichäer ſind ebenfalls nicht bloß im Namen, ſondern auch in dem Dualismus ihrer Prinzipien mit Fauſt, dem Teufels-Genoſſen, verwandt, wie denn auch die Lehre der Manichäer den Beinamen einer Teufelslehre eingeärndtet hat.

Zu Seite 30.

Jeder Dichter hat Eine Seite der Sage, wo nicht ausſchließlich, doch vor andern, herausgekehrt. So hat Schink an ſeinem Fauſt zeigen wollen, wie der Menſch mit ſeinem natürlichen, ſchlichten Hausmanns-Verſtande — der getreue Eckart —, wie in Gellerts Fabel Hanns mit ſeiner Dummheit, am beſten fortkommt, und wie die Einfalt und Demuth eines reinen Herzens — die zärtliche Mathilde — vor allem Trotze eigner Willenskraft, vor der Hoffarth eigner Vernunft, und vor den Fallſtricken der Leidenſchaft am ſicherſten bewahrt, obwohl die Erfahrung lehrt, daß grade der geſunde Menſchenverſtand ſeine Verwirrung erfährt, und die liebe Unſchuld leider! oft genug zu Fall kommt.

Dagegen hat Klinger in Fauſt's Leben, Thaten und Höllenfahrt der Gefühlsphiloſophie und dem phantaſtiſchen Brüten über fixe Ideeen, welchem der Verſtand fehlt, eins verſetzen wollen. In Fauſt, dem Morgenländer, hat er umgekehrt dem kalten Verſtande, dem Gefühl und Phantaſie fehlt, den Text geleſen. Es iſt merkwürdig und hierher gehörig, wie ſich Klinger ſelbſt über das Verhältniß der zuerſt genannten Schrift zu zwey andern ſeiner Romane, in welchen er die in Fauſt liegenden Ideeen weiter entwickeln wollte, unumwunden ausgeſprochen hat. „Fauſt ſcheitert „durch ſein allzu reitzbares Gefühl, ſeine „wilde und warme Einbildungskraft, „an den Uebeln und Gebrechen der Geſellſchaft, „von denen er entweder bloß Zuſchauer iſt, „oder ſie ſelbſt bewirken hilft. Raphael „ſucht ſie zu heilen, erträgt die Uebel, die ihn „ſelbſt treffen, durch die moraliſche Reinheit „und Güte ſeines Herzens, durch Reſignation,

„deren Quelle immer der Fataliſmus „war und iſt, man verfeinere ihn auch noch ſo „ſehr, übertünche ihn, ſo viel man will, mit „neuern Dogmen. Giafar thut daſſelbe, „durch die Stärke der Vernunft, durch feſte „Anerkennung ihres allgemein verpflichtenden „moraliſchen Geſetzes, gegründet auf die Frey„heit und die Reinheit des Willens.“ Es iſt aber nicht weniger merkwürdig, wenn Klinger hinzuſetzt: „Uebrigens ſagt der Janſeniſt „Paſcal: il faut avoir une pensée de der„riere, et juger du tout parlà, en parlant „cependant comme le peuple.“ Nach dieſem Grundſatze iſt jedes wahrhaftige Geiſteswerk zu beurtheilen. In der Nichtbeachtung deſſelben haben alle Misverſtändniſſe und Afterurtheile über Göthe's Werke ihren einzigen Grund.

Zu Seite 42—43.

Ueber die Wahlverwandtſchaften finden ſich in der ſo eben erſchienenen Schrift: „Beyträge zur Poeſie mit beſonderer Hinweiſung auf Göthe von J. P. Eckermann,“ beachtungswerthe Bemerkungen; es ſcheinen nur Einzelbemerkungen über Einzelnes zu ſeyn, aber ſie deuten deſto gewiſſer auf eine Total-Anſicht. — Unſerer eigenen Anſicht fügen wir nichts als eine abgeriſſene, auf unſern Grundtext bezügliche Bemerkung hinzu, ungewiß, ob ſie etwa zur Erläuterung oder zu noch größerem Misverſtändniſſe führen könne.

Seines Feindes wird Keiner froh, auch des überwundenen Gegners wird Niemand Herr und Meiſter, es ſey denn, daß auf den Sieg nicht bloß der äußere, ſondern auch der innere Friede folge. Dieſer beſteht aber in der Verſöhnung und Verſtändigung. So verſchafft uns auch über die anſcheinlich feindliche Natur nicht der gewaltſame Sieg, ob auch dieſer vorausgehen mag, ſondern allein die gründliche Ausſöhnung und Ausgleichung des Natur- und Sitten-Geſetzes die vollkommene, ſichere Herrſchaft. — Die Verſöhnung der Freyheit und Nothwendigkeit feyern wir in der Heiligung.

Aber eher rettet ſich Keiner aus den Antinomieen der Ideal- und Real-Welt, der

Natur- und Sitten-Geſetze, bis er — fühlt oder erkennt, daß der Menſch die Trennung ſelbſt gemacht und die urſprüngliche Harmonie durch Abſtraction ſelbſt geſtört hat. Dieß iſt der todte Gedanke, der in den Wahlverwandtſchaften Licht, Leben und Bedeutung bekommt; das Licht iſt aber nicht ohne Farbe, nicht ohne Trübung, weil es ſich ſonſt nicht offenbaren könnte. Eben dieſer Gedanke enthält aber auch den Punkt, in welchem Klinger's Fauſt, — wenn er lehrt, daß der Menſch, der den Optimismus der Welt, wie einen literariſchen Meßartikel, ſplitterrichterlich ſeiner Kritik zu unterwerfen ſich erdreiſtet, die Uebel, die er rügt, ſelbſt verurſacht hat — ſo wie der Grundgedanke Rouſſeau's und des Klingerſchen Romans — „Alles iſt gut, wie es aus den Händen der Natur kommt“ mit dem troſtloſen Nachſatze „Alles verſchlimmert ſich unter den Händen der Menſchen“ *) — Berichtigung, Verſtändigung und Beruhigung findet.

---

*) Göthe's Werke XIX, 235.

Zu Seite 65.

Ueber die Theilnahmloſigkeit und Lauigkeit des Publikums, worüber der Schauſpieldirector beyläufig zu klagen ſcheint, wäre viel zu ſchreiben, was wir uns hier, wie manches andere, für die Zukunft vorbehalten.

Aus unſerer Mitte reißt der Tod die Beſten; die ſchönſten Blüthen raubt vor der Zeit das Schickſal; und bald geht alles, in engern und weitern Kreiſen, nach wie vor ſeinen Gang fort, als ſey nichts geſchehn, als werde nichts vermißt. Es fehlt auch in der That nichts, das Geweſene iſt aufgehoben und fortwirkend, aber es *ſcheint* doch das Dageweſene zu fehlen; und darum verwundern wir uns, daß dieſer *ſcheinbare* Mangel nicht als ein *wirklicher* empfunden wird. Deshalb ſchreiben wir die Gleichgültigkeit der Menſchen nicht der Wahrheit zu, der Wahrheit, daß wirklich nichts fehlt, ſondern dem Stumpfſinne des Haufens, ſtatt daß wir den obwohl bewußtloſen Scharfſinn bewundern ſollten, den der Schein nicht täuſchen kann. —

In unſerer Mitte treten die bedeutendſten

ſten Erſcheinungen auf, und die Menge geht vorüber, ohne länger und anders zu verweilen, als im Schauſpielhauſe, oder in einer Meßbude mit fremden Thieren. Aber die Wirkung kommt jederzeit hinterdrein, wie wir bey der Kritik der reinen Vernunft, und an Göthe's Fauſt geſehen haben. —

Faſt jeder glaubt mehr geleiſtet zu haben, als anerkannt wird; am Ende haben aber beyde Theile Recht. —

Wollten wir aber ſolche und ähnliche täglich wiederkehrende Erſcheinungen des Weltlaufs aus dem Misverhältniſſe der ſubjectiven und objectiven Meinung erklären, ſo würde demohngeachtet die Schuld nur zum Theil auf das Subject, welches die Theilnahme vermißt, zurückfallen. Die andere Hälfte der Schuld fällt auf das Publikum, und liegt eben darinn, daß das Publikum kein Publikum iſt, ſondern ein Aggregat abgeſchloßner Individuen, welche einmal unter ſich, und zweytens mit dem Subjecte in keiner wahren Gemeinſchaft, in keiner durchgehenden Beziehung und Wechſelwirkung ſtehen. „Halb ſind ſie kalt, halb ſind ſie roh.“ Wenn aber beyde Theile ihre Schuld tragen, indem auf der einen Seite mehr gefordert, auf der andern weniger gethan wird, als recht iſt, ſo wird das Misverhältniß zwar anſcheinlich nur noch vergrößert, in der That aber das Recht ſelbſt wieder hergeſtellt, indem das Verdienſt auf der einen Seite *mit demſelben Maaßſtabe* überſchätzt wird, mit welchem es auf der andern Seite über die Gebühr verkürzt wird.

Zu Seite 66—69.

Die Umriſſe zu Göthe's Fauſt, gezeichnet von Retſch, können als ein lebendig anſchaulicher Kommentar zu dieſem Gedichte angeſehn werden; aber eigentlich erklärt ſich in lebendiger Wechſelwirkung eins aus dem andern, das Gedicht aus dem Bilde, das Bild aus dem Gedichte. Das erſte Blatt von Retſch ſtellt den Prolog im Himmel, oder vielmehr den Himmel zu dieſem Prologe vor. Wenn wir nun hier die Dichtung in ihrer Tiefe nicht ſogleich aufzufaſſen vermögen, ſo gelingt es uns vielleicht an dieſem Bilde. Denn hier ſehen wir, je länger wir darauf verweilen, um ſo deutlicher, wie alles Einzelne, ohne darum unterzugehen, ſeinen Einzelwillen dem allgemeinen, das abſtracte Selbſt dem abſoluten Selbſt in Andacht und Demuth freudig und willig opfert; nur nicht Mephiſtopheles, Fauſt's Stellvertreter im Himmel. In ihm ſucht „das Ich in der Form des Selbſtbewußtſeyns gegen die Form der Subſtantialität ſich feſtzuhalten,“ worinn ſich die hölliſche „Angſt vor der Entäußerung des Ich“ ausſpricht. In den Engeln bewährt ſich dagegen „die Kraft des Geiſtes, in ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt gleich zu bleiben, und als das an und für ſich ſeyende das Fürſichſeyn eben ſo nur als Moment zu ſetzen, wie das Anſichſeyn.“ Daß das Einzelne dennoch nicht vergeht, und zerfließt, bewährt ſowohl der Unterſchied als die Identität zwiſchen dem Einzelnen und Allgemeinen. — Auf dieſe Weiſe erkennen wir in dem Bilde wie in einem Spiegel ſowohl den Spinozismus und die Vorſtellung der Myſtiker von dem Untergange des Einzelnen im Univerſum, im abſoluten Objecte, in der unendlichen Subſtanz, als auch die Ironie dieſer Vorſtellung, aus welcher ſich endlich die Wirklichkeit und Wahrheit erhebt, die darinn ausgedrückt iſt, daß das Abſolute nicht Object, ſondern eben ſowohl Subject iſt, und mithin das einzelne Subject zwar aufhebt, aber eben ſowohl erhält als vernichtet. Nur Mephiſtopheles behauptet keck und kräftig im Himmel, wie Fauſt auf der Erde, das eigne Selbſt für ſich, und den Particularwillen als ſolchen in abſtracter, mithin unwirklicher Selbſtſtändigkeit und Abgeſchloſſenheit, daher der Kampf des verblendeten Selbſt mit dem verſchleyerten Selbſt tragiſch, der Ausgang verderblich werden muß.

Daß uns ein ſolcher Kampf in ſolcher Verblendung und Verwechslung tragiſch ergreift, aber gleichwohl nicht erdrückt, hat darinn ſeinen Grund und ſeine Bedeutung, daß wir in der abſoluten Macht des Schickſals, wenn auch dieſes ſich objectiv zeigt, dennoch unbewußt das abſolute Subject ahnden. Wir verweiſen auf Schellings philoſophiſche Schriften, B. 1. S. 165—177. und S. 192. flg., ſo wie auf Göthe's Prolog zu Eröffnung des Berliner Theaters im Mai 1821., wodurch zugleich dasjenige zum beſſern Verſtändniſſe kommen möchte, was in dieſer Schrift (S. 20 — 25.) über das Komiſche, und (S. 182.) über das Tragiſche beyläufig geſagt worden iſt.

Der Zwieſpalt zwiſchen dem arbitrium liberum und arbitrium servum, zwiſchen Subject und Object iſt nicht allein der Gegenſtand der Wiſſenſchaft und der Religionspartheyungen, ſondern auch das Thema aller Tragödien und Komödien, ja der Grundtext alles Lebens und Wirkens, und die Folie in der Dichtung von Fauſt. Namentlich iſt es dieſer allgemeinen Wirkung zuzuſchreiben, welche das Selbſtgefühl der eignen Kraft und der Trotz des eignen, freyen Willens im Kampfe mit dem Schickſale, ſelbſt in ſeiner Verblendung, auf das menſchliche Gemüth hervorbringt, wenn dieſe Sage vor einem halben Jahrhundert und länger in unſrer Literatur wieder eingeführt worden iſt. Es iſt eben dieſe Anfangs unbegreifliche, und dennoch in jedem Menſchen als die Erbſünde mehr oder minder wirkende Kraft, den eignen Willen gegen den übermächtigen, anſcheinlich fremden Willen zu behaupten, welche zu dem Charakter und Schickſale des verrufenen D. Fauſt den Schlüſſel enthält; es iſt eben dieſer unerſchöpfliche Reitz, welcher der Volksſage und dem Puppenſpiele in allen Formen von neuem Eingang verſchafft, und die ganze deutſche Litteratur durchdrungen hat. — Auf dieſe Weiſe ſind daher auch die unchriſtlichen, ſcheinbar kräftigen Aeußerungen zu deuten, mit welchen zuerſt Mahler Müller ſeinen Fauſt eingeführt hat, wenn er in der Vorrede unter andern ſagt: „Wo iſt das niedrige, duldende „Geſchöpf, das immer gleichgültig, aus der „Tiefe nicht einmal in Gedanken hinaufwärts „wünſcht — nicht fliegen wollt, wenn einer „Flügel ihm gäbe, nicht ſteigen wollt, hüb „ihn einer auf allmächtigen Armen empor! — „der freywillig reſignirte, ſich an „ſeiner Niedrigkeit weidete, lieber „das letzte vor dem erſten wählte. — „Ich habe keinen Sinn vor ſolch ein Geſchöpf; „ſeh's als irgend ein Monſtrum an, das un-

„zeitig dem Schooß der Natur entging, und „an das ſie auch keinen Anſpruch weiter „macht. — Wenn Eigennutz und Eigenliebe die Maſchine ſind, die den Weltpuls „im Gang halten — was Wunder dann, „wenn der ſtarke, große Kerl ſein Recht nimmt, „und wenn auch ſein Muth ihn über die Welt „hinaustreibt, ein Weſen zu ſuchen, das „ihm ganz genügt! . . . . . Von dieſer „Seite griff ich meinen Fauſt.“ ꝛc. Wir haben zur Zeit nicht erfahren, was dieſer Fauſt für einen Ausgang genommen. Aber J. M. R. Lenz hat uns in einem eben ſo kurzen, als wenig beachteten Fragmente gezeigt, wie dieſer Partikular-Wille, wie dieſe von dem Allgemeinen losgeriſſene Subjectivität nicht durch die Verſtoßung zur Hölle, nicht durch die furchtbaren Martern und Quaalen im Unterreiche, ſondern, nachdem alle äußere Höllenpein überſtanden, durch ſich ſelbſt, durch die eigene, von allem Außenweſen wie von aller Aeußerung geſchiedene Subjectivität, den höchſten Gipfel des Elends erreicht, und erreichen muß, ehe es zur Verſöhnung, das heißt, zur

— Selbſtvernichtung kommt. Es fragt ſich nur, was unter dieſer Selbſtvernichtung von dem geiſtreichen Dichter *) verſtanden worden, und was darunter zu verſtehen iſt. Davon wäre in einer Geſchichte der Sage und der Dichtungen über Fauſt mit mehrerem zu handeln. Hier erinnern wir nur noch einmal an den Doppelſinn in dem Begriffe der Ichheit, worüber Jacob Böhme zu hören iſt **), und an die verſchiedenen Vorſtellungen von Seyn und Nichtſeyn, worüber Schelling nach Shakeſpeare, Sterne und Baggeſen eine kurze Anmerkung geſchrieben hat ***).

Zu Seite 69 und 137.

Das Geheimniß der Offenbarung in der Natur beſteht darinn, daß erſtens das Unterſchiedloſe unterſchieden, und zweytens der Unterſchied wieder aufgelöſet wird. Darum iſt die Offenbarung im Leben die dichteſte Verhüllung, und das Leben ſelbſt nur ein Theil, ein Fragment der Offenbarung, dem der Tod fehlt. Hierüber wäre in den Weimariſchen Feſtgedichten vom 18. Dezember 1818. das Loblied des Mephiſtopheles über die Verſtellung nachzuleſen. Die Offenbarung in ihrem erſten Acte, im Leben, iſt Ironie; die Verſtellung, von welcher wir leben; alle Erſcheinung iſt Verſtellung, und doch weſentlich. Der böſe Geiſt iſt aber die Ironie für ſich allein, als die leere Form der Subſtantialität in ihrer Trennung vom Inhalte, dem Accidens. In dieſer Geſtalt iſt die Ironie „nicht nur die Eitelkeit alles ſittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Geſetze, — das Böſe, und zwar das in ſich ganz allgemeine Böſe, ſondern ſie thut auch die Form, die ſubjective Eitelkeit hinzu, ſich ſelbſt als dieſe Eitelkeit alles Inhalts zu wiſſen, und in dieſem Wiſſen ſich als das Abſolute zu wiſſen.“ (Hegels Grundlinien der Philoſ. des Rechts S. 149 — 155.) Die Ironie iſt hiernach die erſte Negation, welcher, als der höchſten „Spitze der ſich als das Letzte erfaſſenden

---

*) Göthe's Werke, XIX. 76. 251.

**) Hegels Enzyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 391.

***) Schellings philoſ. Schriften. 1. Band (zur Zeit auch der letzte) S. 168. *).

Subjectivität" die Negation, welche das Negirte negirt, zur Zeit noch fehlt. Aber ſie ſteht auf der äußerſten Gränze, welche den Uebergang vermittelt. Haben wir nun S. 225. 226. mit einer Sprachbemerkung beſchloſſen, ſo erinnern wir hier an die allgemein bekannte Regel der Grammatik, daß zwey Negationen deſto ſtärker affirmiren. — Hiermit glauben wir aber nicht allein die Ironie des Mephiſtopheles im Allgemeinen, ſondern auch jenes Feſtgedicht insbeſondere in der tiefſten Bedeutung ergriffen zu haben, und hieraus erklären ſich auch die Worte des Schelms, womit er ſich gleich Anfangs ankündigt.

> So iſt denn alles was ihr Sünde,
> Zerſtörung, kurz das Böſe nennt,
> Mein eigentliches Element.

Zu Seite 99 — 102.

In dem Geſpräche zwiſchen dem verkappten Teufel und dem armen lehrbegierigen Schüler verſteckt ſich ſchalkhaft eine ſprüchwörtliche Redensart mit einem tiefen Sinne, und zu einer lehrreichen Nutzanwendung; denn ſo pflegt im menſchlichen Leben öfters, unter mannichfach wechſelnder Verkappung, der böſe Feind aus einem zu ſprechen, ohne daß ihn der unbefangene Lehrling, Zuhörer oder Leſer, zu ahnden ſcheint. Und das Gift ſchleicht ſich ein, ohne daß wir wiſſen, daß wir vergiftet ſind; eine geſunde Natur wirft es freylich mit der Zeit wieder aus. Eine ſolche geſunde Natur gehört namentlich zum Studium der Philoſophie, welche Partieen hat, wo ſie ſich des Verkehrs mit dem Teufel nicht entbrechen kann.

Zu Seite 107. 108.

Das bin ich nicht gewohnt, ich kann mich nicht bequemen,
Den Spaten in die Hand zu nehmen.
Das enge Leben ſteht mir gar nicht an.

So ſagt im Evangelium (Luc. 16, 3.) der ungerechte Haushalter: „Was ſoll ich thun? — „Graben mag ich nicht, ſo ſchäm' ich mich „zu betteln.“

Zu Seite 132.

Min Moder de mi ſlacht't,
Min Vater de mi att,
Min Sweſter de Marleeniken,

Söcht alle mine Beeniken,
Und bindt ſe in een ſyden Dook,
Legts unner den Machandelboom;
Kywitt, kywitt! ach watt een ſchön Vagel bin ick!

In Gretchens verwirrten Sinnen hallt bewußtlos wie ein Troſt das goldne Mährchen wieder, das ſie in den harmloſen Tagen ihrer Kindheit und Unſchuld ſo oft gehört, und dem Schweſterchen vorgeſungen hat. Somit ſcheint in die tiefſte, troſtloſeſte Nacht der Schuld der Zauber der unſchuldigen Mährchenwelt, indem ſich zugleich aus der Ferne die Bedeutung zeigt; denn in dieſem ſchönen Mährchen finden wir das Leiden des Erdenlebens und die Banden der Sünde, ſo wie die Befreyung im Tode, die Läuterung im Feuer, und die Fortdauer wie die Wanderung der Seele auf das einfachſte nicht ſowohl allegoriſch, als vielmehr ſymboliſch dargeſtellt. — Wer dieſes Mährchen von dem Machandelboom noch nicht kennt, oder in ſeiner urſprünglichen Geſtalt und Einfachheit nicht gehört hat, dem verſprechen wir davon einen reichen Genuß, wenn er in den „Kinder-

und Haus-Mährchen. Geſammelt durch die Gebrüder Grimm“ (1. Band. 2te Aufl. S. 228. fig.) die Erzählung nachlieſt.

Zu Seite 237.

Neben Jean Pauls Anſicht wäre der Gedanke zu erwähnen geweſen, den ein Geiſtesverwandter deſſelben in dem ewigen Juden gefunden und beyläufig ausgeſprochen hat. Nach Hoffmann (Meiſter Floh. Ein Mährchen von E. T. A. Hoffmann. 1822. S. 249.) liegt auf demjenigen, dem die Geiſterwelt verrathen und das Geheimniß fremder Gedanken erſchloſſen iſt, „jenes entſetzliche „Verhängniß, welches den ewigen Juden „traf, der durch das bunteſte Gewühl der „Welt, ohne Freude, ohne Hoffnung, ohne „Schmerz, in dumpfer Gleichgültigkeit, die das Caput mortuum der „Verzweiflung iſt, wie durch eine unwirthbare, troſtloſe Einöde wandelte.“ Hier ſcheint der ewige Jude, als wär' ihm das Räthſel des Lebens in dem Tuche der heiligen Veronika durch Chriſtum enthüllt worden, und ſomit die Luſt und der Reitz des Lebens entwichen, grade ſo gefaßt zu ſeyn, wie Schreiber ſeinen Fauſt gefaßt hat, der im Umgange mit der Geiſterwelt den Verluſt der Körperwelt und ihres dunkeln Reitzes ſchmerzlich empfindet, der mit dem irdiſchen Schmerze und dem Erdendunkel, auch die Freude und die Wirklichkeit eingebüßt, und über das pure Licht die Offenbarung des Lichts in der Farbenpracht verloren hat. Unwillkührlich und unbewußt regt es ſich in dem Schreiberſchen Gemählde, als wollte der Gedanke zu Tage kommen: „Reiner Geiſt und pure Unendlichkeit widerſpricht der Wirklichkeit,“ aber es kommt nicht ſo weit, ſondern nur zu dem beſcheidnen Gedanken: „Reiner Geiſt iſt für den Menſchen nicht“ — wir fragen: für wen denn? — und bis zu dem Troſtſpruche: „Alles wiſſen würde wenigſtens für den Menſchen den Reitz des Wiſſens vernichten,“ wobey uns Platon's Ausſpruch: „Μάλα γὰρ Φιλοσόφȣ τοῦτο τὸ πάθος, το θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρτὴ Φιλοσοφίας ἢ αὕτη“ und Schellings Erklärung dazu (Denkmal ꝛc. S.

191.) unwillkührlich in die Erinnerung kommt. Aber die weitere hiſtoriſche Ausführung gehört für die Geſchichte der beyden Sagen und der Dichtungen darüber, in welchen ſich der Gedanke in der Zeit *Stufenweiſe* entwickelt hat.

Zu Seite 243.

Das Endliche in Gott, das Negative, welches jede poſitive Religion anerkannt, und das Chriſtenthum in der völligen Durchdringung und Einheit mit dem Unendlichen gefaßt hat, iſt von jeher das Kreuz des Verſtandes und das Aergerniß einer ſogenannten Religionsphiloſophie geweſen. Darum ſagt Chriſtus: *Selig iſt, der ſich nicht an mir ärgert.* Wie das Endliche der Gottheit im Judenthume Zeitweiſe untergegangen, davon liegt der Keim ſchon im Moſaismus. „Du ſollt dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Waſſer unter der Erden iſt.“ Wie dagegen im Heidenthume unter den Aufgeklärten das Endliche in der Gottheit verkannt worden, iſt z. B. bey Plinius zu finden. Hist. nat. II. 7. s. 5. Effigiem dei formamque quaerere, imbecillitatis humanae reor. Wie eben dieſes Endliche das Kreuz des Verſtandes geworden, iſt ebenfalls bey Plinius compilirt zu leſen, ſo wie denn überhaupt in deſſen Raiſonnement die Weisheit der neueſten Aufklärung nicht zu verkennen iſt. Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne deum quidem posse omnia. Namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, *quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis*: nec mortales aeternitate donare, aut revocare defunctos: nec facere, ut, qui vixit, non vixerit: qui honores gessit, non gesserit. Nullumque habere in praeterita jus, praeterquam oblivionis: atque (ut facetis quoque argumentis societas haec cum deo copuletur) ut bis dena viginti non sint; ac multa similiter efficere non posse. *Per quae declaratur haud dubie naturae potentia idque esse, quod deum vocamus.*

Jener

Jener Religionsphiloſophie, welche das Ideale dem Realen entgegenſetzt, und Gott zu ehren glaubt, wenn ſie ihn von allem Endlichen und Menſchlichen, als vom Unvollkommenen, zu entkleiden bemüht iſt, ſteht die Naturphiloſophie entgegen, welche darum ſo genannt wird, weil ſie der Idee ſelbſt Realität zuſchreibt, und ſelbſt in der Gottheit eine Natur, eine menſchliche Natur, mithin ein endliches Prinzip, wie es in der chriſtlichen Offenbarung poſitiv erſcheint, nicht bloß anerkennt, ſondern auch nachweiſt.

Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt, und webt, und iſt,
Nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.

Zu Seite 248.

Die Subſtanz iſt ohne das Accidens, das Weſen ohne die Erſcheinung, der Geiſt ohne Fleiſch nicht zu retten, daher kommt es darauf an die Subſtantialität des Accidens, die Weſentlichkeit der Beſtimmung als

Individualität nachzuweiſen, und die Unmittelbarkeit in der Offenbarung von der Außerlichung des Fleiſches durch den Gedanken zu vermitteln.

Zu Seite 273.

Wie ſich ſeit Zinzendorf, zuerſt in Deutſchland, die Herrenhuther vereinigt haben, ſo hat ſich faſt gleichzeitig ſeit Swedenborg, zuerſt in Schweden, die Kirche des neuen Jeruſalems gebildet, welche als ein Gegenſatz der Brüdergemeinde betrachtet werden kann, indem ſie zum allerwenigſten des Semipelagianismus verdächtig wird; denn die Swedenborgianer verwerfen alle *ſtellvertretende* Genugthuung und Zurechnung des Verdienſtes Jeſu, alle Gnadenwahl und Rechtfertigung durch den Glauben allein. Sie finden Gott mit einem Antheile am Guten ab, indem ſie lehren, daß der Menſch, *unter der Mitwirkung Gottes*, ſich ſelbſt beſſern müſſe. Und ſie würden am Ende gar Recht behalten, wenn unter dem Verdienſte Jeſu ein *fremdes* Verdienſt verſtanden würde, wenn nicht unter dem Glauben die Geſinnung zu verſtehen wäre.

Derſelbe Unterſchied, welcher dieſe beyden Gemeinden aus einander hält, hat einen dritten gleichzeitig entſtandenen Religions-Verein unter ſich ſelbſt entzweyt. Dieß ſind die Methodiſten, welche ſich, urſprünglich einig, gleich der Chriſtenheit im Allgemeinen, in Wesleyſche (Arminianiſche) und Whitefieldſche (Calviniſche) abgetheilt haben.

Zu Seite 281.

Der ewige Jude perſonifizirt das Bewußtſeyn, „welches von ihm ſelbſt die Gewalt leidet, ſich die beſchränkte Befriedigung zu verderben. Denn der Gedanke verkümmert die Gedankenloſigkeit, und ſeine „Unruhe ſtört die Trägheit.“ Im Merkur (No. 50. des Jahrganges 1823.) ſteht ein Lied an Ines nach Lord Byron von Julius Körner, welches dieſen Gedanken wenigſtens berührt.

Weil in dieſer Schrift nur allzuoft von Einheit, Zweyheit und Dreyheit gehandelt, und hiermit ſcheinbar der neueſte Formalismus der Philoſophie gehandhabt wird, ſo iſt es nicht undienlich, zum Schluſſe an das Hexen-Einmal-Eins in Göthe's Fauſt zu erinnern, und die gute Lehre, welche Mephiſtopheles darüber ertheilt, als die erſte Kritik anzunehmen.

Ich kenn' es wohl, ſo klingt das ganze Buch;
Ich habe manche Zeit damit verloren,
Denn ein vollkommner Widerſpruch
Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.
Mein Freund, die Kunſt iſt alt und neu.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drey und Eins, und Eins und Drey
Irrthum ſtatt Wahrheit zu bereiten.

Verzeichniß der Druckfehler,

welche die Entfernung des Verfaſſers vom Druckorte verurſacht hat.

Seite	Zeile						
20.	1	v.	o.	ſtatt	davon	lies:	daran
23.	5	v.	u.	⸗	um	⸗	über
24.	4	v.	o.	⸗	:	⸗	.
26.	9	⸗	⸗	⸗	aber wenn	⸗	aber, wenn
27.	4	⸗	⸗	⸗	dieſen	⸗	dieſem
27.	5	⸗	⸗	⸗	jenen	⸗	jenem
29.	2	⸗	⸗	⸗	Scrinus	⸗	Socinus
36.	8	⸗	⸗	⸗	ſiegenden	⸗	ſeyenden
42.	1	v.	u.	⸗	B. 5.	⸗	B 6.
46.	21	⸗	⸗	⸗	Speuniſchen	⸗	Spaniſchen
83.	12	⸗	⸗	⸗	Entelechie	⸗	Entelechie
84.	8	⸗	⸗	⸗	Entelochie	⸗	Entelechie
89.	13	⸗	⸗	⸗	Weberſtuhl	⸗	Webſtuhl
91.	3	v.	u.	⸗	worauf	⸗	wornach
98.	10	v.	o.	⸗	verhehlt	⸗	verhehlt,
101.	16	⸗	⸗	⸗	Marlow's	⸗	Marlowe's
103.	2	⸗	⸗	⸗	Fiche	⸗	Fiche,
103.	12	⸗	⸗	⸗	Gedanken	⸗	Gedanken,
103.	3	v.	u.	⸗	Kontraction	⸗	Kontraction,
106.	19	v.	o.	⸗	Plänen	⸗	Plänen,
107.	1	v.	u.	⸗	Levaña	⸗	Levana
109.	4	v.	o.	⸗	Beſtialität	⸗	Beſtialität,
111.	1	v.	u.	⸗	tiefen	⸗	Tiefen
112.	3	v.	o.	⸗	als	⸗	und als
112.	4 5	⸗	⸗	⸗	Negative	⸗	Negation
113.	15	⸗	⸗	⸗	irrationel	⸗	irrational
117.	1	v.	u.	⸗	ανων ουμς	⸗	ανωνυμος
118.	13	v.	o.	⸗	Gottes	⸗	Gottes,
120.	1	⸗	⸗	⸗	iſt	⸗	iſt ?
121.	21	⸗	⸗	⸗	gefunden.	⸗	gefunden,
123.	10	⸗	⸗	⸗	in der Sünde	⸗	durch die Sünde
125.	11	⸗	⸗	⸗	Procrophantaſmiſt	⸗	Proctophantaſmiſt
137.	13	⸗	⸗	⸗	Negative	⸗	Negation
140.	9	⸗	⸗	⸗	Verzweiflung	⸗	Verzweiflung;

Seite	Zeile					
146.	8	v. u.	ſtatt	Beziehung	lies:	Beziehung,
146.	7	„ „	„	Vorarbeitung	„	Verarbeitung
149.	11	v. o.	„	mehr oder weniger verſteckt	„	, mehr oder weniger verſteckt,
163.	4	„ „	„	vergeſſend	„	vergeſſen
166.	9	„ „	„	auch	„	ach!
168.	1	v. u.	„	Mahler, Müller		Mahler Müller
169.	4	v. o.	„	gedränge	„	gedränge,
184.	11	„ „	„	gelegen,	„	gelegen;
199.	8	„ „	„	vor	„	von
201.	3	v. u.	„	Exarapbites	„	Exaraptites
207.	4	v. o.	„	Ideal	„	Ideale
210.	6	„ „	„	Monford	„	Manfred
221.	17	„ „	„	aber	„	ob er
239.	15	„ „	„	beben	„	haben
249.	2	v. u.	„	Gregorius. Bultadaus.	„	Gregorius.Baltadäus.
241.	5	v. o.	„	Weltgeſchichten		Weltgeſchichte
243.	18	„ „	„	mehreren	„	mehrerem
248.	3	v. u.	„	Scheeren	„	Scherren
255.	3. 4	v. o.	„	unerdenkliches	„	unergründliches
258.	8	„ „	„	erhoben	„	erhaben
259.	9	„ „	„	eine Art	„	ein Act
261.	5	v. u.	„	jener	„	jene
262.	2	„ „	„	ja	„	je
264.	4	v. o.	„	vor dem	„	von dem
264.	4	„ „	„	vor einem	„	von einem
279.	18	„ „	„	— aber	„	aber —
279.	22	„ „	„	ſelbſt thätig	„	ſelbſtthätig
280.	3	v. u.	„	der	„	die
283.	18	„ „	„	welchen	„	welcher
288.	5	„ „	„	verdienſt:	„	verdienſt.

Da mehrere Druckfehler den Sinn völlig entſtellen und verändern, ſo wird die Berichtigung vor dem Leſen Störung, Mißverſtändniß, und Aergerniß während dem Leſen erſparen.

Aphorismen

über

Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen

im Verhältniſſe

zur

chriſtlichen Glaubenserkenntniß.

Ein Beytrag

zum

Verſtändniſſe der Philoſophie unſerer Zeit.

Von

Carl Friedrich G.....l.

> Darum rühme ſich Niemand eines Menſchen. Es iſt Alles euer. Es ſey Paulus oder Apollo, es ſey Kephas oder die Welt, es ſey das Leben oder der Tod, es ſey das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles iſt euer. Ihr aber ſeyd Chriſti; Chriſtus aber iſt Gottes.
>
> 1 Cor. 3, 21—23.

Berlin,
bey E. Franklin.
1829.

Univ.-Bibl.
München

BIBL. UNIV.
MONAC.

Wo ſind die Klugen? Wo ſind die Schriftgelehrten? Wo ſind die Weltweiſen? Hat nicht Gott die Weisheit dieſer Welt zur Thorheit gemacht? Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in ſeiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt ſelig zu machen die, ſo daran glauben. Sintemal die Juden Zeichen fordern, und die Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen den gekreuzigten Chriſtum.

1 Cor. 1, 20—23

Vorerinnerung.

Freunde, welche die nachſtehenden Blätter in der Handſchrift geleſen, haben die Bekanntmachung derſelben widerrathen, weil ſie beſorgen, daß ſolche Ausführungen gerade dann, wenn ſie einigermaßen verſtanden würden, die Leſer zu der Meinung verleiten könnten, ſie hätten die Sache ſelbſt, weil *begriffen*, auch *ergriffen*. Ein ſolcher Dünkel könnte verderblich werden, daher hiermit ein Jeder ernſtlich davor gewarnt ſey.

Uebrigens ſetzt dieſe Beſorgniß nichts geringeres voraus, als gänzliches Mißverſtändniß der Philoſophie, welche in dieſer Schrift ſich vernehmen läßt, nichts geringeres, als den verkehrteſten Mißbrauch dieſer Philoſophie, welcher ihrem eigenſten Weſen ſchnurgerade entgegengeſetzt iſt. Dieſe Philoſophie lehrt eben in der Identität des Seyns und Wiſſens, daß das Wiſſen des Begriffs nur in ſofern ein wirkliches Wiſſen iſt, als es mit dem Seyn und Leben in dem Gegenſtande des Begriffs zuſammenfällt. Erſt im Wiſſen verklärt ſich das Seyn zu ſeiner Wahrheit, nämlich zum Bewußtſeyn, nicht zum Selbſtbewußtſeyn, welches vielmehr im Wiſſen überwunden und getilgt wird, ſondern zum Gottesbewußtſeyn. So iſt das Seyn nach ſeiner Wahrheit Leben in Gott, Wiſſen Gottesbewußtſeyn, mithin Seyn und Wiſſen identiſch.

Noch müſſen wir hinzufügen, daß überhaupt dem Begreifen und Ergreifen das Begriffen und Ergriffen werden vorausgeht, zur Seite ſteht, und nachfolgt. Denn wie könnte der Menſch die Wahrheit wiſſen und begreifen, wenn ſie ihn nicht wüßte und in ſich begriffe: wie könnte er ſie ergreifen, ſo ſie ihn nicht erſt gefaßt und ergriffen hätte? —

Wer demohngeachtet über die Wahrheit zu ſpeculiren ſucht, ohne mit dem Jünger der Liebe in der Wahrheit zu leben, wer ſich in Begriffen bewegt, ohne das erneuernde Wort des Lebens an ſeinem Herzen zu erfahren, dem fehlt trotz alles äußerlichen Begreifens mit dem Leben im Chriſtenthume auch das wirkliche Wiſſen, welches nicht einen Theil des Geiſtes, ſondern den Geiſt ſelbſt betrifft, ja dieſer Geiſt ſelbſt iſt.

Hierin liegt daher der Grund, welcher gegen jene aus vielfältigen Erfahrungen unſerer Tage abſtrahirte Beſorgniß die Bekanntmachung dieſer in raſcher Folge niedergeſchriebenen Blätter rechtfertigt, denn was nur, mißverſtanden und gemißbraucht, verderblich und tödtlich wirkt, das wird, verſtanden und gebraucht, nur heilſam und belebend wirken können.

Allerdings iſt aber der Inhalt, um den es ſich hier handelt, an ſich ſchwierig, und in ſofern beſonderen Mißverſtändniſſen ausgeſetzt, mithin der Anſpruch auf Genauigkeit in der Ausführung verdoppelt. Noch bedenklicher wird die Aufgabe, welche hier vorliegt, weil ſie zunächſt auf die Reſultate und Zwecke, ſo wie auf die Unterſchiede und Gränzzeichen in einer und derſelben Sphäre ſich beſchränken mußte, andrerſeits aber nicht an dieſen Gränzen ſtehen bleiben konnte, vielmehr in den Inhalt ſelbſt einzugehen, und damit ſich zu befaſſen nicht ſcheuen durfte. Beyden Seiten dieſer Aufgabe gleichzeitig zu genügen iſt hier nur ein Verſuch, ein Anfang gemacht worden, ohne daß durch ſolche Unvollkommenheit die Beſorgniß vor Mißbrauch vermehrt würde.

Was dieſer Anfang nicht ſelbſt iſt, das kann er eben dadurch werden, daß er, wie er iſt, in ſeiner erſten Geſtalt, öffentlich hervortritt. Wenn er kein fertiges Werk iſt, ſo kann er doch wirkend ſeyn; und was er in dem Verfaſſer ſelbſt nicht wirkt, das kann er in Anderen und Beſſeren wirken. Wirkendes hat überhaupt nicht mehr Mißverſtändniß zu beſorgen, als Fertiges. Ein fertiges Werk wird grade um ſo mehr dem Mißverſtändniſſe ausgeſetzt ſeyn, je mehr es der Wirkung, die es erwarten ſoll, vorgreift, je weniger es dieſer freyen Wirkung ſelbſt überläßt. Uebrigens lehrt eine achtzehnhundertjährige Erfahrung, daß grade den einfachſten, offenſten, lebendigſten Wahrheiten die gröbſten Mißverſtändniſſe der Welt entgegentreten.

Unter ſolchen Verhältniſſen wird freylich auch dieſe geringe Schrift den verſchiedenartigſten Mißverſtändniſſen nicht entgehen können, und Vielen zum Aergerniſſe werden. Denjenigen Vorurtheilen, welche in dieſer Philoſophie das einfache und vollſtändige Evangelium nicht wieder finden, oder gefährdet halten, iſt in der Schrift ſelbſt genugſam begegnet; den entgegengeſetzten aber, die hier das Evangelium vollſtändig wieder zu finden meinen, und doch nicht aus ſeiner Quelle kennen, nicht ganz annehmen, nicht auf die Quelle zurückgehen, iſt außer der Schrift ſelbſt dieſe Warnung gewidmet.

Warnen, ernſtlich warnen muß der Verfaſſer noch einmal, daß ſich Niemand aus abſtracten Begriffen ſelbſt das Schwerdt bereite, wodurch er ſich tödten wird, wenn er ſich darüber um das Evangelium betrügt, nachdem er es begriffen zu haben meint.

Den Jammer der Negativität kann nur der ertragen, dem die poſitive Wahrheit darunter nicht entſchlüpft, und den gefährlichen, aber unvermeidlichen Weg einer alles auflöſenden, alles zerſetzenden und zermalmenden *Dialectik* beſtehet nur — der *ſpeculative* Geiſt, welcher dem Subjecte gegeben wird, wenn es im Gebete und im Glauben anhält, und in allen ſeinen Nöthen bey der Schrift, als dem Worte Gottes, Zuflucht ſucht.

Je tiefer und ernſtlicher die Abſtraction nach allen Seiten und Unterſchieden, zergliedernd und zerlegend, bis in die letzten Spitzen, ja bis aufs Blut eindringt, und uns oder den Gegenſtand oder beydes zu vernichten droht, deſto ſichtlicher und lebendiger werden wir nach ſolchen Mühen und Erfahrungen in dem Worte Gottes die unzertheilte Ganzheit und leibhaftige Fülle der Wahrheit wieder finden, welche in Einem Alles giebt, und, wenn ſie noch einmal, ſchärfer denn kein zweyſchneidig Schwerdt, zertrennt und zerſchmettert und zermalmt, auch wieder verbindet, und heilet, und aufrichtet.

Wohl dem Pilger, dem in der Wüſte jederzeit eine friſche Quelle fließt, daß er nicht verſchmachte, und ein Stern leuchtet, daß er ſich nicht verirre! Es iſt kein anderer Weg, als der durch die Wüſte geht; aber vorauf wandelt am Tage die Wolkenſäule, und des Nachts die Feuerſäule; überall ſind Lagerſtätten mit Waſſerbrunnen und Palmbäumen, wie zu Elim, und Felsquellen, wie zu Raphidim; und dem ſechsten Tage der Arbeit folget die Sabbatsruhe.

Inhaltsanzeige.

Vorerinnerung.

Einleitung. . . . . S. 1 — 12

I. Das Nichtwiſſen. . . . . . — 13 — 47

II. Das abſolute Wiſſen. . . . . — 48 — 115

III. Glauben und Wiſſen. . . . . — 116 — 189

Nachwort . . . . — 190 — 195

◆

„Niemand betrüge ſich ſelbſt. Welcher ſich unter euch dünket weiſe
„zu ſeyn, der werde ein Narr in dieſer Welt, daß er möge weiſe ſeyn.
„Denn dieſer Welt Weisheit iſt Thorheit bey Gott.“

1. Cor. 3, 18. 19.

◆

„Sehet zu, daß euch Niemand beraube durch die Philoſophie und „leere, loſe Betrüge, nach der Menſchen Ueberlieferung, und nach der „Welt Satzungen, und nicht nach Chriſto, denn in Ihm wohnet die ganze „Fülle der Gottheit leibhaftig." Col. 2, 8. 9.

Einleitung.

Es gehört unſtreitig zum Weſen, mithin zur unausbleiblichen Wirkung des lebendigen chriſtlichen Glaubens, daß wir uns *in* die Menſchen *mit* und *neben* uns, als in unſere Brüder, als in Glieder derſelben Menſchheit zu verſetzen, in ihre Vorſtellungs- und Denkweiſe einzugehen, ihre Anſichten und etwanigen Einſichten, wie ihre Geſinnungen zu verſtehen, und hierdurch mit ihnen in Gemeinſchaft, in wirkliche Berührung und Wechſelwirkung zu kommen uns befleißigen. Näher kommt es darauf an, daß wir uns in Andere, nicht als in Andere, ſondern als in daſſelbe Fleiſch und Blut mit Liebe zu verſetzen ſuchen. Ja, es gehört dieß zur Nachfolge unſers Hauptes, welches ſich in uns zu verſetzen nicht verſchmäht hat; nur daß das, was bey Ihm Erniedrigung war, uns zur Förderung gereicht. Iſt doch auch bey Ihm dieſe Entäußerung in der Menſchwerdung nur inſofern Erniedrigung, als wir auf unſere Unmündigkeit ſehen, hingegen in Beziehung auf den ewigen Rathſchluß Gottes in der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens gegründet, und zu der Hoheit dieſes Weſens gehörig!

Eben darum iſt es als ein gefährlicher Abweg anzuſehen, wenn liebe Chriſten von denen, die angeblich oder wirklich draußen ſind, gefliſſentlich ſich zurückziehen, oder wenn ſie von ſolchen, die auf anderen Wegen zu dem Einen engen und ſchmalen Wege geführt werden, allzuſchnell und ſchnöde ſich abwenden. Dieſer Abweg zeigt ſich insbeſondere auch in Beziehung auf die Zeit, inſofern etwa Chriſten ihre Zeit zu ignoriren, näher, die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen derſelben von ſich fern zu halten verſucht werden, welches noch überdieß, mehr oder weniger, auf ein unchriſtliches Vornehmthun hinausläuft. Noch bedenklicher iſt es, wenn wir etwa die letzten Reſultate menſchlicher Forſchungen, ohne zu deren Einſicht gelangt zu ſeyn, nach ihrer Außenſeite richten und verfolgen. Richten würden wir aber ſchon, wenn wir alle menſchliche Forſchungen kurzweg nur als menſchliches Machwerk verſchreien wollten. —

Die Aufgabe, ſich in die Zeit zu ſchicken, kann aber beſonders in unſerer Zeit, namentlich in Beziehung auf die Philoſophie derſelben und deren gegenwärtigen Höhepunkt, von denjenigen Chriſten, welche ihre Berufs-Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft gerufen haben, ohne Sünde nicht leicht ganz abgewieſen werden. Wenigſtens kann das, was einem oder dem andern etwa nach ſeiner Individualität erlaubt ſeyn mag, nie als Regel gelten, um von dieſer Theilnahme zu entbinden.

Die Philoſophie unſerer Zeit nennt ſich wohl ſelbſt eine chriſtliche, ſie will nicht als eine Förderung oder Vervollkommnung des Chriſtenthums, ſondern als deſſen Frucht und Werk gelten, ſie nennt ſich als das Gemeingut des Menſchengeſchlechts das höchſte Erzeugniß des Chriſtenthums; ſie ſpricht ſo unbedingt ihre Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes, als der gegebenen abſoluten Wahrheit, aus, und eifert ſo unverdroſſen gegen alle Verdrehung und Ausleerung des realen Gehalts der heiligen Schrift, und gegen deſſen loſe Verflüchtigung in puren, — ſelbſtgemachten Geiſt und baaren Menſchenverſtand, daß ſie auch demjenigen Chriſten, der für ſich an ſeinem einfachen, lebendigen Glauben genug hat, und in dem vorſtellenden Elemente der abſoluten Wahrheit gewiß wird, beſondere Aufmerkſamkeit abnöthigt. Wenigſtens würde es ſehr gewagt, ja nicht zu verantworten ſeyn, wenn wir eben dieſe wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, deren Ernſt und Tiefe nicht zu verkennen iſt, ohne nähere Kenntniß davon zu nehmen, mit dem Argwohne anſehen wollten, als wenn am Ende doch die Wahrheit der geoffenbarten Religion in dieſer Philoſophie mittelſt des Begriffs eine andere werde, als die in der Vorſtellung unmittelbar gegebene.

Demungeachtet iſt nicht zu verkennen, daß gerade in dieſem Punkte innerhalb und außerhalb der Mauern Zions geſündigt worden iſt, wovon leider die Erſcheinungen des Tages in traurigen Mißverſtändniſſen und Mißhelligkeiten vielfältige Belege liefern. Wirklich ſcheinen die bibelgläubigen Chriſten mit ihren Gegnern, die ſich als die Verſtändigen Rationaliſten nennen, in nichts übereinzuſtimmen, als in den Anklagen gegen die ſpeculative Philoſophie. Wäre es nicht überflüſſig und gehäſſig, ſo würde ſich an einzelnen Beyſpielen aus unſerer Literatur dieſe faſt wörtliche Uebereinſtimmung leicht nachweiſen laſſen. So viel iſt auch unläugbar, daß der Rationalismus ſich treu und conſequent bleibt, wenn er, als die ſubjective, abſtractſinnliche Verſtandesweisheit, der ſpeculativen Philoſophie, als dem objectiven Gedanken, ſich widerſetzt, indem ſein Standpunct, von dem er ſich nicht trennen kann, ohne ſich zu vernichten, die ſpeculativen Ergebniſſe ſofort verzerrt und ihrer Geltung entkleidet. Wenn nun der ſogenannte Supranaturalismus hiermit übereinſtimmt, ſo iſt er in dieſer Beziehung ſelbſt rationaliſtiſch. Aber ſo gewiß derſelbe von dem Rationalismus weſentlich verſchieden iſt, ſo gewiß iſt er auch in allen Beziehungen von ihm verſchieden, folglich auch in ſeinem Verhältniſſe zur ſpeculativen Philoſophie. Es iſt daher nicht dem Syſteme der chriſtlichen Theologie, ſondern der Verirrung einzelner chriſtlichen Theologen zuzuſchreiben, wenn von ihnen einzelne Lehren der ſpeculativen Philoſophie, ganz ſo, wie von dem Rationalismus die Wahrheiten der geoffenbarten Religion, dem abſtractſinnlichen Verſtande unterworfen, und hiermit in ihrem eigenſten Weſen verletzt und verkehrt worden ſind. Wie inconſequent hierin die chriſtlichen Theologen verfahren, liegt am Tage, denn ſie fallen hiermit in eine Sphäre zurück, die ſie, als unwirklich und lügenhaft, ſo wenig als die Philoſophie anerkennen, und wonach ſo wenig die

Theologie als die Philoſophie gerichtet werden kann; ſie beurtheilen die ſpeculative Philoſophie nach einem Maaßſtabe, dem ſie ſich ſelbſt entziehen und entziehen müſſen. Wenn es conſequent iſt, daß der Rationaliſt auch die ſpeculative Philoſophie rationaliſtiſch beurtheilt, indem er alles mit denſelben Augen anſieht, ſo iſt es inconſequent, wenn der evangeliſche Chriſt mit der Philoſophie eben ſo rationaliſtiſch verfährt, wenn er nicht alles, was iſt, mit denſelben Augen anſieht, mittelſt deren er ſeines Glaubens gewiß wird. —

In dieſen Reflexionen liegt zugleich für diejenigen chriſtlichen Theologen, welche ſich mit der Philoſophie ihrer Zeit beſchäftigt haben, und zum Verſtändniſſe derſelben gekommen ſind, eine Aufforderung, ſich darüber und über das Verhältniß dieſer Philoſophie zu ungefärbter chriſtlicher Theologie, Andern zur Lehre, gewiſſenhaft und unumwunden auszuſprechen. Nur müßte dieß in gemeinverſtändlicher Sprache, und nicht in der Terminologie der Schule geſchehen, wie es denn eben als ein Beweis wirklicher Aneignung und lebendiger Durchdringung anzuſehen iſt, wenn wir ein fremdes Gedankenwerk in unſere Sprache zu überſetzen gelernt haben.

Dieſe Aufforderung glauben wir damit zu bethätigen und zu verſtärken, daß wir ſelbſt einen unvollkommenen, fragmentariſchen Anfang machen, wozu wir, außer der Achtung und der Dankbarkeit, wozu uns dieſe Philoſophie von ſelbſt verpflichtet, vor allem der Liebe bedurften.

Achtung erheiſcht an dieſer Philoſophie ſchon allein die Verzichtleiſtung auf alle ſubjective Einfälle und Meinungen, die Hingabe an den objectiven Gedanken und deſſen Selbſtbewegung, und die ſtrenge Arbeit im Dienſte deſſelben, denn ſie muß im Schweiße des Angeſichts ihren Acker bis in die Tiefe pflügen, wo der ſubjective Gedanke gern genial überhin zu fliegen gewohnt iſt. Dankbarkeit weihet ihr der, dem ſie den Sieg über mancherley Verſtandeszweifel verſchafft, Waffen gegen die Afterweisheit der Welt geliefert, den Gedanken und das Wort zu geheimen Gefühlen verſchafft, ja den Rückweg zum einfachen Glauben gebahnt hat. Der Liebe bedürfen wir aber, daß wir uns wirklich in die andere Seele verſetzen, um in ihr das letzte Reſultat ihrer Beſtrebungen zu ſuchen, und, wo möglich, die Geſinnung und Einſicht zu finden, die ſie in der andern Seele hervorbringen.

Bey Gelehrten kommt man oft am nächſten zum Ziele, wenn man ſie nicht in fertigen Schriften, ſondern im friſchen Leben, zum Beyſpiel im Wort- und Briefwechſel oder in einzelnen Geſtändniſſen aufſucht. So wäre vielleicht auch dieſer Philoſophie am nächſten und einfachſten beyzukommen.

„Kann ich das, was im Chriſtenthume „als die abſolute Wahrheit vorliegt, nicht „durch die Philoſophie in der reinen Form „des Wiſſens begreifen, ſo daß die Idee „ſelber dieſe Form iſt, ſo will ich nichts „mehr von aller Philoſophie wiſſen."

So ſchreibt ein Jünger dieſer Philoſophie an ſeinen Lehrer *). Wir wollen dieſe einfachen, ehrlichen Worte nach dem Sinne dieſer Philoſophie überhaupt, und insbeſondere nach dem Zuſammenhange, aus dem ſie entnommen ſind, näher erörtern, indem wir ſie von Wort zu Wort überſetzen, damit von ihrem Inhalte nichts verloren gehe.

Bisher hatte ich an das Wort Gottes, als die Wahrheit ſelbſt, geglaubt, „aus dem ganz einfachen Grunde, „weil der Geiſt des Menſchengeſchlechts in dieſer Hinſicht" — nämlich in Hinſicht auf die objective Realität des Wortes, worauf der Glaube ruht, — „ſich nicht „täuſchen läßt." Denn was „die Gemeine," die Kirche, als der Leib Chriſti, in welchem Er ſich äußert, einmü-

---

*) Die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft. Von H. F. W. Hinrichs. Nebſt einem Vorworte von G. W. F. Hegel. S. XXVIII.

thig glaubt, und von jeher einmüthig geglaubt hat, das kann nicht trügen, das muß kraft ſeiner objectiven Gültigkeit über alles einzelne und vereinzelte Zweifeln und Meinen die Herrſchaft behaupten. Es bekundet ſeine Geltung an ſeiner einhelligen Objectivität, während alles Menſchliche und Subjective ſich in ſich ſelbſt zerſplittert, und in jedem Einzelnen ein Anderes iſt.

Aber indem ich glaubte, weil die Kirche glaubte, war ich gewohnt, die Wahrheit mittelſt des vorſtellenden Elements anzuſchauen, d. h. als eine vorgeſtellte, als von mir ge- und verſchieden, mithin als transcendent, d. h. als eine Andere als ich, als außerhalb meiner, des Anſchauenden, ſo daß Anſchauen und Angeſchautes aus einander fallen, und die Anſicht nie zur Einſicht, die Andacht nie zum Gedanken gelangt.

Nachdem ich hierüber, nämlich über dieſe Verſchiedenheit der Wahrheit von dem Wiſſen darum, zum Bewußtſeyn gekommen, hat mir dieſes Bewußtſeyn, und in deſſen Verlaufe die Wiſſenſchaft, d. h. die Dialektik derſelben das vorſtellende Element genommen, und die Wahrheit deſſelben ſtreitig gemacht, ja mich mit mir ſelbſt entzweit. Denn wenn die Wahrheit, als vorgeſtellte, — und ich hatte ſie nur als ſolche, — ein Anderes meiner ſelbſt iſt, ſo bin ich, wie ich eben bin, — ſo ſchloß ich ohne Aufenthalt weiter, — auch ein Anderes, als ſie, mithin unwahr, denn die Wahrheit iſt außerhalb meiner, und ich bin nicht in der Wahrheit. Weil ſie mir entfremdet iſt, bin ich mir ſelbſt entfremdet. Denn die Wahrheit iſt das Allgemeine, Ganze, Eine, neben und außer welchem nichts wirklich iſt: ſo ich nun wirklich bin, oder wenigſtens urſprünglich wirklich geweſen bin, ſo muß ich auch der Wahrheit, als der einzigen und alleinigen Wirklichkeit, angehören, oder wenigſtens urſprünglich angehört haben. Iſt mir nun, wie ich mich jezt finde, demungeachtet dieſe Wahrheit entfremdet, ſo bin ich, dieſer Ich, mir ſelbſt, meinem urſprünglichen Weſen entfremdet. Bin ich mich der Wahrheit, als außer mir, bewußt, ſo bin ich eigentlich mich ihrer nicht bewußt, folglich meiner ſelbſt mich nicht bewußt, mithin mit und in mir ſelbſt zerfallen. Indem ich die Wahrheit ſuche, ſuche ich mich; und ich ſuche ſie, indem ich ſie wiſſen will; indem ich ſie zu wiſſen verlange, ſuche ich eben nichts anders, als das Fremd- und Andersſeyn der Wahrheit, alſo das Fremdſeyn meiner ſelbſt oder meines urſprünglichen Weſens aufzuheben; denn wäre die Wahrheit nicht vorausſätzlich mein urſprüngliches Weſen, ſo wäre nichts vergeblicher und unmöglicher, als das Fremdſeyn eines abſolut Fremden aufzuheben. Alles Wiſſen deutet auf urſprüngliche Einheit des Wiſſens mit der Wahrheit, denn das Wiſſen beſtehet eben in dieſer Aufhebung des Gegenſatzes, des Fremdſeyns, welche freylich wiederum nicht durch mich, als das jezt Unwahre, ſondern eben immer durch die objective Wahrheit in ihrer Fortbewegung ohne mein Zuthun möglich werden kann, wenn ſie überhaupt möglich iſt.

Oder bin etwa ich ſelbſt, ſo wie ich bin, dieſer Ich, die Wahrheit ſelbſt? Nun ſo iſt das, was ich mir im Glauben vorſtelle, als mir entfremdet, auch der Wahrheit entfremdet. Aber wie kommt es denn, daß ich die Wahrheit zu ſuchen gedrungen und getrieben werde? Denn was ich habe, das brauche ich nicht zu ſuchen.

So geſchah es, daß ich die durch die Dialektik des Bewußtſeyns „in mir bewirkte höchſte Entzweyung „und höchſte Verzweiflung aufzuheben, und ſo in dem „Elemente des Wiſſens" d. h. in dem ſpeculativen Elemente „die Verſöhnung zu gewinnen bemüht war." Denn, ſagte ich zu mir ſelbſt, kann ich die Wahrheit mir blos vorſtellen, aber nicht begreifen, d. h. blos als vorgeſtellte, tranſcendente, aber nicht als immanent, nicht als identiſch mit dem Wiſſen und Begreifen ſelbſt faſſen, oder, deutlicher, kann ich die Wahrheit blos als außer mir, nicht als in mir, kann ich ſie nur ſo wiſſen, daß mein Wiſſen nicht das allgemeine Wiſſen, und dieſes nicht die Wahrheit ſelbſt iſt, kann ich ihrer durch den Begriff nicht ſo gewiß werden, daß ich ſelbſt in ihr begriffen bin, und erſt durch ſie meiner ſelbſt gewiß werde, oder, mit anderen Worten, iſt mir eine adäquate Erkenntniß der Wahrheit, d. h. das Seyn in der Wahrheit ſelbſt ſo verſchränkt, daß ich ſie bloß als Gegenſtand weiß, — ſo kann ſie mir den Glauben nur nehmen, aber nicht erſetzen; wenn aber dem ſo iſt, ſo will ich von allem Wiſſen nichts mehr wiſſen, und auf alles Denken und Wiſſen Verzicht leiſten, denn wenn es einmal in der Vorſtellung bleiben muß, und nicht zum immanenten Begriffe gelangen kann, ſo iſt es weniger als die lebendige *Vorſtellung*, die ich im Glauben bereits gehabt, und ganz gehabt habe, ohne Verkümmerung und Zerſplitterung, wodurch der endliche Verſtand den vollen Beſitz mir verleiden will. —

So weit geht unſere Ueberſetzung des obigen Bekenntniſſes, und wirklich zerfallen auch die durch den Gedanken zum Bewußtſeyn erwachten Menſchen in ſolche, die auf die Wiſſenſchaft Verzicht leiſten, und in ſolche, welche der Philoſophie auch in ihren dunkeln, dialektiſchen, den Tod des Glaubens jammernd verkündigenden Stationen nicht untreu werden wollen.

Aber um der Philoſophie treu zu bleiben, müſſen die Letztern entweder mit ſich ſelbſt, mit ihrem Glauben zerfallen, oder in der Wiſſenſchaft, d. h. in der Form des Wiſſens das wirklich wieder finden, was ſie vorhin im Glauben, d. h. in der Form der Vorſtellung als abſolute Wahrheit gehabt haben, ſo doch, daß die Wiſſenſchaft den Glauben nicht ſowohl erſetzt, als in ſich hat. Dieſes iſt die Stufe des *abſoluten Wiſſens*. Wir nennen diejenigen, die darauf ſtehen, die *Immanenten*.

Die aber nicht ſo weit kommen, müſſen überhaupt auf die Philoſophie, als ſolche, nämlich als ein Höheres, als der Glaube iſt, für jetzt Verzicht leiſten. Aber unter dieſen ergiebt ſich wieder ein wichtiger Unterſchied. Denn da ſie erſt in dem Momente, in welchem ihnen die Wiſſenſchaft den objectiven Glauben genommen hat, von dieſer Räuberin Abſchied nehmen, ſo ſcheint es, als wenn die Verzichtleiſtung zu ſpät käme, indem der Schade bereits angerichtet iſt, und nicht wieder ungeſchehen gemacht werden kann. Wirklich kommen auch viele durch ſolche Verzichtleiſtung eben nicht weiter als zum Nichtwiſſen, in welchem auch der objective, gegebene Glaube als ein Götze, als grober Materialismus untergeht, und woraus ſich zum leidigen Erſatze ein ſubjectiver, reingeiſtiger, idealer, ſelbſtgemachter Glaube erhebt, welcher ſich, wenn er ſich ſelbſt treu bleibt, in die allgemeine Idee verflüchtigt. Im Reſultate fällt daher das Nichtwiſſen, oder die Philoſophie des Nichtwiſſens, welche ſich wohl ſelbſt Unphiloſophie genannt hat, mit der Philoſophie des Nichts, die ſich im Idealismus und Pantheismus entwickelt, wirklich zuſammen, nur daß jene Unphiloſophie wegen eines ihrer Conſequenz entgegen ſtrebenden Gefühls den erlittenen Verluſt der Realität ſich ſelbſt nicht eingeſtehen will. Dieß iſt demnach die Stufe des Nichtwiſſens. Die ſich auf ihr bewegen, nennen wir die Innerlichen, oder Inwendigen, weil ſie ſich von den Idealiſten, welche von den Nichtwiſſenden ſo genannt werden *), im Grunde (der ſubjectiven Idee) und im Reſultate (dem Nichts) conſequenter Weiſe nicht unterſcheiden.

Aber dieſe Verzichtleiſtung auf die Philoſophie, die es nur bis zum Nichtwiſſen bringt, ohne daß der von der verabſchiedeten Wiſſenſchaft zerſtörte Glaube wieder hergeſtellt wird, iſt, genauer angeſehen, nur halbe Verzichtleiſtung. Wie die Philoſophie des Nichts nur halbes, unvollendetes Wiſſen iſt, ſo iſt die Philoſophie des Nichtwiſſens, wenn der objective Glaube zerſtört bleibt, nur halbes Nichtwiſſen. Denn dasjenige unglückliche Element der Wiſſenſchaft, welches den Glauben zerſtört, und ebendeswegen ihr ſelbſt die Verabſchiedung zugezogen hat, iſt wirklich nicht verabſchiedet worden, denn ſonſt würde der objective Glaube nicht als von ihr zerſtört angeſehen werden, nicht zerſtört bleiben können. Zu

---

*) Jacobi von d. göttlichen Dingen. S. 107.

völliger d. h. conſequenter Verzichtleiſtung gehört es vielmehr, daß auch jenes einzelne unglückliche Element nicht anerkannt wird, womit demſelben von ſelbſt ſein Einfluß auf den objectiven Glauben benommen iſt; und dieſe völlige, unbeſchränkte Verzichtleiſtung iſt es auch, welche in der obigen Alternative als eventueller Ausweg angedeutet war. Wirklich iſt nicht abzuſehen, warum wir grade dasjenige Element der Wiſſenſchaft, weshalb wir die ganze Wiſſenſchaft mit allen ihren noch unbekannten Elementen verabſchieden, nicht auch verabſchieden wollten, da es doch grade die Verabſchiedung veranlaßt. Nachdem aber durch die Conſequenz dieſer Verzichtleiſtung dem Gedanken oder vielmehr den vereinzelten Elementen des Gedankens ſein einſeitiger, negativer Einfluß auf den über ihm ſtehenden objectiven Glauben, und hiermit die höchſte Autorität, die er uſurpiren wollte, für immer entzogen, der Glaube ſelbſt aber als die Treue des unbedingten Vertrauens auf die geoffenbarte Wahrheit geſichert iſt, kann es nicht fehlen, daß demungeachtet die Vernunft im Dienſte des Glaubens und unter der Zucht des Wortes, als der Wahrheit, gebraucht wird, um die gegebene Vorſtellung mehr und mehr zum Leben und zum Verſtändniſſe zu bringen. In dieſem veränderten Verhältniſſe wird der in einzelne Elemente zerriſſene, mithin ſubjective, und darum verabſchiedete Gedanke als objectiver Gedanke wieder angenommen, und ſo erzeugt ſich die Stufe des Glaubens und Wiſſens, welche darum für jetzt das Wiſſen nachſetzt, weil es hinterdrein zu kommen ſcheint, und dem Glauben dienen, aber nicht gebieten kann. Dieſe Stufe, welche Glauben und Wiſſen ſondert, und für jetzt dieſes jenem unterordnet, aber in dieſer Unterordnung den Gedanken zu immer tieferer Einſicht in den Glauben braucht, ſo daß der Gedanke dem Glauben nur nützen, aber nicht ſchaden kann, dieſe Stufe der Glaubenserkenntniß wird auf der Stufe des abſoluten Wiſſens, welche die Wahrheit in der Form der Wahrheit hat, als das in der Vorſtellung gegebene, und mit Gedanken durchflochtene, aber nicht von dem Gedanken durchdrungene Wahre bezeichnet, weil ſie mit dem Gedanken nicht ſo weit als mit dem Glauben gekommen iſt, und den ihr geſchenkten Glauben von ihrem Verſtande unabhängig weiß, ob ſie gleich das zu werden hoffet, was das abſolute Wiſſen ſchon zu ſeyn behauptet. Die auf dieſer Mittelſtufe ſtehen, ſchämen ſich nicht, wenn wir ſie einſtweilen mit Jacobi die Auswendigen nennen, bis es etwa zwiſchen dem Auswendigen und dem Immanenten, zwiſchen Glauben und Wiſſen zu einer vollſtändigen Ausgleichung und Durchdringung kommt.

Dieſes Glauben und Wiſſen der Auswendigen oder der Realiſten ſteht demnach für jetzt zwiſchen dem Nichtwiſſen und dem abſoluten Wiſſen in der Mitte. Wir laſſen es auch zunächſt unberührt ſtehen, indem wir für jetzt nur die beyden Seiten, welche es einſchließen, näher kennen zu lernen wünſchen. Denn wenn es unſer Verlangen iſt, die Philoſophie unſerer Zeit, welche ſich als das abſolute Wiſſen ankündigt, nach ihren letzten Reſultaten, das heißt in ihren Verhältniſſen zum Chriſtenthume näher und gründlicher kennen zu lernen, ſo iſt es zweckmäßig, vorerſt ihr Gegentheil, nämlich das abſolute Nichtwiſſen, als welches ſich die Philoſophie nächſtvergangener Zeit erwieſen hat, und noch erweiſet, denn die Vergangenheit hat in der Gegenwart nicht aufgehört zu ſeyn — ſo unbefangen als möglich aufzufaſſen.

Um nun beyde Seiten des Menſchengeiſtes und der Wahrheit ſelbſt nach einander ſo unverfälſcht und ungefärbt als möglich aufzunehmen und aufzufaſſen, können wir den allgemeinen Geiſt derſelben ab- und ausziehen, oder einen vollſtändigen, ſyſtematiſchen Auszug des geſammten Materials verſuchen. Das Letztere würde die Gränzen eines Anfangs, eines Verſuches, worauf es hier abgeſehen iſt, oder auch unſere Kräfte überſteigen; das Erſtere würde eine gegliederte Reihe aneinander hängender und aus einander folgender Reſultate und Urtheile hervorrufen; Beydes würde aber eine zur Kritik erforderliche Totalüberſicht gewähren. Statt deſſen ſchlagen wir einen dritten Weg ein, wenn er auch jene ſtetige Reihe ab- und zuſammengezogener Endurtheile aus einander reißt und zerſtreut, indem wir für dießmal die Präciſion der Schule verlaſſen, ſo ſehr wir ſie auch ehren, und dem Strome des Lebens folgen, ſtatt ihn zu leiten. Es gilt mithin nichts anders, als den Verſuch, auf beyden Seiten in's volle Leben friſch hinein zu greifen, und wo wir's faſſen, es feſt zu halten, zur Stelle zu bringen und zur Rede zu ſtellen, um an dem Einzelnen, das uns begegnet, das Intereſſe des Ganzen zu erfahren.

I.

Das Nichtwiſſen.

Was der Menſch ſieht, das glaubt er auch zu wiſſen; und wenn er ſich ſpäter überzeugt, daß das Sehen noch kein Wiſſen iſt, ſo leiſtet ihm doch jenes für dieſes einigen Erſatz, und die Vorſtellung kann die Stelle des Begriffs vertreten, weshalb er ſich um dieſen in dieſer Sphäre eben nicht ſonderlich bekümmert. Daher kommt das Nichtwiſſen in der Sphäre der ſichtbaren Dinge, überhaupt in der Sphäre der Vorſtellung, wenigſtens nicht zuerſt zur Sprache. Was aber der Menſch nicht ſieht, das weiß er auch nicht; er will es aber wiſſen, aber weil er es nicht ſieht, und wenn es ihm dennoch nicht gelingt, ſo kommt es nun erſt dahin, daß er ſich des Nichtwiſſens deutlich bewußt wird, und nun findet ſich auch ein Erſatz dafür, denn es wird hier durch den innern Sinn, wie dort durch den äußern, unmittelbar erſetzt. An die Stelle des Begriffs tritt die allgemeine Idee, und was dort das Auge leiſtet, das vermittelt hier ein namenloſes Gefühl, welches ſelbſt unmittelbar zu ſeyn ſcheint.

Indem jetzt der Menſch weniger um das, was er ſieht, als um das, was er nicht ſieht, ſich bekümmert, mithin von ſich ſelbſt abſieht, ſo fragt er nicht weiter, was er ſelbſt iſt, ſondern weil er ſich ſelbſt nicht als den Urſprung ſeiner ſelbſt anſehen kann, ſo entſtehet ſtatt der erſten Frage ſofort die letzte aller Fragen, die Frage:

Was iſt Gott?

Auf dieſe Frage antwortet das Nichtwiſſen durch ſich ſelbſt; ja im Bewußtſeyn entſteht es erſt durch dieſe Frage, und erweiſet ſich grade an *ihr* in ſeiner ganzen *Unbefangenheit*.

Gott iſt: das iſt das Erſte. Gott iſt Gott; das iſt das Zweite und Letzte. Er iſt allein Sich Selbſt gleich, und außer Ihm iſt Ihm Nichts gleich.

Hiermit iſt die Wahrheit unmittelbar gewiß, und als unmittelbar dem Gedanken und deſſen Reiche, dem Wiſſen, entzogen, aber gewiſſer als alles vermittelte Wiſſen. Das iſt die innerſte Ausſage des Gewiſſens, Glaube, ſubjectiver Glaube.

Daraus folgt alles Uebrige. Gott iſt — Alles, was wir nicht wiſſen können. Er iſt von dem, was Er nicht Selbſt iſt, geſchieden und verſchieden, — toto coelo — außerweltlich, transcendent, und doch auch in und mit uns; Er weſt und iſt wirklich, als der Einige, der da iſt, und iſt doch kein Individuum, kein Einzelner.

Von den göttlichen Dingen S. 36.

Er iſt kein Einzelner, und doch Perſon, ja die Perſönlichkeit Selbſt; Perſon, und doch ſchlechthin unendlich, gränzenlos, überall und nirgends, Geiſt ohne Leib.

Daß ſich dieſes Satz für Satz aufhebt, und ſich widerſpricht, entgehet dem Nichtwiſſen nicht. Es folgt aber auch nichts weiter daraus, als daß Gott unbegreiflich, unausſprechlich, unſichtbar iſt. Daſſelbe liegt ſchon in dem oberſten Prinzipe nach deſſen Unmittelbarkeit, in dem Prinzipe, daß Gott Sich nur Selbſt gleich iſt. Er iſt uns nach ſeinem Weſen unbekannt, aber nicht nach ſeinem Daſeyn. Als transcendent und außerweltlich kann Er nicht gewußt werden; als binnenweltlich kann Er nach ſeinen Wirkungen nur gefühlt werden.

Er findet ſich in einem ew'gen Glanze,
Uns hat er in die Finſterniß gebracht,
Und Euch taugt einzig Tag und Nacht.

Damit ſcheint auch die heilige Schrift überein zu ſtimmen, denn der Apoſtel Paulus lehrt, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohne, da Niemand zukommen kann; aber derſelbe Apoſtel lehrt auch, daß Gott im Fleiſche offenbart ſey, weil Er zu uns kommen kann, wenn wir nicht zu Ihm kommen können; derſelbe Apoſtel verkündigte den unbekannten Gott als den offenbarten. Wogegen das Nichtwiſſen für die Erkenntniß Unzugänglichkeit von beiden Seiten, für das Gefühl eine Gemeinſchaft vorausſetzt, welche von keiner Seite erſt einer Annäherung bedarf, weil ſie durch Nichts unterbrochen iſt.

Hiermit iſt die Perſönlichkeit Gottes auf Koſten des Verſtandes errettet, und gewiß nicht zu theuer erkauft, wenn es eben nur meinen Verſtand koſtet. Denn wer hat nicht dieſe Empörung des Verſtandes gegen Gottes ſelbſtſtändiges und ſelbſtbewußtes Daſeyn im Verlaufe ſeines Lebens und Denkens an ſich ſelbſt erfahren? Und wer wollte nicht lieber alles daran geben, um nur Gottes Perſönlichkeit und in ihr ſich ſelbſt, als von ihr bedingt, zu retten und zu erhalten?

„Je vollkommener, ſtiller und reiner du in deinem
„Innern dich ſammeln wirſt, deſto deutlicher wirſt du
„vernehmen: Er iſt! — der das Auge gemacht hat:
„Er ſiehet! der das Ohr gepflanzt hat: Er höret!
„der dieß Herz bereitet hat: Er liebt! der dieſen
„Geiſt aus ſich geboren hat: Er will und weiß
„und iſt!"

S. 39. 40.

Er iſt, weil Er iſt, erhaben über jeden Beweis und über jeden Begriff. Er weiß, ja Er iſt das Wiſſen ſeiner Selbſt, wie Er das Seyn iſt, aber Er kann nicht gewußt werden. So weit reichet die Beglaubigung des innern Sinnes, aber nicht weiter; denn wie Gott ſiehet, höret, liebt und will und weiß und iſt, was Er iſt, kannſt du nicht denken, ohne daß du Ihn aus Seiner Höhe, Seiner Allgemeinheit herabzieheſt.

Wir ſehen ſchon hier, daß dieſer Gott, ſo groß Er auch ſey, aus dem Menſchen ſelbſt geboren wird, nur daß dieſem nichts als Endlichkeit, jenem nichts als Unendlichkeit zukommt. Weh' uns, wenn Er auch ſo liebt, wie dieſes Herz, das Er bereitet hat, und ſo will, als dieſer Wille!

Und doch iſt auch die Wahrheit in dieſer Unmittelbarkeit nicht zu verkennen. Ein Chriſt ſagt daſſelbe.

Deus nec videri poteſt, viſu clarior eſt; nec comprehendi, tactu purior eſt; nec aeſtimari, ſenſibus major eſt; infinitus, immenſus, et ſoli ſibi, quantus quantus eſt, notus: nobis vero ad *intellectum* pectus anguſtum eſt: et ideo ſic eum digne aeſtimamus, dum inaeſtimabilem dicimus. Eloquar, quemadmodum *ſentio*, magnitudinem dei, qui ſe putat noſſe, minuit, qui non vult minuere, non novit.

Aber ſtatt daß dieſes Nichtwiſſen grade auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung des in ſich verborgenen Gottes führen ſollte, beſchränkt es ſich mit der im Gewiſſen gegebenen natürlichen Offenbarung, ſo ſehr ſie auch der Natürlichkeit des Gedankens widerſpricht.

Bis hierher ſind die Widerſprüche, welche der Verſtand zuſammentreibt, weil deſſen Competenz geläugnet wird, von keinem Einfluſſe auf die unmittelbar gegebene Vorſtellung von der Perſon Gottes. Aber wir gehen weiter, um zu vernehmen, ob ſich das Nichtwiſſen auch ferner treu bleibt.

Der dem Winde ſein Gewicht machte, der dem Waſſer ſein gewiſſes Maaß ſetzte, der dem Regen ein Ziel, und dem Blitze und Donner den Weg machte, und jeglicher Natur ihre Gränzen anwies, — iſt Er nicht Selbſt das Maaß? — Nein, hören wir antworten, unter Berufung auf Hiob 28, 21—27.: Er iſt nur inſofern das Maaß, als Er Urheber des Maaßes in Andern iſt, Er ſelbſt aber iſt unermeßlich, Er erfand das Maaß, und Geſtalt, Geſetz und endliches Weſen, aber nicht, um es Selbſt zu ſeyn. Sich Selbſt ſetzt er keine Schranken, aber Allem andern, denn Er hat alles geordnet nach Maaß, Zahl und Gewicht, aber Er gehört Selbſt nicht zu dieſem Allen, der Schöpfer nicht zur Schöpfung.

S. 14. 15.

Vergl. Eduard Allwill's Briefſamml. Ausg. letzter Hand S. 247.

Der Raum und Zeit machte, und die Tage und Jahre und Orte, Er ſtehet über Raum und Zeit; ſonſt wär'

wär' er nicht der Unendliche. Er kann noch weniger in einem beſtimmten Raume, in einer beſtimmten Zeit ſeyn, denn Ort und Stunde ſchließen die übrigen Theile des Raums und der Zeit aus.

Der die Sprache machte, und die Sprachen, er ſpricht ſelbſt nicht. Der den Begriff machte, iſt doch ſelbſt kein Begriff. Der die Menſchheit ſchuf, kann ſie nicht ſelbſt ſeyn, denn er iſt mehr als ſein Werk; er kann ſich nur in ſeinen Wirkungen, aber nicht in ſeinem eigenſten Weſen mit ſeinen Geſchöpfen gemein machen. — —

Aber das nächſte, was aus dieſen Ausſichten herausfällt, iſt dieſes, daß dem ringenden Menſchengeiſte, ihm ſelbſt unbewußt, Gottes Realität und Selbſtſtändigkeit, die er ſich bewahren wollte, indem er ſie dem Begriffe entzog, mitten unter allen dieſen Redensarten ſich verflüchtigt, und in das unendliche Weſen ſich auflöſet, das dem Seyn, aller Individualität und Wirklichkeit zum Grunde liegt, ohne ſelbſt für ſich, ohne wirklich zu ſeyn. Gott iſt das geheimnißvolle Wort, als ausgeſprochenes die Schöpfung!

S. 14.

Indem wir Gottes Perſönlichkeit retten wollen, ohne ihm etwas von ſeiner abſtracten Unendlichkeit zu entziehen, kommen wir unverſehens auf den Standpunkt des gemeinen **Pantheismus**, dem wir eben entgehen wollten. Wenn vorhin die Perſönlichkeit Gottes mit Derangabe des Verſtandes gerettet war, ſo kommt derſelbe Verſtand jetzt in ſeiner ſinnlichen Sphäre wieder zum Vorſchein, um den Gewinn zu vernichten, den ſein Verluſt verſchafft hatte, um das Regiment um ſo gewiſſer zu behaupten, nachdem er ſich einen Augenblick verläugnet und verſteckt hat.

Mußte nicht die Seele unglücklich ſeyn, die ſich raſtlos abmühte, ihren eigenen Anſichten zu entfliehen, und ſie doch nicht laſſen, aber auch wieder nicht in ihren Reſultaten anerkennen wollte, um die Perſönlichkeit Gottes nicht zu gefährden? Wohl zeigten ſich einzelne Lichtfunken, welche plötzlich die dicke Nacht erhellen, aber immer findet ſie ſich wieder in Dunſt und Nebel, und von Gott verlaſſen.

S. 191.

Demungeachtet wird überall und in allen möglichen Beziehungen wiederholt, daß der Inſtinct als die Energie der Vernunft, zu dem perſönlichen Gott treibe, während der Verſtand folgerecht zum Pantheismus, Nihilismus führe, indem er in der Erſcheinung nur Schein, Vorübergehendes ſehe, dem das Weſen, das Innere zum Grunde liege, womit auch das Weſen zu Nichts werde, da es ohne das Aeußere nichts ſey, und durch das Aeußere nichts werden könne, weil das Aeußere ſeinerſeits ebenfalls nichts ſey, als Schein. Immer wird wiederholt, daß es in dem Intereſſe der Wiſſenſchaft liege, die Realität aufzulöſen und zu vernichten, weil dieſes der einzig mögliche Weg ſey, dahinter zu kommen, indem das Object aufgehoben werden müſſe, um gewußt zu werden *). Und doch ſehen wir diejenigen, welche auf dieſe Weiſe ihr Nichtwiſſen deduciren, wenn ſie dabei ſtehen bleiben, in gleichen Nihilismus verfallen.

V. d. g. D. S. 152.

Jacobi an Fichte S. 14.

Dieſes Schickſal hat namentlich der Heerführer auf dieſer Geiſtesſtufe in dieſer Zeit, Heinrich Friedrich Jacobi, erfahren, ſo ſehr er auch dagegen gerungen, gekämpft, und geſchwärmt hat, denn wer ſeinem Verſtande gegenüber eben nur ſein Herz zum Gegenpole hat, der muß erliegen; warum ſollte auch das einzelne Herz mehr Gewicht haben, als der einzelne Verſtand? Auch dem Verſtande, dem Begriffe bringt er Gottes unbegreifliches Weſen, Gottes Außerweltlichkeit und Perſönlichkeit näher, indem er den Verſtandesbegriff, als ſey Gott der

---

*) Jacobi an Fichte. S. 15. 17. Von den göttlichen Dingen. S. 4. 152. 159. Damit wäre zu vergleichen „die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers.“ Zweite Beilage.

Grund der Schöpfung, in den Vernunftbegriff, daß Gott die von ihrer Wirkung unterſchiedene Urſache ſey, zu erklären ſich bemüht.

V. d. g. Dingen S. 215.

Aber indem er nun dieſen Gott außer uns mit demſelben Gotte in uns zu vermitteln ſucht, fällt er in den Idealismus zurück, dem er zu entgehen bemüht war. Augenfällig zeigt ſich aber das pantheiſtiſche Element dieſer Grundanſicht, indem unſer nichtwiſſender Freund näher auf die poſitiven, realen Lehren des Chriſtenthums eingehet, und ſich und ſeinen ſubjectiven Glauben mit dem objectiven Glauben der Kirche vergleicht. Er unterwirft ſich hiermit ſelbſt der Prüfung, der er unterliegt.

Es liegt nur an einem Umſtande, ſo lautet ſein Selbſtbekenntniß *), wenn Asmus, der Bote, mit ſeinem Vetter, und mit ſeinem gelehrten Freunde und Gönner, Herrn Matthias Claudius, homme de lettres à Wandsbeck, hier und da eine andere Meinung, als er, zu haben ſcheinen, ob ſie gleich im Grunde daſſelbe glauben.

Es iſt allerdings nur Ein Umſtand, der beyde ſcheidet, aber dieſer Umſtand iſt eben ſelbſt der Grund, ſo daß ſie grade im Grunde divergiren; der einzige Umſtand iſt alſo weſentlich genug, denn er beſteht darin, daß der ehrliche Bote, mit ſeinen Glaubensgenoſſen, das Weſentliche, die Idee, den reinen Geiſt, dem Unweſentlichen, der Einkleidung, dem äußerlichen Buchſtaben, zuweilen nachſetzet, die Sache aus ihrer Geſtalt entſpringen läßt, ſtatt daß doch die Geſtalt aus der Sache entſpringen ſollte, und hiermit in eine Art von religiöſem Materialismus verfällt, welcher das Zeichen für die Sache nimmt, und nur noch einen Schritt von der Idololatrie entfernt ſteht, die über dem Zeichen die Sache ſelbſt vergißt.

---

*) Von den göttlichen Dingen. S. 58 folg.

In den Briefen an Andres lieſt unſer nach ſeinem Verſtande darüber erhabene, nach dem von Oben gewirkten Drange ſeines Herzens darauf hingewieſene Philoſoph eine einfältige Schilderung von Chriſtus, von ſeiner Niedrigkeit und von ſeiner Majeſtät, von ſeiner Freundlichkeit und von ſeinem Ernſte, von ſeiner Liebe und von ſeinem Eifer. Die lebendige Schilderung ergreift ihn; er kann nicht widerſtehen. Voll Verwunderung ruft er aus: „welch ein Bild!“ wie Pilatus: „welch ein Menſch!“ Der Ausdruck der verſchiedenartigſten Eindrücke! Der Bewunderung iſt das Gefühl des Mitleidens beigeſellt, Mitleiden über den Irrthum, der vergöttert und kreuzigt, über den einfältigen Wahn, der einem einzelnen Menſchen das zuſchreibt, was aus dem eignen Herzen ſtammt, und jedem Menſchen angehört, aber auch nur der Idee, nicht der Wirklichkeit angehört. —

Hier ſehen wir nun auf einmal augenfällig, wie die Dialektik des Nichtwiſſens, ihr ſelbſt unbewußt, an ſich ſelbſt ſich vollendet, indem es mit ſich ſelbſt zerfällt, aber ohne ſein Nichts zu erkennen, weil es eben im Nichtwiſſen beſteht, folglich ſich ſelbſt nicht weiß und nicht verſteht.

Den Philoſophen gegenüber ſtritt unſer ringender Freund mit den Chriſten gegen den Idealismus, um die Realität der Idee, die Perſönlichkeit Gottes, ſich nicht rauben zu laſſen; den Chriſten gegenüber kämpft er mit den Philoſophen gegen die Realität der Idee, gegen die Gottheit Jeſu Chriſti, indem er die Idee als das Weſentliche und Höchſte in Schutz nimmt, und dieſer Idee den geoffenbarten, im Fleiſche geoffenbarten Gott, als das Unweſentliche, als die Einkleidung unterordnet. Den Idealismus der Philoſophie beſchuldigt er des Nihilismus, den Realismus der geoffenbarten Religion bezüchtigt er des Materialismus. So erhält der Verſtand nach ſeiner Verabſchiedung von neuem die reelle Herrſchaft über das objective Wort Gottes.

Und was iſt nun dieſe weſentliche Idee anders, als die abſtracte Allgemeinheit? ein Gedankending, das den

Gedanken flieht, der es erzeugt hat. Und warum flieht denn dieſer ehrliche Bote in ſeiner ehrlichen Einfalt den ſogenannten Geiſt, und die ſubjective Idee, die ſich ſelbſt vergöttert? Aus keiner andern Urſache, als weil ihr das Fleiſch, und Mark und Bein fehlt, weil er ſich ſelbſt nicht genug iſt. Warum flieht denn der Freund des Boten in ſeinem nichteinfältigen Nichtwiſſen die Geſtalt, die wirkliche Erſcheinung? Weil ſie ihm, wie dem Pantheismus, nur Schein iſt.

Es iſt nicht zu überſehen, daß hier, wie überall, das Chriſtenthum die Probe iſt, an der die geheimſten Gedanken der Seele offenbar werden, und — zerſchellen. Die hochmüthige Idee nimmt trotz aller Demuth und Beſcheidenheit ein Aergerniß an der Niedrigkeit und Knechtsgeſtalt des Sohnes Gottes; und was ſie an dieſer Erſcheinung Gutes und Göttliches erkennt, „die Gewalt der Schönheit, Huld und Majeſtät in den erhabenſten und rührendſten Kontraſten", was uns in den Staub wirft, daß wir jubeln und anbeten, das ſchreibt ſie nicht Ihm, nicht dieſer unweſentlichen Erſcheinung, ſondern alles ſich ſelbſt zu; ſie nennt das gewaltige Bild ein vollkommenes Ideal, nicht ein erdichtetes, es iſt die Kunde des innerſten Gewiſſens; der Irrthum liegt nur darinn, daß dieſes Ideal auf ein einzelnes Menſchenweſen übergetragen wird.

S. 61.

Das Aergerniß an dem Sohne Gottes, welcher vielen zum Widerſpruche und zum Falle geſetzt iſt, wird von dem menſchlichen Hochmuthe dadurch beſeitigt, daß wir das, was uns an der fremden Perſon ärgert, auf unſere eigene Perſen übertragen, denn an uns ſelbſt können wir ſolche Vorzüge ſchon eher ertragen. Indem wir die fremde Erſcheinung als unweſentliche Einkleidung anſehen, und das Weſen in die Idee, die Idee in uns ſelbſt ſetzen, ſind wir des Aergerniſſes überhoben; aber es wird hierdurch in der That verdoppelt. Selig ſind, die ſich nicht an Ihm ärgern. Aber wer Ihn für ſeine eigene Idee hält, der ärgert ſich an Ihm.

„Der wahren Religion," ſo lehrt Jacobi weiter, um ſich näher zu erklären, „kann ſo wenig eine *äußere* „*Geſtalt*, als einzige und nothwendige Geſtalt der „Sache zugeſchrieben werden, daß es im Gegentheile zu „ihrem Weſen gehört, keine ſolche Geſtalt zu haben."

Keine *ſolche* Geſtalt? Alſo keine äußere? Alſo doch eine innere? eine innere Geſtalt iſt eine innere Aeußerung, die ſich dieſſeits und jenſeits der geſtaltenden Gränze weiß, ein Außerſichſeyn, das im Außerſichſeyn ſich ſelbſt nicht verliert.

Keine Geſtalt, als einzige und nothwendige? Alſo käme der Religion wirklich eine Geſtalt zu, nur nicht als einzige und nothwendige? daraus würde folgen, daß die Geſtalt, welche der Religion zukommt, nur vorübergehend, willkührlich, zufällig ſey; woraus weiter folgt, daß Gott ſelbſt zwar geſtaltet iſt, aber nur vorübergehend in den Erſcheinungen, beſonders im Menſchen, zur Geſtalt kommt, womit wir wieder in den entſchiedenſten Pantheismus verſinken, — bis wir etwa in dem Irrthume, welcher gemeint wird, die Wahrheit, welche ausgeſagt wird, entdecken lernen.

Es iſt merkwürdig und lehrreich, wenn wir ſehen, wie auf dieſer Geiſtesſtufe und zwar am entſchiedenſten von dem Haupt derſelben, welches ſie am ehrlichſten, am unbefangenſten, am liebenswürdigſten ausſpricht, immer und überall gegen alle *Aeußerlichkeit* und *Natürlichkeit* der Offenbarung proteſtirt, hiermit die bibliſche Offenbarung gemeint und abgewieſen, und dennoch der objectiven Aeußerlichkeit und Auswendigkeit nichts als *ſubjective Innerlichkeit*, der Natürlichkeit nichts als *Ueberſinnlichkeit*, der Sichtbarkeit nichts als pure Unſichtbarkeit entgegengeſetzt wird. Merkwürdig iſt nicht blos der *Irrthum*, der ſich ſowohl in der Proteſtation, als in der Poſition, leicht verräth, ſondern auch die *Wahrheit*, die der Irrthum verſtellt, die ihn ſelbſt ſo verführeriſch macht. Aber wie ſich dieſe Wahrheit entwickele, kann erſt die Folge lehren.

Freylich ſucht der Menſchengeiſt den nächſten Folgen auszuweichen, zu welchen ihn ſein Standpunkt treibt, weil ſie ſeinen Bedürfniſſen nicht entſprechen, er möchte bald der Aeußerlichkeit, bald ſeiner eigenen Innerlichkeit entfliehen, aber doch kommt er nicht ſo weit, daß ihm die ſchlimmen Folgen das Prinzip, aus dem ſie fließen, verdächtig machen ſollten.

Doch wir wollen dieſe Denkweiſe nicht weiter verfolgen, denn ſie treibt überall dahin, wo ſie nicht hinwill; wir wollen ihrer Geſinnung nicht aufbürden, was ihrem Gedanken zur Laſt fällt, denn ſie muß eben darum die Conſequenz fliehen, welches ſie auch in ihrem Nichtwiſſen unbewußt ausſpricht. In dem Irrthume, welchen ſie meint, iſt zwar die Wahrheit, die ſie nicht erkennt, aber auch noch ärgerer Irrthum, als ſie meint und will, enthalten. Denn was fehlet hier noch an pantheiſtiſchem Idealismus, wenn wir dem erſten Gedanken dieſes Nichtwiſſens treu bleiben wollen? Jeſus Chriſtus iſt der äußere Buchſtabe, das unweſentliche Bild, an dem ich meine Idee, als das Weſentliche, werden laſſe, auf das ich mein Ideal übertrage; die Idee ſelbſt iſt höher und mehr, als dieſer Jeſus Chriſtus; ja es iſt mir „in Abſicht der „weſentlichen Wahrheit meiner Vorſtellung gleichgültig, was Chriſtus außer mir, für ſich geweſen, ob „meinem Begriffe in der Wirklichkeit entſprechend oder „nicht entſprechend.“

„Was er in dir iſt, darauf allein kommt es an: und „in dir iſt er ein wahrhaft göttliches Weſen, weil ſich „dir alles, was vom Menſchen Göttliches kann angeſchaut werden, unter dem Bilde und mit dem Namen Chriſtus darſtellt.“

W. d. g. D. S. 63.

Beyläufig wäre zu bemerken, daß dieſe Philoſophie hier auf einmal, um Chriſtum zu beſeitigen, zu weſentlichen Begriffen kommt, die ſie ſonſt auf das entſchiedenſte zu verfolgen pflegt. In der Hauptſache erhellet aber ſo viel, daß dem wirklichen Chriſtus die Gottheit nicht mehr zukommt, als ſie in jedem Weſen, mehr oder weniger ſichtbar, weſet und webet und iſt.

Die Idee iſt alſo das höchſte, weſentliche, und doch bedarf es wieder nach eben dieſer Schwärmerey „nur der „Idee, um zu wiſſen, daß man hier, in der Idee, mehr „als Idee, daß man Wirklichkeit und Wahrheit überſchwenglich habe.“

Alſo wäre doch die Wirklichkeit das höchſte, nicht die Idee? Nein, antwortet dieſe Philoſophie, nein, die Idee iſt und bleibt doch das höchſte, die Idee, die in mir Menſch geworden,

S. 56.

aber an dieſe Verwirklichung, an dieſe Menſchwerdung nicht gebunden iſt.

Nun ſo biſt du doch dein Gott, obwohl nur vorübergehend; mithin iſt Gott ſelbſt nur vorübergehend, weil er an keine Erſcheinung, an keine Menſchwerdung gebunden iſt.

Nein, antwortet Jacobi, (wo nicht das Syſtem, doch ſein Herz,) Gott iſt vorübergehend zwar, aber auch unwandelbar, Perſon; Gott iſt Alles in Allem, außer mir, über mir, mit mir, in mir, — und in uns allen.

Woldemar II, 155.

Der Menſch offenbaret Gott, wie Jeſus, indem er mit dem Geiſte ſich über die Natur erhebt, wie Jeſus; aber Jeſus iſt nicht Gott ſelbſt.

W. d. g. D. S. 189. 63.

In Ihm wohnete die Fülle der Gottheit, — wie in jeder Creatur Gottes, die ihren Schöpfer nicht verläugnen kann; aber er iſt darum nicht Gott ſelbſt.

Den kein Gedanke faßt, kein Weltkreis beſchließt, den ſollte Ein Menſchenleib beſitzen, eine Krippe bergen, ein Kreuz tragen!

Anfangs ſchien es, als wenn die an dem Weſen Gottes Schritt vor Schritt ſich entwickelnden Antinomieen von dem Verſtande geduldet werden müßten, indem er ſich beſcheiden mußte, von göttlichen Dingen nichts zu wiſſen, mithin auch aus dem Widerſpruche, aus der Ungedenkbarkeit nicht auf das Nichtſeyn ſchließen, und dem, was ſich widerſpricht, darum, weil es ſich widerſpricht, noch nicht die Realität abſprechen konnte. Aber nun auf einmal entſcheidet derſelbe Verſtand mit infallibler Dreiſtigkeit nach demſelben Geſetze des Widerſpruchs, das er erſt antiquirt hatte.

Dem Chriſtenthume gegenüber kommt das Nichtwiſſen auf einmal zu einem völlig entſchiedenen Wiſſen, indem es ſich von dem Pantheismus und Skepticismus losreißen will, verfällt es andrerſeits in Rationalismus; denn es weiß, daß Chriſtus der eingeborne Sohn des lebendigen Gottes, Gott Selbſt nicht iſt. Denn Gott iſt der Unerkenntliche, und an ſeiner Unerkenntlichkeit zu erkennen, aber Chriſtum glaubt das Nichtwiſſen zu erkennen. Es weiß nicht, daß es gar nichts weiß, keinen Stein, kein Individuum, kein Endliches. Aber das Nichtwiſſen weiß doch, — im Widerſpruche mit ſeiner Benennung — was Gott nicht iſt; denn ſonſt müßte es bey jeder Erſcheinung dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob nicht etwa dieſe oder jene Gott ſelbſt ſey. Allein aus dem, was Gott nicht iſt, vermag das Nichtwiſſen nicht abzunehmen, was Er iſt, denn nach Abzug alles deſſen, was Er nicht iſt, bleibt eben nichts übrig, als das Unbeſtimmte, Unendliche, was ſich freylich nicht wiſſen läßt, nicht denken läßt.

Indem nun unſer irrender Freund trotz allem Nichtwiſſen mit Beſtimmtheit über ſeinen Heiland entſcheidet, bleibt er ſich allerdings conſequent; denn ſo viel iſt gewiß, daß der Gott, den wir nach unſerm Herzen machen, aus purer Unendlichkeit zu vornehm iſt, ſich in unſer Fleiſch und Blut zu kleiden; es gehört eben die ganze Liebe Gottes dazu, ſich thatſächlich, perſönlich in ſein gefallenes Geſchöpf zu verſetzen, und es ſelbſt zu ſeyn.

Faſt ſcheint es, als wenn unſer natürlicher Menſch vor Gott in Seiner Majeſtät weniger Scheu empfände, als vor Gott in Seiner Erniedrigung. Vorhin hat uns dieſe Philoſophie ſelbſt gelehrt, Gott erkennen heiße Gott verendlichen, erniedrigen. Nun konnten wir freylich Gott nicht erniedrigen, folglich auch nicht erkennen. Jetzt erniedrigt Er aber Sich Selbſt zu Seiner Offenbarung, und nun nehmen wir wieder in unſerm Stolze an Seiner Niedrigkeit Anſtoß. Denn wenn Er Sich ſo erniedrigt, was ſollen wir thun? So will Werther im Gefühle ſeiner Sünde dem Gerichte des Sohnes entfliehen, des Hohenprieſters, der ihn heilen könnte, wenn er ſtille halten wollte, des Sohnes, dem der Vater alles übergeben hat, er entflieht ſeinem Heilande, um in den Armen des Vaters Friede zu ſuchen. Er entzieht ſich der beſtimmten Vorſtellung Gottes, um in der unbeſtimmten Idee ſich ſeinen Gott ſelbſt zu machen. Der Brief vom 15. November zeigt deutlich genug, warum es dem natürlichen Menſchen im Deismus beſſer gefällt, als im Chriſtenthume.

Dennoch bekennet Werther, daß es der Sohn iſt, „der die Himmel zuſammenrollt, wie ein Tuch." Und unſer philoſophiſcher Freund, reiner, nüchterner und beſonnener, als Werther, nennet den Heiland der Welt „den Reinſten unter den Mächtigen, den Mächtigſten „unter den Reinen, der mit ſeiner durchſtochenen Hand „Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte „aus dem Bette hob, und noch fortgebietet den Zeiten." „Kräfte des Troſtes," ſo ruft er aus, „hat allein der, „der da ſpricht: Siehe, ich mache Alles neu." Aber wir wiſſen auch, was ſein Verſtand damit meint, wenn ſein Herz die Wahrheit ſagt. Denn wir bedienen uns hiermit nur eines Bildes, welches ein „unſchädlicher Irrthum" der reinen Idee unterſchob, als gleichgültigen Trägers dieſer Idee. — Gegenwärtig iſt ohnehin dieſe Herzensſprache zur Modeſprache geworden, aber auch nur noch weiter von dem Sinne ihres Urhebers entfernt worden.

Oft ſcheint es aber unſer unſtäter Philoſoph ſelbſt zu fühlen, daß er in ſeinen Gedanken nur einen ſubjectiven Gott hat, und in ſeinem Herzen den von dem Gedenken verachteten wirklichen Gott gleich dem Pöbel in der Kirche anbeten muß,

S. 56.

und er giebt auch wirklich ſelbſt zu, daß ihm auf den Vorwurf des religiöſen Materialismus, den er dem Katechismus-Glauben entgegenſetzt, der Vorwurf des religiöſen Chimärismus, Phantaſterey, Selbſtgötterey, Nihilismus nicht ohne Schein Rechtens zurückgegeben werden könnte.

S. 67.

Aber dennoch dreht und wendet er ſich, weil ihn ſein Gefühl von ſeinen eigenen Anſichten zurückſtößt; und ringet und ſuchet, und ſehnet ſich nach einem objectiven Gotte, der mehr iſt, als dieſe Idee, und kämpfet unabläſſig gegen die Schatten, in welche ſich dieſe Idee auflöſet, — aber fruchtlos, weil ihm trotz allem demüthigen Nichtwiſſen ſeine eigene Idee das höchſte iſt, denn indem er ſich als Verſtand verläugnet, vergöttert er ſich als Vernunft. Das Nichtwiſſen weiß ſelbſt nicht, wie ſtolz es in ſeiner Demuth iſt, und wie es die ſubjectiven Geiſtesvermögen vergöttert, das heißt, als höchſte Autorität grade dadurch anerkennt, daß es aus dieſem ſubjectiven Unvermögen zu wiſſen, auf abſolutes Nichtwiſſen ſchließt.

In Jacobi's nachgelaſſenem Briefwechſel ſpricht ſich ſeine Ungewißheit, ja ſeine Verzweiflung mehr als einmal auf das offenſte und ſchneidendſte aus. Er bekennet, über Nichts eine gewiſſe Zuverſicht und Entſcheidung zu haben, genau weder Rechts, noch Links zu wiſſen, II, 465. Ein andermal ſagt er: „Durchaus ein „Heide mit dem Verſtande, mit dem ganzen Gemüthe „ein Chriſt, ſchwimme ich zwiſchen zwey Waſſern, die „ſich mir nicht vereinigen wollen, ſo daß ſie gemeinſchaftlich mich trügen; ſondern wie das eine mich unaufhörlich hebt, ſo verſenkt zugleich auch unaufhörlich mich „das Andere.“ II, 478.

Den nächſten Grund dieſer Unſeligkeit verrathen ſeine offenen Bekenntniſſe ſelbſt, er liegt in dem Ungehorſame gegen das geſchriebene Wort Gottes, in dem Unglauben an die Geſchichte, an das, was iſt, indem er das Objective und Reale beſtändig ſeiner Subjectivität, ſeiner Idee unterordnet.

An Lavater ſchreibt er: „So weit das Chriſtenthum Myſticismus iſt, iſt es mir die einzige Philoſophie der Religion, die ſich gedenken läßt; deſto weniger aber komme ich mit dem hiſtoriſchen Glauben fort.“ II, 55.

Gegen Stolberg bekennt er, daß er „alle Theologie nach ihrem myſtiſchen Theile für gleich wahr, nach ihrem nicht myſtiſchen Theile für gleich irrig, wenn auch nicht, in anderer Rückſicht, für gleich abgeſchmackt und verächtlich halte.“ II, 146. vergl. 458. folg.

Aber unſer Kämpfer ſchläft doch nicht, er iſt auch nicht ſatt, er bewegt ſich in beſtändiger Sehnſucht, und dieſe Sehnſucht nach Gottes Perſon, nach dem Gotte Abrahams, Iſaacs und Jacobs, dieſer Hunger und Durſt nach Erlöſung, iſt auch etwas, — wer wollte ſie nicht mitfühlen, ihm nachfühlen? wer dürfte ſie wegwerfen, wenn ſie etwa Gott Selbſt annimmt, als den Anfang eines Werks, das Er Selbſt vollenden wird? Und gewiß iſt unſer raſtlos kämpfender Schwärmer viel beſſer, als ſein Syſtem, ſein dunkles Ahnden mehr, als das Stammeln ſeiner Zunge, ſo wie umgekehrt die ſtammelnde Zunge oft auch mehr ſagt, als er ſelbſt hat und meint.

War es ihm vorbehalten, den abſtract ſinnlichen Verſtand von der Erkenntniß Gottes abzuweiſen, nur daß er darüber einem abſtract überſinnlichen verfiel, war es ihm beſchieden der Unmittelbarkeit der Erkenntniß und hiermit der Uebernatürlichkeit derſelben das Wort zu reden, nur daß er ihr nicht treu blieb, — weil ſich ihm im Wahne unmittelbarer Gemeinſchaft mit Gott die Nothwendigkeit der Vermittlung entzog, die ſich gleichwohl in dem Prädicate der Uebernatürlichkeit angekündigt hatte, — war ihm endlich beſtimmt, in einer ihrem eigenen

Verſtande überlaſſenen Zeit ein verrufenes Wort, das Wort vom Glauben wieder zu Ehren zu bringen, und darauf wieder die Aufmerkſamkeit hinzulenken, nur daß er ſelbſt in ſubjectiven Glauben, mithin in objectiven Unglauben verſank: ſo ſtehet auch zu hoffen, daß ſich ihm nunmehr der wahre Sinn dieſes Wortes, und mit ihm der wirkliche Glaube erſchloſſen haben werde, den er an dem ehrlichen Boten lächelnd duldete, als wär' er drüber hinaus.

„O daß mir die Hand erſchiene, die mich lehren „könnte gehen auf dem Wege menſchlichen Daſeyns! — „Die Hand! die Hand!" ſo rief er mehr als einmal ſeinem Hamann zu. — „Vielleicht! — war eins der letzten Worte, die er aus Hamanns Munde hörte unter einem Strome von Thränen, — die Perlen bedeuten, wenn Perlen Thränen bedeuten. Vielleicht! rufen wir nach, vielleicht, auf dem Wege des Todes. Und Lavater hatte für ſich und ſeinen Freund, laut und dringend nach Hülfe geſchrieen: „Komm herüber in Macedonien, und hilf uns!" Er hatte Gott gebeten, daß er ihnen beyden und allen lechzenden Seelen eine Pfingſten bereite.

Wer wollte an der Wirkung ſolchen Hülfsgeſchreys verzweifeln? wer nicht glauben, daß unſerm lieben Freunde noch in dem wichtigſten Momente ſeines und unſers Lebens, in der ſtillen Sterbeſtunde, in der Geſtalt des Gekreuzigten die Wahrheit ſich offenbaret haben könne, die ſich ihm mitten im lauten Leben ſtets geſtaltlos entzogen hatte?

Er hat nicht, wie Pilatus, ſondern ernſtlich und unabläſſig gefragt: Was iſt Wahrheit? und ſo kann er auch noch hier die Antwort vernommen haben, die in der Frage liegt, die Antwort, welche Pilatus ſah und hörte, und doch nicht ſah und hörte. Die Wahrheit iſt der Mann, der da iſt, der wirklich da iſt! Est vir qui adest.

Aber dieſer Mann iſt doch auch ein Menſch, gleich jedem Menſchen. Darüber iſt allerdings der Römiſche Landpfleger, ein Heide, mit dem auf dieſen Menſchen getauften chriſtlichen Philoſophen vollkommen einverſtanden: beide ſind auch darüber einig, daß ſie keine Schuld an dieſem Menſchen finden.

Wenn gleichwohl dieſer Mann eben nur ein Menſch, gleich jedem Menſchen, iſt, ſo kann er nicht die Wahrheit ſeyn; denn da der Menſch, wie er eben iſt, die Wahrheit nicht weiß, ſo kann er ſie auch nicht ſeyn.

Aber eben darum fragt es ſich näher:

Was iſt der Menſch?

Die Frage: *Was iſt Gott?* iſt mit der Frage: *Was iſt Wahrheit?* identiſch. Sonſt wäre entweder die Wahrheit, oder Gott ein leerer, inhaltloſer Begriff. Beide Fragen ſtehen aber wieder mit der zweyten Frage: *Was iſt der Menſch?* in einer ſolchen Wechſelwirkung, daß mit einer auch die andere beantwortet ſeyn würde, und der Punkt, von dem wir ausgehen, als gleichgültig angeſehen werden kann; denn eigentlich fragen wir doch mit beiden Fragen nichts anders, als: *Was iſt Gott im Verhältniſſe zum Menſchen? was iſt der Menſch im Verhältniſſe zu Gott?*

Aus der Verbindung der theologiſchen Frage mit der anthropologiſchen entwickelt ſich auf dieſer Stufe des Bewußtſeyns die Frage: *Wie der Menſch zu Gott gelange?* Warum dieſe Frage grade ſo zu ſtehn kommt, und was dieſe Stellung für Einfluß auf die Antwort oder deren Außenbleiben hat, das wird ſich erſt ſpäter beurtheilen laſſen.

Vielleicht kommen wir jetzt durch Selbſterkenntniß zur Gotteserkenntniß. Allein wie ſollen wir zur Selbſterkenntniß gelangen? Wenn von dieſer unſere Gotteserkenntniß abhängig iſt, ſo wird auch von unſerer Gotteserkenntniß unſere Selbſterkenntniß abhängig werden, *ſo lange wir eben nichts haben, als uns ſelbſt.* Wenn nun Gott nach ſeinem eigenſten Weſen nicht zum Bewußtſeyn kommt, ſo wird dieſes Nichtwiſſen auch der Selbſterkenntniß anhängen, ob es gleich hier wie dort zu einzelnen Ausſagen und Verſicherungen kommt.

Gott iſt unendlich, der Menſch endlich; — einen entſchiedenern Gegenſatz kann es nicht geben. — Gott iſt die Wahrheit, der Menſch — ein Theil der Wahrheit, denn er iſt das Geſchöpf Gottes, Gott der Vater, der Menſch das Kind.

Dieſes Geſchöpf iſt nun wunderlicher Weiſe einerſeits ſeinem Schöpfer nicht allein unähnlich, ſondern auch als endlich, als nichtwiſſend, dem unendlichen, allwiſſenden Vater, von dem es doch abſtammt, völlig entgegengeſetzt; andrerſeits iſt aber auch der Menſch als Geſchöpf Gottes edelgeſchaffen; das iſt das erſte; edelgeboren, das iſt unmittelbar das zweyte, denn was ſollte zwiſchen der Erſchaffung und dem wirklichen Daſeyn der einzelnen Creatur in der Mitte liegen?

Iſt dem wirklich ſo, iſt in dieſer Schlußfolge kein Fehlſchluß, fehlt wirklich kein Mittelglied; ſo folgt daraus alles Uebrige auf die Frage: Was iſt der Menſch?

Er iſt Alles, was er ſeyn kann. Gott im Kleinen! Gott ähnlich! und eben darum Gott im Großen zu ahnen, aber nicht zu erkennen vermögend, weil er nicht Gott ſelbſt iſt. Nur Gott erkennt ſich ſelbſt.

Der Gott im Kleinen kann den Gott im Großen nicht erkennen, obgleich dieſer jenem ſo eingeboren iſt, daß aus dem kleinen Gotte der große hervorgeht, und in jenem Menſch wird, darum nicht, weil die Erſcheinung nicht das Seyn ſelbſt iſt, darum nicht, weil das Abbild von dem Urbilde gleich urſprünglich geſchieden iſt durch die Endlichkeit, die jenem, im Gegenſatze zu der Unendlichkeit, die dieſem zukommt.

Aus der Gottähnlichkeit folgt die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, aus der Endlichkeit des Menſchen die Scheidung zwiſchen Gott und dem Menſchen; jene erweiſet ſich in der unverwüſtlichen Gewißheit des Glaubens, mittelſt des Gefühls, dieſe in dem Unvermögen und der Nichtigkeit alles Wiſſens, welches dem Weſen Gottes, wie das Endliche dem Unendlichen, widerſtrebt. Aber dieſes Nichtwiſſen iſt zugleich unmittelbares Wiſſen.

„Wir wiſſen von Gott und ſeinem Willen, weil wir — aus Gott geboren, nach ſeinem Bilde geſchaffen, ſeine Art und Geſchlecht ſind."

Daraus folgt, daß uns Gott unmittelbar gegenwärtig iſt durch ſein Bild in unſerm innerſten Selbſt.

S. 54.

Darum iſt auch jede äußere Offenbarung unmöglich. Gott offenbaret ſich entweder in uns, oder gar nicht, und zwar nicht ſo, daß Gott von außen in uns kommt, denn er iſt uns eingeboren.

„So wenig ein falſcher Gott außer der menſchlichen Seele für ſich daſeyn kann, ſo wenig kann der wahre außer ihr erſcheinen. Wie der Menſch ſich ſelbſt fühlt und bildet, ſo ſtellt er ſich, nur mächtiger, die Gottheit vor."

S. 55.

Nur vorübergehend machen wir darauf aufmerkſam, wie hier die Wahrheit im Irrthume unverkennbar durchſcheinet, aber vorwaltend iſt der Irrthum, welchem ſtatt Gottes ein Götze untergeſchoben wird, das goldne Kalb von Menſchenhänden gemacht.

Weil ſich auf dieſem Standpunkte des Nichtwiſſens und der Geſtaltloſigkeit der Menſch kein Bildniß Gottes geben läßt, macht er es ſelbſt. Nach der Bibel ſoll ſich der Menſch nicht ſelbſt ein Bildniß machen von Gott, wohl aber Gott in der Geſtalt annehmen, in der er ſich offenbaret. Hier wird dieſes Gebot auf den Kopf geſtellt.

Auch hier zeigt es ſich wieder als der Grundirrthum auf dieſem Standpunkte, daß ſtatt des objectiven Gottes ein ſelbſtgemachter ſich auf den Thron ſetzt, und in dieſem Irrthume iſt wieder dieſes der Grundirrthum, daß dieſer Gott dennoch als objectiver Gott angebegebetet wird, weil das Bedürfniß des Herzens einen ſolchen Gott verlangt.

Aber wir gehen weiter.

Da wir nach Gottes Bild geſchaffen ſind, ſo iſt Gott ebenſowohl in uns als über uns: Urbild und Abbild getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung. Das iſt die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche. Es beruhet daher auf einer Täuſchung, wenn gelehrt wird, daß ſich Gott erſt zum Menſchen wenden müſſe, wenn dieſer zu Gott bekehrt werden ſoll, eine Täuſchung, ähnlich der Einbildung des Schiffers, dem das Ufer entgegen zu kommen ſcheint.

S. 55.

Mit dieſen allgemeinen Ausſprüchen iſt freilich nicht viel gewonnen, denn es kann ſich dahinter eben ſo wohl phariſäiſche Selbſtgerechtigkeit verſtecken, als darinn die Lehre des Chriſtenthums, daß Gott nicht den Menſchen, ſondern der Menſch Gott verlaſſen hat, nicht ſowohl ſich ausſpricht, als verhüllt. Aber in dieſer zweideutigen Allgemeinheit beſteht eben das Nichtwiſſen, und ſo liegt denn auch vermöge einer höhern, noch nicht zum Bewußtſeyn gekommenen Conſequenz in dieſer überall ſich widerſprechenden, unbeſtimmten Denkweiſe eine dunkle Ahnung der Immanenz der Weſen in Gott. Auf der andern Seite bleibt es aber auch bey der Transcendenz Gottes, weil das Endliche nicht im Unendlichen ſeyn kann, ohne dieſes zu verendlichen; woraus ſich ergiebt, daß die Unbegreiflichkeit Gottes eben ſo ſehr an Gott und in Gottes Weſen, als an uns liegt, daher ſie auch nicht aufhören kann, weil Gottes Weſen, Unendlichkeit, ſo wenig als unſer Weſen, Endlichkeit, aufhören oder enden kann, ohne die Welt zu vergöttern, oder zu vernichten.

So iſt der Menſch im Verhältniſſe zu Gott und zu Gottes Erkenntniß, als Gottes Abbild edel und gut, aber dem Urbilde nicht gleich, nicht vollkommen, ſondern weniger gut, als Gott, weniger gut, als gut.

Nun aber ſiehet der Menſch von ſeinem Urſprunge ab in ſein Jezt, und in ſein Herz hinein, und findet neben dem Guten, ja hinter dem Guten — Böſes, ſo daß dieſes tiefer zu liegen ſcheint, als jenes; denn er findet es eben erſt im allerinnerſten Selbſt, wo doch vorhin Gott durch ſein Bild uns unmittelbar gegenwärtig wurde.

Hier iſt nun wieder ein Punkt, wo der Menſch zunächſt zu ungefärbter Selbſterkenntniß kommen könnte, aber auf dieſer Stufe des Nichtwiſſens kommt es noch nicht dazu. Das Böſe wird nicht als eine verſchuldete Trennung von Gott, ja nicht einmal beſtimmt als Trennung von Gott angeſehen, ſondern es bleibt unverrückt dabey, — und dieß iſt eben das Weſentliche dieſer ſich ſelbſt nicht begreifenden Geiſtes-Stufe — daß der Menſch nach dem ihm anerſchaffenen Maaße ſeiner Endlichkeit in Gemeinſchaft mit Gott ſtehe, folglich eigentlich nicht böſe ſey. Aber ſo wahr es iſt, daß der Menſch eigentlich nicht böſe iſt, ſo falſch wird dieſes eigentlich verſtanden.

Allein ſo viel kann ſich der edle Menſch — Jacobi — doch nicht abläugnen, daß er wirklich, abgeſehen vor dem Urſprunge, in ſeinem eigenen Herzen — Böſes und Gutes zugleich findet, womit er einem furchtbaren, die Identität des Menſchen zerreißenden Widerſpruche verfällt, indem er ſich beides ſelbſt zuſchreibt, weil es ſonſt nicht böſe und nicht gut wäre, aber noch wird dieſer unerträgliche Widerſpruch in dieſer Station des Denkens in ſeiner Schärfe nicht aufgedeckt.

Oft müſſen wir erſtaunen, welche tiefe Blicke unſer emſig forſchender Freund in das menſchliche Herz, in ſein eigenes Herz gethan hat, — ohne doch je darüber ins Klare zu kommen. Auch das hat er erfahren, daß dem Menſchen gerade das Gute, was er in ſeinem Herzen findet, oder zu finden glaubt und ſich zuſchreibt, zur Sünde werden kann. Offen lehret er ſelbſt, daß der Menſch grade daran ſcheitert, daß er dieſem ſeinen guten Herzen nun allein traut, und ſein Herz zu ſeinem Gotte macht. Das mögen wenigſtens diejenigen von ihm lernen, welche ſeine Redensarten von dem Adel der menſchlichen Natur ſo fleißig im Munde führen.

Woldemars „ſchöne Seele" traute dieſer Schönheit des Herzens, als der einigen Richtſchnur des Lebens.

Darüber kam er „ſo nah' dem Wahnſinn, daß er „ſich ſelbſt nicht mehr ſuchte; und war ſo tief geſunken, „daß er mit ſich ſelbſt nicht mehr haderte, ſondern ſich „für edel hielt und gut."

Woldemar II, 47.

Beyläufig wäre hier zu bemerken, daß Jacobi im Einverſtändniſſe mit der äſthetiſchen Richtung unſerer Zeit und ihrer Erziehungsweiſe diejenige Seele ſchön nennt, die ſich für ſchön hält und ſich ſelbſt liebt, während anderwärts von einem vertrauten Freunde Jacobi's diejenige Seele als die ſchöne Seele bezeichnet wird, die ſich nicht für ſchön hält, und an ſich ſelbſt keinen Gefallen findet, mithin für ſich auf keinen Fall das ihr beigelegte Prädicat ohne Widerſpruch behaupten kann; denn iſt ſie, wofür ſie ſich hält, ſo iſt ſie nicht ſchön; wenn ſie aber ſchön iſt, und dennoch dieſe Schönheit verläugnet, verkennt, und hiermit ſchändet, ſo wird ſie unwahr, und hiermit der Schönheit verluſtig, welche mit der Wahrheit identiſch iſt.

Aber wir gehen weiter. Erwägen wir nur Woldemars beſtändige Lehre. „Gerecht, tugendhaft, edel, „vortrefflich ſey, was der gerechte, tugenhafte, edle, „vortreffliche Menſch, ſeinem Charakter gemäß, ausübe, „verrichte und hervorbringe; einen andern Grund „hätten dieſe Begriffe nicht; das edlere Gemüth erzeuge „ſie aus ſich ſelbſt, und erkenne kein höheres Geſetz, „als ſeinen beſſern Trieb, ſeinen reinern und höheren Geſchmack; — Oder: Wie das Kunſtgenie, durch den „Eindruck ſeiner Werke, der Kunſt Muſter und Geſetz „gebe, ſo das ſittliche Genie der Freyheit."

Daher iſt ihm recht, was ihm zuſagt, „daher ſeine Verachtung der öffentlichen Meinung, und jenes delphiſchen Orakelſpruchs: Handle nach den Geſetzen deiner Stadt: daher ſein dummer Trotz, daher ſein Hochmuth, der ihn zu Falle brachte."

„Du vertraueſt Woldemars ſchöner Seele. Grade dem, was du ſo nennſt, mißtraue ich im höchſten Grade; es verführt ihn, ſchwächt ihn, treibt ihn herum auf einem gränzenloſen Meere, hat ihn zum Schwärmer! — ach, zu einem unſeligen, unheilbaren Phantaſien gemacht."

II, 162 folg. 166 folg.

So erwies ſich auch wirklich im weitern Verlaufe Woldemars moraliſche Genialität. Denn er ſcheiterte an ſeiner Subjectivität, er ſcheiterte an der Selbſtvergötterung des Menſchen. Aber hierdurch kam er auch zur Beſinnung. „Er durchforſchte jede Falte ſeines Weſens, und entdeckte bald, mit zerknirſchender Beſchämung, daß er auch an der Stelle, wo er ſich ganz rein geachtet hatte, nicht mehr ſich rein achten durfte. Ihm ſchauderte vor dem Abgrunde, — an dem er noch ſtand: vor den Tiefen ſeines Herzens."

So kommt er zu dem Bekenntniſſe: „Wer ſich auf ſein Herz verläßt, iſt ein Thor!" Und Henriette ſetzt hinzu — woher ſie's weiß, erfahren wir nicht, aber aus dem verabſchiedeten Herzen kann es doch nicht ſtammen —: Vertrauet der Liebe! ſie nimmt alles, aber ſie giebt alles!

II, 231 folg.

Damit ſchließt das Selbſtbekenntniß in chriſtlichen Sentenzen, wenn nehmlich wirklich die Liebe gemeint iſt, die alles nimmt, was wir uns ſelbſt zuſchreiben, und dafür alles von Oben aus Gnaden giebt.

Ueberall kommt hier das Chriſtenthum nur beyläufig in Erinnerung; die Herrſchaft behauptet die Moral.

„Du kannſt Dir leicht vorſtellen," ſo ſchreibt Stolberg an Jacobi, „was ich in Deinem an herrlichen Stel-

„len ſo reichen Woldemar vermiſſe: warmen, belebenden
„Hauch des Chriſtenthums. Warum beſchränkt ſich die
„Geſellſchaft der geiſtreichen, liebevollen und trefflichen
„Menſchen, welche ſo tief denken, ſo rein, erhaben und
„fein empfinden, auf ariſtoteliſche Philoſophie? Lieber
„Bruder, wenn ich mich an Woldemars Stelle denke,
„und meine Freunde hätten mich wieder zur reinen Harmonie
„durch jene ſchöne Stellen aus dem Ariſtoteles
„ſtimmen wollen, ich würde auf ſie die Worte des Horaz
„angewendet haben:

> Hiscene verſiculis ſperas tibi poſſe dolores
> Atque aeſtus, curasque graves de pectore pelli.

„Die *wunderthätige* Religion vermag auch auf die
„Leidenſchaft zu wirken, ſey es, ſie zu veredeln, ſey es,
„ſie zu vertilgen; aber die Vernunft, dazu die Vernunft
„im Munde Anderer,

> What can ſhe more than tell us, we are fools?"

Wie Woldemar, ſo denkt auch Allwill. „Was iſt zuverläſſiger, als das Herz des Edelgebornen?"

S. 189.

„Er konnte zu einer allerhöchſten Willenskraft außer dem
„menſchlichen Herzen kein Vertrauen faſſen."

S. XIII. XIV.

Und dennoch hat eben dieſes Herz im weitern Verlaufe gegen ſich ſelbſt mehr als eins einzuwenden.

„Mir fallen gleich Maulſchellen ein, wenn ich Leute
„mit *erhabenen* Geſinnungen herankommen ſehe, die
„nicht einmal nur *rechtſchaffene* Geſinnungen haben.
„Und ich werde nicht zufriedner mit ihnen, wenn ſie auch
„ihre *ſchönen* Geſinnungen mit ſogenannten* ſchönen
„Handlungen begleiten, denn jedem, der ein weiches
„Herz und etwas Feuer im Blute hat, wird es leichter,
„dergleichen zu thun, als zu laſſen. Aber *das Böſe*
„meiden! das erfordert *andere Kräfte*; da muß der
„*ganze Menſch* ſich zuſammennehmen, oft bis zur

„Vernichtigung ſich anſtrengen, und am Ende finden, „daß er zu wenig hatte an den Kräften ſeiner ganzen „Menſchheit. — Noch einmal! Es iſt leicht, ſehr leicht, „mancherley Gutes zu thun; und Großes zu thun, iſt „immer eine Luſt: aber ohne Sünde bleiben, ohne Miſſethat — das iſt — o wie ſchwer! Aber auch, wie „weit erhaben über alles! Was iſt der wunderbarſte „Luftſpringer gegen den Unerſchütterlichen im Kampfe?"

S. 205.

So nahe der Wahrheit bleiben wir doch noch draußen! Böſes zu meiden, erfordert andere Kräfte, aber welche? Der ganze Menſch muß ſich zuſammennehmen, aber wo iſt dieſer ganze Menſch?

Und noch näher tritt unſer Moraliſt der einfachen Wahrheit, wenn er alle Selbſtgerechtigkeit als „ſchnöde „Prahlerey" brandmarkt.

„Schnöde Prahlerey, daß Ihr Herz" — in ſeiner innern ſich ſelbſt überlaſſenen Ausbildung — „immer „freyer und freyer ſchlage. Es kann nicht frey ſchlagen, „ſo lange es Geheimmniſſe des Frevels und der Schande „zu bergen hat; ſo lange es vor dem Blicke des Unſträflichen ſich zuſammenziehen, — vor dem Athem des „Reinen erſticken muß in ſeinem Blute, — damit nur „deine Stirne weiß bleibe, wenn er Dinge der Finſterniß „mit ihren Namen bezeichnet, und du fühleſt, er redet „von deinen Thaten."

S. 220 folg.

„Wir ſind ein erbärmliches Geſchlecht," ſagt Biederthal, „ein hinkendes Geſchlecht", wiederholt er Angeſichts der ſchönen Seele Woldemars.

II, 206. 217.

Aber ſo weit, und nicht weiter. Nun iſt auch genug geſchehn, und länger hält die ſchöne Seele nicht aus vor den ſchonungsloſen Vorwürfen, „die du der menſchlichen „Natur machſt, als ſey ihr alles Gute fremd und peinige „ſie nur."

„Lieber' der Menſch kann ſich ſo nicht wegwerfen, ohne zuvor die ganze Natur mit ihrem Urheber weggeworfen zu haben. Denn beyde, Gott und Natur, ſo *fern ſie etwas für den Menſchen ſind*, müſſen ja im Menſchen, — müſſen ſein eigner Begriff, ſeine eigene Empfindung ſeyn. Woher nimmſt du die Vorſtellungen von einer Wahrheit und Weisheit, einem Daſeyn und Vermögen, wogegen menſchliche Wahrheit und Weisheit, menſchliches Vermögen und Daſeyn dir ſo verächtlich ſcheinen?"

II, S. 212.

Hier wird Gott auf einmal wieder die ſubjective Empfindung deſſelben Herzens, welches Frevel und Schande zu verbergen hat, und alles Böſe wird — weniger Gutes, menſchliche Schwachheit. Hier wäre es an der Zeit geweſen, die beyden Nachbarn und Einwohner des menſchlichen Herzens, **Gott und Natur**, näher zu betrachten, beſtimmter zu ſcheiden, und wieder die Natur, die von Gott ausgegangen iſt, von der, die daraus geworden iſt, zu ſcheiden. Aber ſo weit kommt es nicht; und ſo hält es denn auch nicht ſchwer, über das Böſe ſelbſt hinweg zu kommen.

„Was der Menſch geſündigt hat, wird nun bald abgebüßt ſeyn."

Die Reue iſt die Genugthuung, die Buße iſt die Verſöhnung ſelbſt, und ſo ſpricht ſich der Menſch ſelbſt, ohne Weiteres, quitt und los, nach einigen Thränen der Reue.

„Es wäre ſchrecklich, um der Sünde willen gegen alle — *menſchliche* — Tugend mißtrauiſch zu werden, und ſich wider ihre *eigenthümliche* Kraft, die Freiheit der Seele, als wider einen böſen Geiſt verwahren zu wollen."

II, S. 239.

So wird die Selbſtgerechtigkeit zur Hinterthür wieder eingelaſſen. Aber noch näher und tiefer wird die Selbſtbeſchönigung begründet, wenn wir aus dem Seyn auf die Güte des Seyns ſchließen. Wie könnte in der Weltordnung Gottes das Böſe ſeyn? das ſchlechthin Böſe? Dieſe Frage iſt es, welche auf dieſer Geiſtesſtufe einen neuen Weg bahnt, von der eingebornen Güte des Menſchen ſich zu überzeugen, welche in den verſchiedenſten Ausdrücken und Einkleidungen ſich immer von neuem wiederholet. Freylich wäre vorerſt die Vorfrage zu unterſuchen geweſen, ob dem Menſchen in dieſem Sinne auch wirklich Seyn, wirkliches Seyn zukomme. Aber da bricht eben das Denken in dem Momente ab, wo es durch Vollendung der Dialektik das poſitive Element vernehmen könnte. Statt deſſen ſetzt das Nichtwiſſen, welches doch nichts weiß, das wirkliche Seyn des Menſchen, als unmittelbar gewiß voraus, wie denn überhaupt das Weſen dieſes Nichtwiſſens darin beſteht, daß es nicht zum völligen Nichtwiſſen kommt, ſondern eben das Nichts, als das Reſultat der Dialektik immer wieder abwehrt.

Eine zweite Frage wäre, inwiefern der Schluß von urſprünglicher Güte auf angeborne Güte logiſch richtig ſeyn möchte, und ob das Herz darum edelgeboren ſey, weil es edelgeſchaffen iſt. Aber darauf läßt ſich das Nichtwiſſen nicht ein. In Adam gut geſchaffen zu ſeyn, giebt es gern zu; aber nun verläugnet es Vater und Mutter, es verläugnet ſeine Abſtammung, ſeine niedrige Geburt in Sünden, und rühmt ſich edelgeboren zu ſeyn.

So verblendet ſich auch Clare mit Wohlgefallen.

„Das iſt es, daß der Urheber der Welt nur nach
„ſeinem Bilde ſchaffen konnte, und jedem Weſen ſoviel
„Wahrheit geben mußte, als er ihm Leben er-
„theilte."

Es iſt wohl zu merken, daß die ſchönen Seelen damaliger Zeit von Bibel und Katechismus nicht allein nichts glauben und annehmen, ſondern auch wirklich nichts wiſſen.

„Wir ſcheinen ein Hauch, oft nur der Schatten eines
„Hauches zu ſeyn, oder, wie ein alter Dichter ſich aus-

„drückte, eines Schattens Traum. Aber ein Weſen, das „nichts als Schatten, ein Weſen, das lauter Traum „wäre, iſt ein Unding. Wir ſind, wir leben, und es „iſt unmöglich, daß es eine Art des Lebens und des Daſeyns gebe, die nicht eine Art des Lebens und Daſeyns „des höchſten Weſens ſelbſt wäre."

Aber grade auf dieſem kritiſchen Punkte wurde die Unterredung über das Böſe, und über deſſen Unverträglichkeit mit dem Begriffe des Seyns „durch die Botſchaft: das Nachteſſen ſey aufgetragen, unter„brochen" und nicht wieder angeknüpft. — Wie lehrreich iſt dieſe Unterbrechung!

Allwill S. 132. 133.

Nun iſt auf einmal das Böſe in die Natur des endlichen Weſens, als natürliche Folge der Endlichkeit, verſetzt; es iſt eigentlich nicht Böſe, ſondern nur weniger gut. Hier bleibt ſich auch wirklich die Philoſophie des Nichtwiſſens völlig konſequent. Wenn einmal noch vom Böſen die Rede ſeyn ſoll, ſo iſt das Endliche das Böſe, und dieſes Endliche zeigt ſich in der Erkenntniß als Nichtwiſſen, im Willen als Sinnlichkeit. Beydes iſt eben nur ein Mangel, Mangel göttlichen Wiſſens, welches das menſchliche Wiſſen, Mangel göttlicher Güte, welche menſchliche Güte nicht ausſchließt. Beydes iſt ein Mangel, der in der Endlichkeit ſelbſt liegt. Das Abbild iſt freylich nicht das Urbild.

S. 245.

„Jene philoſophiſche Neugierde, die ſich über Daſeyn „und Urſprung des Unvollkommenen, Nichtigen und „Böſen beunruhigt und wundert, ſollte ſie nicht für ein „dunkles Bewußtſeyn des göttlichen Ebenbildes in „unſerer Vernunft gehalten werden dürfen?

„Niemand iſt gut, als der Einige Gott. „Anſtatt alſo zu fragen: Wo kommt das Unvollkommene, Nichtige, und Böſe her? ſollten wir die Frage „vielmehr umkehren, und uns wundern, daß endliche

„Geſchöpfe fähig ſind, nach Wahrheit zu fragen, das „Gute ſich ſelbſt zu gebieten, und auf Glückſeligkeit An„ſpruch zu machen?"

S. 152.

Mit einem Federzuge ſind wir ſo weit, daß wir, unſers Urſprungs vergeſſen, über das Böſe uns nicht mehr verwundern, nicht mehr darüber uns beunruhigen, ſondern vielmehr unſerer Endlichkeit eingedenk, über das Gute im Menſchen uns verwundern und darüber uns freuen müſſen.

Aber hier verräth ſich auch der Menſch ſchon wieder, nicht bloß dieſe und jene ſchöne Seele — hier kommt es näher zu Tage, wo es uns eigentlich fehlt, und warum uns ſchon allein die Erkenntniß der Sünde ſo ſchwer wird. Daß uns die völlige Sündenerkenntniß ſo ſchwer wird, liegt eben in der Sünde ſelbſt, weil wir uns zu lieb haben, weil uns die Selbſterkenntniß ſchmerzt, ſie thut dem Herzen weh, welches ſchön ſeyn will. Sie peinigt auch unſern natürlichen Glauben an Gott, welcher Gott zu rechtfertigen glaubt, wenn er ſein Geſchöpf vertheidigt, denn warum ſchuf er Geſchöpfe, deren Fall und Elend er vorausſah? Nun kommt es auch noch dahin, daß wir Böſes, Endliches, Unvollkommenes, Sinnliches bunt durch und in einander fließen laſſen. Noch trüber wird das Nichtwiſſen, weil es ohre weitere Nachfrage, vermöge der Unmittelbarkeit des Wiſſens, die abſtracte Endlichkeit und Sinnlichkeit nicht allein als wirklich, ſondern auch als anerſchaffen und urſprünglich vorausſetzt. Es kommt auch noch dazu, daß wir das Gute, welches wir wirklich in unſerm Herzen finden, auch aus dem Herzen ableiten, hingegen das Böſe, wenigſtens den Hang dazu, nicht unſerer Freyheit, ſo viel wir auch ſonſt von ihr halten, ſondern unſerer Endlichkeit, unſerer Sinnlichkeit zuſchreiben. Indem ſich das Grundvorurtheil einſchleicht und feſtſetzt, als wenn Böſes und Gutes neben einander im Menſchen wohne und beydes aus dem Menſchen komme, iſt alsbald jede Erkenntniß abgeſchnitten und verkümmert, und das Werk des Geiſtes gelähmt. Ja wir finden wohl ſelbſt in unſerer Sünde gute Anlagen, und unſern Geburts-Adel, weil wir nicht erwägen, daß alles Böſe ein verſtelltes, entſtelltes Gutes iſt, und mithin deſſen Schein nachbildet, nur daß es verkehrt iſt. Und nun thun wir noch das Letzte hinzu, um ja nicht aus dem behaglichen Dunkel über uns ſelbſt heraus zu kommen, indem wir die Frage, woher das Böſe komme, gradezu abweiſen und umkehren, und hiermit die Schuld auf Gott wälzen, welches wir wieder damit gut machen, das wir das Böſe etwas beſſer machen. Und doch bedürfte es für diejenigen, die aus ſich ſelbſt nichts zu wiſſen eingeſehen haben, weiter nichts, als daß ſie ſich vom Worte Gottes belehren ließen. Denn wenn das Nichtwiſſen die Herzens-Einfalt und Geiſtes-Armuth wäre, welche in der Bergpredigt ſelig geprieſen wird, wenn es wirklich Hunger und Durſt nach der Gerechtigkeit empfände, ſo würde ein einziger, ernſter, heller Blick in das dritte Kapitel der Geneſis genügen, um über ſich und die Welt zum Verſtändniſſe zu kommen.

Aber das Nichtwiſſen kommt ja nicht zum Verſtändniſſe, und ſo bleibt auch unſer Freund Jacobi ſeinem Woldemar und Allwill, und allen den ſchönen Seelen, die ſich an ſolchen Vortrefflichkeiten, als an ſich ſelbſt, weiden, näher ſtehen, als er ſelbſt wußte und wollte, wie er dem bekämpften Idealismus und Nihilismus näher ſtand, als er meinte. Sünde iſt ihm nichts als Sinnlichkeit, Sinnlichkeit an ſich nichts als nothwendige Schranke für dieſes Leben, die ſelbſt in Schranken gehalten werden muß, damit ſie nicht mit titaniſchem Uebermuthe im Felde der Erkenntniß das überſinnliche Reich berühre, und in den Materialismus der chriſtlichen Kirche ausarte, und im Gebiete der Sittlichkeit nicht in einzelne Laſter, in einzelne Sünden verfalle, — — als wenn die Sinnlichkeit und Sünde dadurch ausgerottet werden würde, wenn ſie im Hinterhalte bleibt, und nicht zum offenen Ausbruche kommt.

Ueberhaupt treibt aber die Abſtraction mit dieſer Sinnlichkeit, welche ſelbſt die Abſtraction iſt, ihr leidiges Unweſen, indem ſie bey dieſer Abſtraction ſtehen bleibt. Sinnlichkeit iſt das Erſte und Letzte, was der natürliche, d. i. abſtracte Menſch, wie ein Schild, ſogleich entgegenhält, wenn ihm die Sünde vorgehalten wird. In der That iſt auch unſer Freund ſo durch und durch abſtract, daß er die Sinnlichkeit bald ſchilt, bald lobt, weil er menſchliche und wahrhaftige, abſtracte und concrete Sinnlichkeit nicht zu unterſcheiden weiß; und Cläre ſpricht ihm gewiß recht aus der Seele, wenn ſie an Sylli ſchreibt,

Allwill S. 112 folg.

daß ſie für ihr jenſeitiges Leben ihre ganze Sinnlichkeit aufgebe, und dieſſeits für ihre ganze Sinnlichkeit ſtreite, „daß man ſie bey Ehren laſſe.“

„Ich will durchaus Hände und Füße nicht mit aus „der Welt nehmen, und ſchlage ſogar die Flügel aus, im „Fall ſie mir an deren Stelle geboten würden.“

Wir wollen wünſchen, daß ſie nicht beym Worte genommen wird. Aber hier, für die Erde, dieſſeits will ſie ſich weder Hände, noch Füße, noch Augen ausreißen laſſen.

Womit ſie freylich — aber was ſchadet's dem, der in ſich ſelbſt die Wahrheit hat? — über jenſeits, über die wahre Sinnlichkeit, mit der wunderlichen Weiſſagung des Propheten Heſekiel c. 37., und über dieſſeits, über die abſtracte Sinnlichkeit, mit der Lehre Chriſti (Matth. 5, 29. Marc. 9, 45 folg.) in Zwieſpalt geräth. Wer wollte auch ſo ſinnlich, ſo materialiſtiſch ſeyn, und bey dem Buchſtaben ſtehen bleiben?

Was dieſes unſchuldige Nichtwiſſen mit ſeinem ſubjectiven Glauben, an dem es ſich immer wieder feſt anzuklammern ſucht, von der Fortdauer nach dem Tode halten möge, iſt hiermit ſchon ausgeſprochen. Für dieſe Welt läßt es ſich ſein Fleiſch nicht nehmen, ſeine abſtracte Sinnlichkeit nicht antaſten, — weil ſie Gott gegeben hat, — aber für jene Welt verbittet es ſich ſelbſt die Flügel der Engel, in welche ſich etwa der Leib der Seele verklären, und mit ihr ſelbſt in concreter Sinnlichkeit identiſch werden könnte.

Hiermit bequemt es ſich ganz den gemeinen Vorſtellungen unchriſtlicher Popularphiloſophie, indem die chriſtliche Offenbarung von der Auferſtehung und Verklärung des Fleiſches, als orientaliſche, menſchliche Myſtik beſeitigt, und in eine abſtracte Unſterblichkeit der *Seele* verflüchtigt und ausgeleert wird. Eine geiſtloſe Gnoſtik meint die Wahrheit zu vergeiſtigen, wenn ſie ihr Mark und Bein nimmt, manichäiſche Gedankenloſigkeit verſucht ſie begreiflich zu machen, wenn ſie der Seele den Organismus des Leibes, und mit ihm den letzten Anhaltungspunkt des Begriffs gefliſſentlich entzieht, damit ja nichts zu denken übrig bleibe; und das Nichtwiſſen iſt conſequent, wenn es ſich dieſen Vorſtellungen anſchließt, denn ſo viel iſt gewiß, daß ſich von einer Seele, die ſich ihres Leibes, als des Organs ihrer Aeußerung und der Bedingung ihrer Perſönlichkeit, entſchlagen hat, nichts wiſſen und nichts denken läßt. —

Aber aus allen dieſen Abſtractionen rettet dennoch ein Gefühl, ein dunkles Gefühl concreter Sinnlichkeit, welches mit einer die Negativität des Verſtandes bewältigenden Nöthigung auf Realität dringet. So erhält ſich unter allen *einzelnen* Inconſequenzen unverſehrt die *allgemeine* Conſequenz, welche an der Grundidee feſthält von *Gottes* Seyn und Bewußtſeyn, Lebendigkeit und Perſönlichkeit, und von des *Menſchen* unmittelbarer Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe Gemeinſchaft iſt als unmittelbar ohne Schwierigkeit; ſie bedarf keiner Vermittlung, weil Gott, als das Urbild, Ideal, ohne weiteres aus der Bruſt des Menſchen, als des Abbildes, hervorgeht. Dennoch iſt dieſe Subjectivität Gottes, wodurch er für uns ſich offenbart, nicht von der Art, daß ſie uns zu einer Erkenntniß Gottes verhelfen könnte; vielmehr entzieht ſich dieſes aus dem Abbilde *abſtrahirte* Urbild eben darum dem Begriffe, weil es auf dem abſtracten Begriffe der Unendlichkeit und Allgemeinheit beruht, und hiermit den Gegenſatz zu der abſtracten Endlichkeit und Einzelnheit des Abbildes bildet.

Dennoch iſt aber Gott, ſo läßt ſich der ſubjective Glaube vernehmen, laut der innern Ausſage des Gefühls und Gewiſſens, als des Gewiſſeſten, die abſolute Realität und Objectivität der Idee, außer uns und über uns, mithin auch über unſere Begriffe, die nichts begreifen, nichts als real gelten laſſen, was nicht endlich iſt. —

Auch hier iſt zu ſehen, wie ſich dieſes Nichtwiſſen einbildet, Endliches zu wiſſen und zu begreifen, woraus ſich wieder ſchließen läßt, was es unter Wiſſen und Begreifen verſteht. —

Wäre nicht unſer Glaube, ſo bekennt dieſer Glaube ſelbſt, auf der unverwüſtlichen Baſis des Gefühls und Gewiſſens mehr als unſer Verſtand, ſo müßten wir mit dieſem unſern Verſtande Gotte, und mit Ihm uns ſelbſt die Perſönlichkeit abſprechen.

Unſer Nichtwiſſen von Gott beſteht demnach in der Unmittelbarkeit unſers Wiſſens von Gott, worüber wir uns keine Rechenſchaft geben können, und woran wir um ſo feſter halten, je mehr ſich ihm die Vermittlung durch den Begriff widerſetzt.

Dieſes Wiſſen iſt als unmittelbar gewiß, aber als unmittelbar auch unbeſtimmt, als unbeſtimmt dringt es um ſo mehr auf Realität, weil es ſie vermißt, als unbeſtimmt iſt es zugleich Nichtwiſſen, wovon wir ausgingen.

Daß das Wiſſen als unmittelbar auch unbeſtimmt iſt, folgt von ſelbſt, denn beyde Prädicate ſind unter einander ſelbſt identiſch. Wie wäre Beſtimmtheit, Beſtimmung, Faſſung ohne Vermittlung denkbar? Und wie wäre Beſtimmung und Vermittlung zuläſſig gegen Gott, den Unendlichen, den jede Beſtimmung, jede Vermittlung, jeder Gedanke auf anthropopathiſche Weiſe verendlichen würde, der ſich ſelbſt verendlichen würde, wenn er ſich ſelbſt beſtimmte?

Hegels Encycl. d. phil. Wiſſ. IIte Ausg. S. 73. 58.

Wenn ſich alſo dieſes Nichtwiſſen anderwärts als ein abſolutes, aus der menſchlichen Natur unmittelbar entſpringendes Wiſſen ankündigt, und dieſes Wiſſen das Gewiſſeſte nennt, worunter eben der ſubjective Glaube verſtanden wird,

V. d. g. Dingen S. 152.
Schellings Denkmal S. 108.

ſo erklärt ſich dieſer anſcheinliche Widerſpruch aus dem Prädicate, welches dem Wiſſen beygelegt wird, denn als unmittelbares Wiſſen iſt es unbeſtimmt; als unmittelbares, unbeſtimmtes Wiſſen iſt es aber auch mit dem Nichtwiſſen identiſch, da alles Wiſſen Vermittlung, Beſtimmung, den Gedanken vorausſetzt. Das Wiſſen, welches hier zugegeben wird, bezieht ſich auf Gottes Daſeyn, welches ich wie irgend ein Daſeyendes anerkennen muß, wenn ich es auch nicht erkennen kann; das Wiſſen, welches geläugnet wird, auf Gottes Unbegreiflichkeit, die der Gedanke nicht antaſten darf, denn Gott ruft ihm entgegen: „Tritt nicht herzu: zeuch deine Schuh „aus von deinen Füßen: denn der Ort, da du aufſteheſt, „iſt ein heilig Land."

Dieſes Wort Gottes verbietet dem Menſchen, mit ſeinem eigenen Verſtande nicht herzu zu treten. Darüber tritt er aber gar nicht herzu, und wenn er's hernach doch thut, ſo kommt er doch wieder mit ſeinen eigenen Schuhen heran, und verbrennt — die Schuhe und die Füße.

II.

Das abſolute Wiſſen.

Alle Geiſtesthätigkeit erweiſet ſich eben dadurch als Geiſt, daß ſie das ihr entgegengeſetzte ruhige Seyn in ſich aufzunehmen, und hiermit den Dualismus, welcher ſie von dem Seyn trennt, aufzuheben das Streben und die Aufgabe hat, um nicht an, ſondern in dem Gegenſtande zu ſeyn. Beydes, Streben und Aufgabe, gehört nicht einem beſondern Vermögen oder Theile des Geiſtes, welcher gleichſam von den übrigen Theilen unabhängig ſey, ſondern eben der geſammten Geiſtesthätigkeit an. Daher iſt es auch nicht dem menſchlichen Geiſte an und für ſich, d. h. dem Geiſte, der ſich dem Menſchen offenbart, ſondern eben dem Menſchen ſelbſt in ſeiner abſtracten Natürlichkeit, der Zerſtückelung des Geiſtes in einzelne Richtungen und der eigenmächtigen Operation mit vereinzelten ſelbſtiſchen Kräften zur Laſt zu legen, wenn das Streben auf keine Weiſe befriedigt, die Aufgabe auf keine Weiſe gelöſet wird, wodurch es endlich dahin kommt, daß Seyn und Wiſſen ſich gänzlich trennt, und Erſteres als das Unverwüſtliche eben darein geſetzt wird, daß es nicht weiß und nicht gewußt wird.

Schon hieraus erklären ſich viele Erſcheinungen in der Philoſophie, welche daher aus Wiſſen und Nichtwiſſen, aus Nichtſeyn und Seyn zu beſtehen ſcheint.

Auch in Schellings ſpeculativem Wiſſen, welches allem Nichtwiſſen den Krieg erklärt hatte, iſt noch ein Nichtwiſſen, nämlich das Nichtwiſſen des Abſoluten, als des Objectiven und Bewußtloſen, das Nichtwiſſen des Grundes in Gott, als ein unauflöslicher Reſt zurückgeblieben. Auf dieſem Nichtwiſſen beruht das ſymboliſche Wiſſen, mit welchem dieſe Philoſophie in der Religion endet, oder zu enden ſchien.

Schellings Denkmal S. 192.

Schellings philoſ. Schriften. I, 132.

Hinrichs die Religion im Verh. zur Wiſſ. 143. 145.

In dem ſymboliſchen Wiſſen iſt die Offenbarung, welche das Geheimniß zu enthüllen und aufzuheben hat, ſelbſt ein Geheimniß, wodurch ſie in ihr Gegentheil ſich verkehrt, indem die abſolute Wahrheit hinter der Erſcheinung, als ihrer Offenbarung, ſich ſelbſt als ſich ſelbſt verbirgt und verhüllt. Die Offenbarung iſt eben ſowohl Vorſtellung. Hiermit iſt zugleich die Gränze dieſer Philoſophie, als Naturphiloſophie, gefunden und der Uebergang zur Philoſophie des Geiſtes an die Hand gegeben. Nicht weniger iſt hierin auch die Bedeutung des Myſteriums und des Myſticismus wenigſtens im Allgemeinen angedeutet. Das Myſterium iſt einerſeits das Erſchloſſene, das nicht allein ſich in ſich ſelbſt erſchließt, ſondern auch Anderen ſich erſchließt, und ſie einweihet, — μυεειν —; andrerſeits aber das Verſchloſſene, das nicht allein ſich in ſich ſelbſt verſchließt, ſondern auch dem Epopten den Mund verſchließt, und die Augen blendet, das Unſichtbare, Unausſprechliche — μυειν —.

Nun aber ſoll das Unausſprechliche aufgehoben werden, um zum abſoluten Wiſſen zu gelangen, worin ſchon die Vorausſetzung liegt, daß die Natur an ſich oder das Seyn, eben weil es nicht gewußt werden kann, oder in ſofern es nicht gewußt werden kann, als eine gegen den ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt unwahre Geſtaltung anzuſehen iſt.

Es gilt jetzt nichts geringeres, als die Identität des Wiſſens mit dem Gewußten, der Offenbarung mit dem Geoffenbarten, auf Koſten des feſten Seyns, zu vollenden, ſo zu vollenden, daß das Wiſſen die Wahrheit ſelbſt iſt, und dieſe nicht außerhalb des Wiſſens davon gedacht werden kann.

Das Seyn iſt unwahr und unwirklich, weil es bewußtlos iſt; wahr und wirklich iſt nur der Geiſt, womit von ſelbſt Endliches und Unendliches aus der Wirklichkeit ſcheiden. Der Unterſchied des Geiſtes und der Natur iſt daher nicht blos quantitativ zu faſſen, als ſey der Geiſt nur ein Mehr gegen die Natur, ſondern vielmehr qualitativ, indem der Geiſt gegen die ihm entgegengeſetzte Natur das einzig Wahre und Wirkliche iſt.

Vorläufig ſcheint hieraus zwiſchen Nichtwiſſen und abſolutem Wiſſen ſowohl eine Uebereinſtimmung, als ein Unterſchied herauszufallen. Beyde kommen nämlich darin überein, daß ſie dem Seyn eine Unerkennbarkeit zuſchreiben; ſie unterſcheiden ſich aber dadurch, daß das Nichtwiſſen dieſem Seyn die Wirklichkeit zuſchreibt, während das abſolute Wiſſen dem bloßen Seyn mit der Erkennbarkeit auch die Wirklichkeit abſpricht. Dem Nichtwiſſen iſt Seyn und Nichtwiſſen, dem abſoluten Wiſſen Nichtſeyn und Nichtwiſſen identiſch. Wenn ferner das Nichtwiſſen das Seyn nicht blos als wirklich, ſondern auch als wahr, mithin als vernünftig, obwohl der Vernunft unzugänglich, als ſeiner ſelbſt bewußt, obwohl nicht gewußt, prädicirt, ſo liegt dieß zwar nicht in ſeiner logiſchen Conſequenz, aber es iſt ihm darum nicht weniger ſo lange eigenthümlich, bis es ſich gänzlich von dem Glauben losarbeitet.

Wir haben vorhin gehört, daß das Nichtwiſſen von einer Erhebung über die Natur viel zu reden weiß, aber es konnte ſich ſelbſt nicht über die Natur erheben, und trotz aller Berufung auf Uebernatürlichkeit nicht aus der Natürlichkeit ſich erretten. Die Erhebung über die Natur würde das Nichtwiſſen in Wiſſen verwandelt haben, aber es liegt in der Natur des Nichtwiſſens, daß es nicht weiß, was es heißt, „ſich über die Natur erheben.“ Selbſt die Naturphiloſophie erhebt ſich, als ſolche, noch nicht völlig über die Natur; dieß iſt der Philoſophie des Geiſtes vorbehalten.

Hiermit iſt der Uebergang vom Nichtwiſſen zum Wiſſen wenigſtens angedeutet; und wenn es uns nunmehr nicht ſowohl darum zu thun iſt, daß wir die Berührungspunkte und Unterſchiede verſtehen, die ſich zwiſchen abſolutem Wiſſen und Nichtwiſſen von Schritt zu Schritt ergeben, wovon jene die Wahrheit im Irrthume, dieſe den vorwaltenden Irrthum feſthalten, wenn es uns vielmehr darauf ankommt, daß wir die Reſultate des abſoluten Wiſſens und hiermit von ſelbſt ihr Verhältniß zum Chriſtenthume näher kennen lernen, ſo iſt es räthlich, zum mindeſten einzelne Aeußerungen dieſer Philoſophie, wo möglich die verfänglichſten und gefährlichſten, oder die verſchrieenſten an uns vorübergehen zu laſſen. Daß wir uns auch hier, wo uns ein Ganzes, ein geſchloſſenes Syſtem vorliegt, ſo wie vorhin, wo uns nur Bruchſtücke einer bewegten Seele begegneten, zunächſt an *Einzelnheiten*, an nahmhafte *Stellen*, an das Wort und den Buchſtaben halten, kann uns nicht verarget werden, denn im Einzelnen muß ſich das Ganze finden, wenn es uns nur ſonſt gelingt, uns des Zuſammenhangs bewußt zu werden, und den Buchſtaben verſtehen zu lernen. Dieſe Methode hat aber auch das Gute, daß ſie uns an beſtimmten Begriffen feſthält, und mit der Beſtimmtheit möglichſte Verſtändlichkeit verſpricht.

Hier erneuert ſich zunächſt die Frage:

Was iſt Gott?

worauf wir gar zu gern eine fertige, beſtimmte Antwort erhalten möchten. Denn ſo lange wir Gott nicht wiſſen, wiſſen wir überhaupt nichts, denn was iſt außer Gott und ohne Gott? So lange aber Gott dem Subjecte nur als Gegenſtand, mithin nur in der Natur entgegentritt, kann er nicht erkannt werden, denn es liegt in der Natur des *Gegenſtändlichen*, daß es dem Wiſſen, dem Subjecte, entgegenſteht, und undurchdringlich widerſtrebt.

> „Nach dieſer Einſicht, welche ſich durch die Darſtellung des Syſtems ſelbſt rechtfertigen muß, kommt daher alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken;"

Phänomenologie des Geiſtes S. XX.

„und dieſes Subject iſt eben ſo ſehr die Subſtanz."

S. 759.

In dieſem Prinzipe ſcheint ein doppeltes zu liegen, nämlich erſtens das harmloſe, daß die Subſtanz nicht ſelbſtlos, das Selbſt nicht ohne Subſtanz, ohne Objectivität iſt, und zweytens das verfängliche, daß das Selbſt des Gewußten mit dem Selbſt des Wiſſenden identiſch ſey. Das Erſte iſt klar und unzweydeutig, und nicht bloß mit der Schrift in Uebereinſtimmung, ſondern erſt aus der Schrift geſchöpft. Das Zweyte iſt bedenklich und bedarf einer Erklärung, die ſchon angedeutet worden iſt. Zu wirklichem Erkennen wird erfordert, daß das Object aufhöre, ein anderes zu ſeyn, als das Anſchauen, aber auch eben ſo ſehr Object bleibe, erſteres, weil jede Verſchiedenheit zwiſchen dem Anſchauen und deſſen Gegenſtand die Wahrheit alterirt, letzteres, weil jede Erkenntniß nothwendig ein Object vorausſetzt, indem ſogar die Selbſterkenntniß nichts geringeres erfordert, als daß das Selbſt ſich von ſich ſelbſt ablöſe, um ſich ſelbſt Object zu werden.

Hiermit iſt der Unterſchied zwiſchen Aeußern und Innern, Objectiven und Subjectiven, eben ſowohl anerkannt, als aufgelöſet; und wenn nach Jacobi äußerlich und objectiv Offenbarung nicht denkbar iſt, vielmehr die Wahrheit in uns ſelbſt Menſch wird,

B. d. g. D. S. 55.

ſo kommt nach obigem Grundſatze umgekehrt die Wahrheit allerdings von außen, als Subſtanz, zu uns, ſo doch, daß ſie auch in uns ſeyn und innerlich aufgenommen werden muß, um mit dem Wiſſen identiſch zu werden. Wenn alſo dort überall das Subject zur Darſtellung des Objects, der Menſchen Geiſt zum Portrait des Weltgeiſtes, der Unwahre zum Bilde der Wahrheit, der Abgott zum Bilde Gottes geſeſſen hat, ſo iſt es hier umgekehrt, wo die Subſtanz das Erſte iſt und das Subject nur unter Selbſtentäußerung hinzutritt, zu hören, und nicht um mitzuſprechen.

„Daß das Wahre nur als Syſtem wirklich, „oder daß die Subſtanz weſentlich Subject iſt, iſt in der „Vorſtellung ausgedrückt, welche das Abſolute als Geiſt „ausſpricht, — der erhabenſte Begriff, und der der „neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das Wirkliche; es iſt das Weſen oder „an ſich ſeyende, — das ſich Verhaltende oder Beſtimmte, das Andersſeyn und Fürſichſeyn — „und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Außerſichſeyn in „ſich ſelbſt Bleibende; — oder es iſt an und für „ſich."

Phänomenol. XXVIII u. folg.

Hier wird die Identität der Subſtanz mit dem Subjecte näher als Wirklichkeit, als Anundfürſichſeyn bezeichnet, ſo daß ſich dieſes Anundfürſichſeyn zunächſt als an ſich, als einfache Subſtanz, alsdann als getheilte Subſtanz, in wiefern ſie ſich in Object und Subject zerſplittert, zuletzt aber als es ſelbſt, nämlich als Anundfürſichſeyn erweiſet, womit die Immanenz der Dinge in dem Subjecte, als ihrer Wahrheit ausgeſprochen iſt. Die Wahrheit wird nur als Syſtem wirklich, d. h. ſie wird nur als Einheit, als immanente Einheit wirklich, denn Syſtem iſt das Ganze, das ſich ſelbſt trägt, und ſich nicht außerhalb ſeines Inhalts weiß. So iſt „das Wahre das Ganze. „Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung „ſich vollendende Weſen."

Phänom. XXIII.

„Die Wahrheit iſt nicht nur an ſich vollkommen der „Gewißheit gleich, ſondern hat auch die Geſtalt „der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder ſie iſt in ihrem Daſeyn, „das heißt für den wiſſenden Geiſt in der Form des „Wiſſens ſeiner ſelbſt. Die Wahrheit iſt der Inhalt, „der in der Religion ſeiner Gewißheit noch ungleich iſt. „Dieſe Gleichheit aber iſt darin, daß der Inhalt die Geſtalt des Selbſts erhalten."

S. 753.

So lange Gott, als die abſolute Wahrheit, dem Subjecte, als der Vorſtellung, noch ein Anderer ſeiner, als ein Object, mithin mehr oder weniger als ein Abgott, das heißt, als ein von dem Subjecte getrennter Gott erſcheint, ſo lange iſt Gott noch nicht als Er Selbſt erkannt, denn der Begriff von Gott iſt noch außerhalb Gottes, dieſer, als der vorgeſtellte, jenſeits, jener dieſſeits. Erſt dem Chriſtenthume iſt die Aufhebung dieſer Scheidewand, wodurch Gott Gott wird, zu verdanken geweſen, welches die chriſtliche Wiſſenſchaft als die Identität des Inhalts mit der Form, d. h. der Wahrheit mit dem Wiſſen auszuſprechen hat.

In der Religion des Geiſtes, als der Offenbarung, iſt der abſolute Geiſt, als der Inhalt, oder Gegenſtand der Wahrheit offenbar geworden. In der Wiſſenſchaft dieſer Religion, als der Selbſtmanifeſtation des abſoluten Geiſtes, iſt dieſer Inhalt mit der Form des Wiſſens identiſch geworden, ſo daß dieſe Manifeſtation der abſolute Beweis des abſoluten Geiſtes von ſich ſelber als der abſoluten Wahrheit iſt.

Hinrichs, Religion im innern Verh. zur Wiſſ. S. 263.

Die Wahrheit liegt in dem geſchriebenen Worte Gottes offenbaret, als der Inhalt oder Stoff; aber die Form der Wahrheit erhält dieſer Inhalt erſt mit dem Pfingſtfeſte, welches jeder Einzelne zu erfahren hat.

„Der Gegenſtand der Religion iſt zwar für ſich
„der unendliche Gegenſtand, der Alles in ſich befaſſen
„ſoll; aber ihre Vorſtellungen bleiben ſich nicht treu,
„indem ihr auch wieder die Welt außer dem Unend-
„lichen ſelbſtſtändig bleibt, und was ſie als die höchſte
„Wahrheit angiebt, zugleich unergründlich, Geheimniß,
„und unerkennbar, ein Gegebenes, und nur in der Form
„eines Gegebenen und Aeußerlichen für das un-
„terſcheidende Bewußtſeyn bleiben ſoll. In ihr iſt
„das Wahre in Gefühl, Anſchauung, in Ahnung, in
„Vorſtellung, in der Andacht überhaupt, auch mit
„Gedanken durchflochten, aber die Wahrheit iſt

„nicht in der Form der Wahrheit. — Die Philoſophie dagegen kann als die Wiſſenſchaft der Freyheit betrachtet werden; weil in ihr die Fremdartigkeit der Gegenſtände und damit die Endlichkeit des Bewußtſeyns verſchwindet, ſo fällt allein in ihr die Zufälligkeit, Naturnothwendigkeit, und das Verhältniß zu einer Aeußerlichkeit überhaupt, hiermit Abhängigkeit, Sehnſucht und Furcht hinweg; nur in der Philoſophie iſt die Vernunft durchaus bey ſich ſelbſt. — Aus demſelben Grunde hat in dieſer Wiſſenſchaft die Vernunft auch nicht die Einſeitigkeit einer ſubjectiven Vernünftigkeit, weder als ob ſie Eigenthum eines eigenthümlichen Talents oder Geſchenk eines beſondern göttlichen Glücks — oder Unglücks — ſey, ſondern da ſie nichts iſt, als die Vernunft im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, ſo iſt ſie ihrer Natur nach fähig allgemeine Wiſſenſchaft zu ſeyn. Noch iſt ſie der Idealismus, in welchem der Inhalt des Wiſſens nur die Beſtimmung eines durch Ich geſetzten, eines ſubjectiven innerhalb des Selbſtbewußtſeyns eingeſchloſſenen Erzeugniſſes hat; weil die Vernunft ihrer ſelbſt als des Seyns bewußt iſt, iſt die Subjectivität des Ich, das ſich als ein Beſonderes gegen die Objecte, und ſeine Beſtimmungen als in ihm und von anderem außer und über ihm befindlichen unterſchieden weiß, aufgehoben und in die vernünftige Allgemeinheit verſenkt.“

Encycl. der phil. Wiſſ. S. 7 folg. 1ſte Aufl.

In allen dieſen Ausſagen iſt, wiewohl in unterſchiedenen Stufen und Beziehungen, daſſelbe wiederholt, nämlich, daß die Subſtanz eben ſo ſehr Subject, das Subject aber eben ſo ſehr Subſtanz ſey, und hierdurch die Vernunft als abſolute Realität und die Wiſſenſchaft in der Immanenz des Begriffs ſich erweiſe.

Religion und Philoſophie wird wie Tranſcendenz und Immanenz, mithin wie Abhängigkeit und Freyheit unterſchieden, nur daß die Immanenz und Freyheit jene Tranſcendenz und Abhängigkeit nicht ausſchließt. Hier kommt es übrigens blos darauf an, daß der Unterſchied zwiſchen Tranſcendenz und Immanenz gefaßt und anerkannt, auch dem Menſchen die leztere zugeſtanden werde; denn ob wirklich alle Religion, oder nur der Anfang kindlichen Vertrauens zu dem gegebenen Worte Gottes der hier vorgezeichneten Sphäre verfällt, ob lebendiger, erfahrener Glaube, Pfingſtglaube, welcher aus dem Gehorſame des Kirchenglaubens ſich entwickelt, der Tranſcendenz bezüchtigt werden mag, iſt ein Wortſtreit, denn er iſt auch hier anerkannt, aber mit einem andern Namen belegt, als Philoſophie bezeichnet.

Nun aber erheben ſich auf einmal mit und durch einander die verſchiedenartigſten Stimmen dafür und dagegen.

Einige rufen laut aus: Da iſt ja auf einmal die Weiſſagung erfüllet: „Alles iſt Geſpenſt! Zu dieſer Zeit „wird des Ernſtes ſaurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden; weggewiſcht aus jedem Auge die „Thräne der Sehnſucht: es wird lauter Lachen ſeyn unter den Menſchen.“ O wie viel näher liegt doch Jacobi's Ringen und Streben dem wahren Glauben an Gott, als dieſe Auflöſung aller Dinge in Nichts. Phänomenologie iſt Geſpenſterlehre; Geſpenſt iſt das Nichtſeyn, aus dem ſie heraufſtrebt, Geſpenſt iſt das Seyn und die Wirklichkeit des Geiſtes, wozu ſie es bringt. Vor Geſpenſtern braucht ſich freylich der Philoſoph nicht zu fürchten, es ſind inhaltsloſe Idole; aber die Religion ſchaffet die Seligkeit unter Furcht und Zittern, weil ſie an die Realität Gottes gewieſen iſt. —

Andere ſetzen hinzu: Iſt das nicht wahre Selbſtvergötterung, weil Gott nur als Subject wirklich wird und die Wahrheit nicht ohne ſie ſelbſt iſt, als wenn ſie mit meinem Wiſſen identiſch iſt und in meinem Wiſſen ohne irgend einen Reſt rein aufgehet?

Wie flach iſt dieſe Weisheit, ſo ruft ein Anderer, die in einer einzigen armſeligen Formel das Wunder des Seyns, das allerhöchſte Wunder des göttlichen Seyns nicht ſowohl erklärt, als auflöſet, indem ſie unter groſein Gepränge aus dem ſchlichten Begriff der Aneignung, als des Erforderniſſes aller lebendigen Erkenntniß, den ewigen Unterſchied zwiſchen Subject und Object aufhebt, und dann wieder damit ſpielt, wie die Katze mit der Maus, damit er ſey, und auch nicht ſey. Die Weisheit iſt ſo flach und luftig, daß ſie ſatt macht, und doch den Hunger, den eigentlichen Hunger nicht ſtillen kann.

Andere beſinnen ſich, und ſuchen in der heiligen Schrift den Maaßſtab, wonach dieſe Philoſophie zu richten iſt, und nun fragen ſie, ob nicht dieſe mit jener einverſtanden iſt. Denn wenn uns verheißen iſt, daß Gott ſelbſt in uns Wohnung machen will, wenn der Leib des Menſchen ein Tempel des Geiſtes Gottes genannt wird, ſo iſt damit nichts anders geſagt, als daß Gott im Menſchen, im Subjecte ſich verherrliche. Iſt denn darum der Einzelne Gott, weil ſich ihm das allgemeine Seyn als allgemeines Wiſſen, nicht als ein fremder ſtarrer Gott, ſondern als Geiſt, ſich offenbaret?

Wieder Andere treten auf und fragen, was denn nun eigentlich hiemit gemeint ſey? Sind nicht dieſe allgemeinen Ausſprüche jeder beliebigen Deutung fähig? Und warum die pythiſche Sprache, wenn nicht etwas dahinter zu verbergen iſt, das man nicht ehrlich bekennen will? Oder bleibt denn wirklich Gott für ſich beſtehen? Nein, „der Gott dieſer Philoſophie iſt das Univerſum,“ und von dem Univerſum nicht verſchieden.

Andere ſetzen hinzu: Wollen und dürfen wir denn diejenige Deutung herausgreifen, welche dieſes Syſtem mit dem gemeinſten Pantheismus identificirt? Oder haben wir nicht eben aus dieſem Syſteme gelernt, daß die Dialektik zwar auf jeder Stufe des Geiſtes die Realität auflöſet und verflüchtigt, die Speculation hingegen in der Negation immer wieder das poſitive Element feſthält?

Aber wir müſſen ſchrittweiſe weiter gehen, um das Syſtem über ſich ſelbſt zu hören, und aus ſich ſelbſt verſtehen zu lernen.

Ausgegangen ſind wir von der Subſtanzialität des abſoluten Weſens, welches das einzelne Selbſt in die

Accidentalität ſetzt, ja in ihrem Abgrunde verſchlingt. Das Abſolute iſt nur ſich ſelbſt gleich. Aber die Dialektik treibt uns, durch die verſchiedenſten Verhältniſſe zwiſchen beyden, bis zu dem fürchterlichen Leichtſinne der Komödie, welche den Satz ausſpricht: „Das Selbſt iſt „das abſolute Weſen," womit der Ausgangspunkt umgekehrt iſt, indem „das Weſen, das vorher Subſtanz „und an dem das Selbſt die Accidentalität war, zum „Prädicate heruntergeſunken iſt, ſo daß nunmehr der „Geiſt in dieſem Selbſtbewußtſeyn, dem nichts in der „Form des Weſens gegenüber tritt, ſein Bewußtſeyn ver„loren hat," indem es ſein eigner Gott iſt; das Subject iſt Alles. Andrerſeits iſt aber auch in der Gegenſeite das Subject nicht überwunden, oder nur mit dem Verluſte der Subſtanz und aller Weſenheit überwunden, und ſomit das Bewußtſeyn des Verluſtes auch des Wiſſens von ſich, der Subſtanz und des Selbſts.

Eben daran erkennet aber die Speculation in beyden Momenten die Einſeitigkeit und Unwahrheit derſelben, und in dem abſoluten Weſen ſelbſt „die Vereinigung und „Durchdringung beyder Naturen, in der beyde" — nicht als Prädicate mit einer dem Weſen entgegengeſetzten Ungleichheit des Werths, ſondern — „mit gleichem „Werthe eben ſo weſentlich, als Momente ſind, und ſo„mit den Geiſt, welcher eben ſo Bewußtſeyn ſeiner, „als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches „in ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn iſt."

Nun erſt erfahren wir, wie wir zur Erkenntniß Gottes kommen, der uns zunächſt nur als Subſtanz, mithin unbekannt entgegentrat, und was damit gemeint ſey, wenn die Subjectivität der Subſtanz und die Subſtanzialität des Subjects erheiſcht wurde. Gott wird weſentlich Gottmenſch, und im Gottmenſchen, nur in Ihm erkennen wir Gott; im Gottmenſchen iſt die Fülle der Gottheit — nicht verborgen, ſondern offenbar. Hiermit iſt Gott als Geiſt erkannt und verklärt.

„Der Geiſt iſt dieß, nicht Bedeutung, „nicht das Innere, ſondern das Wirkliche zu

„ſeyn. Das einfache ewige Weſen würde daher nur
„dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn, wenn es bey der Ver-
„ſtellung und dem Ausdrucke des ewigen Weſens bliebe.“

Als Weſen iſt es bloße Abſtraction; es iſt aber in der That eben ſowohl an ſich, Subſtanz, als für ſich, Subject, und die Identität des Subjects und Objects. Als ſolche iſt es concret, wirklich, und zwar dadurch wirklich, daß es ein einzelnes wird, und in dieſe Einzelnheit die ganze Fülle der Subſtanzialität hinüber tritt.

Phänomenol. S. 718. 719.

Als dieſes Einzelne ſtirbt es aber auch wieder.

„Der Tod des Mittlers iſt nicht blos Tod der natür-
„lichen Seele deſſelben, oder ſeines beſondern Fürſich-
„ſeyns; es ſtirbt nicht nur die vom Weſen abgezogene
„ſchon todte Hülle, ſondern auch die Abſtraction des
„göttlichen Weſens.“

S. 737.

So wird der Geiſt Chriſti das allgemeine Selbſtbewußtſeyn, in welchem Er täglich bey uns zu ſeyn verheißen hat.

Aber hören wir damit etwas anderes, als das ſchon oft geſagte! Nicht Gott im Allgemeinen, nicht Gott als Weltweſen iſt das Höchſte, ſondern dieſer Gott in der Wirklichkeit! Aber auch dieſer Chriſtus iſt nicht das Höchſte, ſondern er iſt dieſes erſt als aufgehobner Dieſer, indem er ſeine Wirklichkeit wegwirft, und ſomit in der That als Allgemeines ſich darſtellt. Indem Er hiermit nach ſeiner ſubjectiven und objectiven Seite, nach Seele und Leib, ſtirbt, wird er in dieſer Entäußerung und Aufhebung Seiner wirklich aufgehoben, d. h. erhalten, denn der Geiſt bleibt, als abſoluter, d. h. im Allgemeinen bleibt immer Subſtanz und Accidens. Und was iſt denn alſo dieſer Chriſtus anders, als der in jedem Individuum Fleiſch gewordne Gott; und was iſt der allgemeine und gemeinſame Geiſt ſonſt, als die Menſchheit, welche ausgehet vom Vater und vom Sohne, und erſt in dieſer Menſchheit ſelbſt wirklich wird? — —

Doch wir hören zunächſt, wie das Syſtem des abſoluten Wiſſens auf dieſe Klagen ſich ſelbſt verantworten mag.

Nach der dieſer Philoſophie unmittelbar vorausgegangenen Naturphiloſophie iſt Chriſtus der Gipfel der Erſcheinung Gottes im Endlichen, aber eben nur ſymboliſch.

Schelling's Vorleſ. über die Methode des acad. Stud. S. 185.

Als ſolche Erſcheinung iſt Er nicht Gott Selbſt, ſondern das Symbol Gottes, indem Er Ihn nur andeutet, mithin eigentlich nicht ſymboliſch, ſondern allegoriſch.

Hinrichs Religion ꝛc. S. 144. 145.

Allein „daß das höchſte Weſen als ein ſeyendes
„Selbſtbewußtſeyn geſehen, gehört, gefühlt wird, dieß
„iſt in der That die Vollendung ſeines Begriffes, und
„durch dieſe Vollendung iſt das Weſen ſo unmittelbar
„da, als es Weſen iſt.“

Phänomenol. S. 712.

Hiermit wird Chriſtus als Gott ſelbſt erkannt, als dieſer Menſch, der Gott Selbſt iſt, und außer Ihm kein Anderer.

Hinrichs äſthetiſche Vorl. über Göthe's Fauſt S. 81. 85.

„Nicht iſt er nur ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn, wie
„jeder andre Menſch auch, ſondern als daſſelbe,
„das allgemeine geiſtige Bewußtſeyn der Welt, oder ſein
„Geiſt, welcher in ſeiner Einheit mit dem göttlichen Gei-
„ſte die Offenbarung ſeiner ſelbſt als aller Wahrheit iſt,
„iſt der allgemeine Geiſt der Menſchheit ſel-
„ber in ſeiner Einheit mit dem göttlich gei-
„ſtigen Weſen. Denn der wahre Begriff dieſer Of-

„ſenbarung iſt das Wiſſen der Wahrheit, und darum das „reine Wiſſen und die Wahrheit ſelbſt."

Ebendaſ.

Der Geiſt der Menſchheit als ſolcher, d. h. als nicht gefallener, oder als vom Falle wieder aufgerichteter, iſt ja nicht ein ihr eigenthümlicher, ſondern eben Gottes Geiſt; und Gottes Geiſt iſt nicht nur der allgemeine Geiſt der Menſchheit, ſondern der allgemeine Geiſt der Menſchheit in ſeiner Einheit mit dem göttlichen Weſen.

Aber wir können uns nicht verbergen, daß demungeachtet viele den Kopf ſchütteln, denn ſie fürchten, daß trotz aller dieſer Verſicherungen und Wendungen ihr Chriſtus, der ſich ſelbſt den Weg und die Wahrheit und das Leben nannte, zum zweyten Male, als dieſer Chriſtus, zu Grabe getragen werde. Wir erwiedern ihnen: Er nennet ſich ja ſelbſt den Weinſtock, und uns die Reben. Iſt Er denn nun nicht als dieſer Weinſtock der allgemeine Geiſt, der in ſeinen Reben lebet bis an das Ende der Tage? Wir wiederholen es noch einmal, daß wir dieſen Chriſtus meinen, den wirklichen Chriſtus, durch den ſich Gott im Alten Teſtamente offenbaret, und im Neuen Menſch geworden iſt. Es iſt keine Accommodation, ſondern die Wahrheit ſelbſt, wenn wir unter dem aufgehobenen Dieſem den Gekreuzigten, Geſtorbenen, Auferſtandenen, und zum Himmel Gefahrenen verſtehen. Aber ſie trauen uns doch nicht, und wir würden uns ſelbſt nicht trauen, wenn wir damit die Perſönlichkeit Gottes, unſers Heilandes, und ſein Selbſtbewußtſeyn außerhalb ſeiner Reben gefährdet glaubten.

Darum faſſen wir jetzt die Ausſagen des abſoluten Wiſſens zuſammen, um ſie in unſere Sprache zu überſetzen, wenn uns auch der Vorwurf treffen ſollte, daß wir hiermit in die Weiſe der Verſtellung herabſtiegen, und hierdurch die Wahrheit eben vorgeſtellt, mithin verändert würde.

Wir glauben in dem Sinne jener Philoſophie zu ſprechen, wenn wir bevorworten, daß die vorgeſtellte Wahrheit durch die Erhebung zum immanenten Begriffe nicht verändert wird, denn wenn ſie als vorgeſtellte zugleich als verſtellte prädicirt wird, ſo beziehet ſich das Prädicat nicht auf die Veränderung ihres Inhalts oder ihrer Realität, ſondern auf eine Veränderung ihrer Stellung d. h. ihres Verhältniſſes zu mir, indem dieſes aus einem tranſcendenten ein immanentes und der Inhalt aus einem vorgeſtellten ein verſtandener wird. Die Wahrheit war als vorgeſtellte nicht eine andere ihrer, ſondern eine andere meiner, und als ſolche nur in ſofern eine andere ihrer, und ſie nicht ſelbſt, als ſie, als das allgemeine, das Andere, nämlich das Anſchauen, nicht außer ſich haben konnte.

Die Immanenz beſteht aber nicht darin, daß das einzelne Subject, als ſolches, die Bedingung ſeiner ſelbſt in ſeine Gewalt bekomme, und das Leben in ihm ſelber habe, ſondern darin, daß das Wiſſen als allgemeines Wiſſen, als allgemeines Subject, und ſomit als identiſch mit dem allgemeinen Seyn, dem allgemeinen Objecte gefaßt, und das einzelne Subject ſeiner Gemeinſchaft mit dieſer lebendigen Allgemeinheit und ſich in ihr bewußt werde. Wenn alſo die Schrift lehrt, daß der Menſch aus ſich ſelber, aus ſeiner von Gott getrennten Subjectivität zu Gott und zur Erkenntniß Gottes nicht gelangen kann, ſo erweiſet ſie ſich ſelbſt als das Wiſſen, welches nichts anderes ausſagt, als daß der Menſch nur durch Gott, als das allgemeine Wiſſen zu Gott, als der allgemeinen Wahrheit, gelangen kann.

Wenn das Wiſſen, als das allgemeine Subject, mit der Wahrheit, als dem allgemeinen Objecte, nicht identiſch iſt, und jenes dieſer nicht gleich wird, ſo iſt das Wiſſen etwas anders als das Gewußte, indem die Form ihrem Inhalte nicht gleich wird, und der Begriff ſeinen Gegenſtand außerhalb ſeiner hat, ſtatt daß der wahre Begriff ſeinen Gegenſtand in ſich, und ſich in ſeinem Gegenſtande haben, immanent werden müßte, wenn er eben ein wahrer, d. h. ein mit der Wahrheit identiſcher Begriff ſeyn ſollte.

Hiermit iſt aber nicht geſagt, daß das einzelne Subject, auch nicht, daß das ſubjective Wiſſen Gott gleich ſeyn könne, und gleich ſeyn müſſe, um Gott zu erkennen, ſondern vielmehr, daß es nie Gott ſeyn könne, aber, um in Gott zu ſeyn, und Gott zu erkennen, ſeine Subjectivität, welche es von Gott trennt, aufgeben müſſe, um zum allgemeinen Wiſſen zu kommen, welches Gott iſt.

Gott ſelbſt iſt nicht blos das ewige Seyn, ſondern auch das Wiſſen Seiner Selbſt, und zwar, als das Seyn in Sich Selbſt, das Wiſſen Seiner in Sich Selbſt, Selbſtbewußtſeyn Gottes, und als das Seyn im Andern das Sichwiſſen außerhalb Seiner, das Bewußtſeyn Gottes in der Welt, in den einzelnen Weſen, als Creaturen Gottes, womit denn dieſes Außerſichſeyn wieder aufgehoben iſt, d. h. eben ſo wohl aufgelöſet, indem die einzelnen Weſen in Gott ſind, nach ihrem Seyn und Wiſſen in Gott ſind, als aufbewahrt, indem ſie nicht Gott ſelbſt ſind, vielmehr nur Gott Er Selbſt in Sich Selbſt iſt. Wenn Gott wirklich in und mit ſeinen Creaturen iſt, welches die Schrift lehrt, ſo iſt auch das Wiſſen Gottes in ihnen, — weil er nur iſt, indem er ſich weiß, — und dieſes Wiſſen Gottes im Menſchen iſt eben die allgemeine Vernunft, die nicht meine Vernunft, auch nicht ein gemeinſchaftliches, oder allgemeines Vermögen, ſondern das Seyn ſelbſt iſt, die Identität des Seyns und Wiſſens.

Alles Wiſſen ſeiner ſelbſt kann als Seyn in ſich angeſehen werden, Alles Wiſſen des Andern als Seyn im Andern, als lebendige Verſetzung in das Andere des Andern, d. h. in das Andere des Subjects, welches ſomit das Andere des Andern iſt.

Hegels Encyklop. 3te Aufl. §. 188.

Hegels ſubj. Logik. S. 388.

Gott weiß Sich nur dadurch, daß Er in Sich iſt. Gott weiß die Welt, die Menſchheit nur in ſofern, als er in ihr iſt, oder, wenn ſie nicht in Ihm geblieben iſt, Sich ſeinerſeits in ſie verſetzt. Der Menſch weiß Gott nur in ſofern, als er in Ihm iſt, oder, wenn er abgefallen iſt, wieder in Ihn verſetzt wird. Der Menſch kann aber nur durch Gott in Gott ſeyn, und, wenn er ſolches einmal aufgehört hat, nur durch Gott in Gott verſetzt werden, und zwar nur in ſofern, als ſich Gott zuvor in ihn verſetzt und ſelbſt Menſch wird und ſich ihm offenbart. Nur in dieſer Offenbarung, nur in Jeſu Chriſto erkennet der Menſch Gott, und hat keinen Namen, in dem er Gott anbeten ſoll, als den Namen des Menſchen-Sohnes.

Wie ſich nun Gott durch den lebendigen Gedanken, welcher ſomit die That iſt, in die Menſchheit verſetzt, um ſie zu wiſſen, indem Er ſie iſt, und nicht blos in die Menſchheit im Allgemeinen verſetzt, ſondern als *einzelner* Menſch in einer *beſtimmten* Zeit und in einem *beſtimmten* Orte Fleiſch wird, um dieſes Schickſal des Menſchen, vereinzelt zu ſeyn, zu wiſſen, indem er es trägt, ſo wird auch der Menſch nur durch Gott in Gott geſetzt, oder verſetzt, um Gott zu wiſſen, aber nicht, indem er Gott ſelbſt, ſondern indem er in Gott iſt.

Nur durch Gott kannſt du in Gott ſeyn, und nur in Gott Gott erkennen, ſo doch daß Er dich zuvor erkennt, und als Menſch dem Menſchen Sich offenbart hat. Nur durch Gott kannſt du auch wieder zu Ihm; jeder andere Gedanke, aus ſich ſelbſt etwas zu ſeyn oder zu werden, gehört ſchon der Sünde an.

Aber hier tritt uns von ſelbſt ein Einwand entgegen, den wir nicht umgehen dürfen, weil er mittelſt ſeiner blendenden Oberfläche auf Gründlichkeit Anſpruch macht. Das Seyn Gottes ſollte mit dem Wiſſen Gottes identiſch ſeyn. Das war der Ausgangspunkt, den wir zu erklären hatten, und die Erklärung blieb ihm auch in *Beziehung auf Gott* getreu. Aber in *Beziehung auf den Menſchen* tritt auf einmal, ſo lautet die Anklage, an die Stelle ſchlichter Erklärung ganz leiſe und unmerklich eine ſehr weſentliche Veränderung an den Worten, denn nun wird das Wiſſen Gottes oder Gottwiſſen nicht mehr dem Seyn Gottes, ſondern dem Seyn

in

in Gott gleich geſetzt. Dieß iſt aber keine Deutung, ſondern Umdeutung der fremden Lehre, wodurch dieſe mit ſich ſelbſt zerfällt, weil ſie, conſequent feſtgehalten, zu viel, nämlich nichts weniger als die Gottheit des Menſchen beweiſen würde.

Dieſer Einwurf ſcheint conſequent zu ſeyn, indem er auf Conſequenz dringt, und Inconſequenz nachzuweiſen verſucht; er iſt näher zu beleuchten, damit er ſich ſelbſt verſtehen lernt.

Das Seyn Gottes und das Wiſſen Gottes iſt Eins, d. h. Gott iſt nur in ſofern wirklich, als Er Sich Selbſt weiß: mit Seinem Bewußtſeyn wird und ſchwindet Sein Daſeyn. Das war das Erſte, Beziehung des Seyns und Wiſſens auf Gott, als das abſolute Object, welches ſich ſelbſt abſolutes Subject iſt; und hiermit ſtimmt die Schrift überein.

Wie das Wiſſen Gottes in Sich Selbſt mit dem Seyn Gottes in Sich Selbſt Eins iſt, ſo iſt auch Wiſſen und Seyn Gottes in mir Eins, d. h. Gott iſt nur in ſofern wirklich in mir, als er wirklich in mir zum Bewußtſeyn kommt, nur in ſofern, als der Geiſt Gottes mich erforſchet und kennet, und hierdurch mich ſelbſt zum Bewußtſeyn erwecket. Das Seyn und Wiſſen Gottes in mir enthält daher nicht blos die Erkenntniß, welche Gott von mir hat, ſondern auch die Erkenntniß, die ich von Ihm habe, und die mehr oder weniger durch das Ich getrübt werden kann, je mehr oder weniger ſie aus der Identität mit der Erkenntniß Gottes von mir heraustritt. Das war das Zweite, Beziehung des Seyns und Wiſſens auf den Menſchen, — die Subſtanz iſt eben ſo ſehr Subject, — wofür wiederum die Verheißung ſpricht.

In ſofern Gott, der wirkliche, objective Gott, in mir iſt und in mir zum Bewußtſeyn kommt, das Allgemeine im Beſondern, in ſofern bin ich auch in Ihm, das Beſondere im Allgemeinen, weil Gott durch dieſe Einkehr der objective Gott, der allgemeine Geiſt zu ſeyn nicht aufhört, nicht Ich wird. In ſofern bedingt das

Seyn in Gott die Erkenntniß Gottes, weil ich ihn nur in ſofern erkenne, als ich in Ihm bin. Wär' Er blos in mir, ſo würde Er nach Seiner Subſtanzialität und hiermit nach Seinem eigenſten Weſen nicht erkannt, denn Sein Weſen iſt auch dieſes, außer mir und über mir zu ſeyn.

Indem Er nun auch außer mir und über mir iſt, würde Er wenigſtens in dieſer Seiner weſentlichen Beziehung meiner Erkenntniß gänzlich entrückt ſeyn, wenn ich nicht in Ihm wäre. Folglich komme ich erſt dadurch zu einer objectiven Erkenntniß Gottes, wenn ich eben ſo wohl in Ihm bin, als Er in mir iſt, in meinem Bewußtſeyn iſt. Das war die Folge des Zweiten, wodurch der Begriff als immanent ſich erweiſet, — die Subſtanz iſt und bleibt eben ſo ſehr Subſtanz, — womit die Lehre der Schrift von der Gemeinſchaft mit Gott durch die Verſöhnung in Chriſto übereinſtimmt.

Hier iſt es aber eben, wo unſere Erklärung einer Untreue, nämlich einer Abweichung von dem Begriffe, der erklärt werden ſollte, bezüchtigt wird, denn dieſer Begriff ſetzt nicht blos Immanenz, ſondern Identität voraus. Dieſe Identität liegt unmittelbar in dem aufgeſtellten Begriffe, wodurch die Subſtanz zum Prädicate des Subjects gemacht wird. So führet die Identität des Seyns und Wiſſens unmittelbar zur Selbſtvergötterung, welcher durch jene Wendung zwar ausgewichen, aber auf Koſten der Conſequenz ausgewichen wird. Die Philoſophie bleibt ſich treu, wenn ſie das Subject zum Prädicate der Subſtanz oder vielmehr dieſer völlig gleich ſetzt, d. h. indem ſie in Chriſto Gott ſelbſt erkennt, aber ſie bleibt ſich nicht treu, wenn ſie nun nicht auch umgekehrt die Subſtanz dem Subjecte gleich machen will.

Die Conſequenz bringt mit ſich, das iſt die zweite und poſitive Seite des Einwurfs, daß ich ſelbſt Gott werde, indem ich Gott weiß, weil das Seyn und Wiſſen Gottes identiſch iſt, d. h. ſo unzertrennlich zuſammengehört, daß eins ohne das andere nicht gedacht werden kann. Gott wiſſen iſt Gott ſeyn. Iſt Gott, indem er den Menſchen weiß, ſelbſt Menſch, ſo iſt auch der Menſch, indem er Gott weiß, Gott ſelbſt; das iſt die unausweichliche Folge des abſoluten Wiſſens, die es ſich ſelbſt nicht verhehlen darf. Und hierin beſteht die Anklage gegen die Conſequenz der fremden Lehre, und gegen die Inconſequenz unſerer Erklärung.

Wir könnten, was das Syſtem betrifft, mit dieſem antworten, — es iſt auch in dem Obigen ſchon enthalten, — daß die Subſtanz eben ſo ſehr Subject ſey, aber auch nicht mehr Subject als Subſtanz, oder mit andern Worten deſſelben Syſtems, daß die Identität den Unterſchied nicht ausſchließe. Aber darauf würde uns geantwortet werden, daß dieſer realiſtiſche Idealismus eben der wahre Pantheismus ſey, nämlich die loſe Lehre, daß Gott, — das Abſolute — im Menſchen — dem Beſondern — zur Exiſtenz und zum Bewußtſeyn komme, aber auch als dieſes Beſondere, d. h. in dieſer Beſtimmung, (determinatio, negatio) feſtgehalten eben ſo ſehr von dem Abſoluten verſchieden ſey.

Näher könnten wir ergegnen, daß in der Anklage ein anderer Begriff des Seyns und Wiſſens untergelegt ſey, nämlich der abſtracte, in ſich erſtarrte Begriff, ſtatt daß in der angefochtenen Darſtellung der reale Begriff zum Grunde gelegt iſt, welcher ſich dadurch als real und lebendig erweiſet, daß das Seyn, wie das Wiſſen, jedes, nicht blos die Identität mit ſich ſelbſt iſt, ſondern die Starrheit derſelben überwindet, indem es eben ſo wohl den Unterſchied an ſich ſelbſt hat. Oder, daß wir dem gemeinen Verſtändniſſe noch näher treten, ſo könnten wir darauf aufmerkſam machen, daß Seyn und Wiſſen, wenn es als Prädicat, d. h. in ſeiner Identität mit dem Subjecte geſetzt wird, nach der Verſchiedenheit des Subjects ſelbſt verſchieden, mithin ein Anderes iſt, wenn Gott, ein Anderes, wenn Ich, dieſer Ich, das Subject iſt. Aber wir blieben dann immer noch in einem abſtracten Formalismus des Syſtems, welches ſich vielmehr dadurch als Syſtem zu bekunden hat, daß es aus ſich ſelbſt heraustritt und im Andern ſich ſelbſt erkennt, womit es die letzte Abſtraction überwindet, und als Selbſtentäußerung, als Liebe ſich bekundet, indem es nicht in ſich verſchloſſen bleibt, ſondern grade demjenigen Momente, welches ſich ihm widerſetzt, ſeinerſeits ſich nicht entgegenſetzt, ſondern in daſſelbe ſich verſetzt.

Wir müſſen alſo auf den obigen Einwand des ſinnlich abſtracten Verſtandes näher eingehen, und zwar ſo, daß wir ihm mit Liebe uns nähern, weil er ſich uns nicht nähern will. Wir müſſen ihm folglich erſtens über die Conſequenz unſerer Erklärung Rechenſchaft geben, indem es ſich fragt, ob darin die Conſequenz des Syſtems erhalten iſt; wir müſſen ihn aber auch zweytens ſelbſt zur Rechenſchaft ziehen, ob er ſeinerſeits in der Anſchuldigung der Selbſtvergötterung ſelbſt conſequent und getreu zu Werke gegangen.

Zunächſt iſt auf jeden Fall darauf zu halten, daß in unſerer Gleichung kein Glied ohne das andere verändert werde, und wenn eins eine Veränderung erleidet, dieſelbe auch dem andern widerfährt. Um uns dem Ankläger zu nähern, überſetzen wir unſern Begriff und deſſen Fortbewegung in mathematiſche Gleichungen:

Wiſſen = Seyn
Wiſſen Gottes = Seyn Gottes
Wiſſen Gottes in ſich = Seyn Gottes in ſich
Wiſſen Gottes in mir = Seyn Gottes in mir
Wiſſen meiner in Gott = Seyn meiner in Gott.

Zur dritten und vierten Gleichung wäre zu bemerken, daß ſich hierin ſchon zum Voraus nicht allein der Unterſchied des Seyns, ſondern auch der Unterſchied des Wiſſens in Beziehung auf Gott und den Menſchen zu Tage legt. Wie es nicht gleich iſt, ob und wie Gott in ſich ſelbſt und in mir iſt, ſo iſt es auch nicht daſſelbe, ob und wie er in ſich und in mir zum Bewußtſeyn kommt.

In der letzten Gleichung verändert ſich das Subject des Seyns und Wiſſens, ſo daß mit ſeinem Subjecte das ganze Urtheil unvollkommen, unzureichend wird, und hiermit ein drittes Glied oder Element erheiſcht, welches, wenn es einem Gliede der Gleichung gleich iſt, auch dem andern gleich ſeyn muß. Es iſt nämlich in dem letzten Urtheile ausgeſprochen, daß ich nur in ſofern in Gott bin, als ich mich in Ihm weiß, und mich nur in Ihm weiß, in ſofern ich in Ihm bin, ſo daß ein Glied von dem andern abhängig iſt und nur beyde zugleich ſind. Nun iſt aber wieder die Wahrheit, daß ich mich in Gott weiß, von der Vorausſetzung, daß ich Gott ſelbſt weiß, abhängig, und nichts iſt gewiſſer, als daß ich mich ſelbſt nicht erkennen, noch weniger mich in Gott wiſſen kann, wenn ich Gott ſelbſt nicht weiß. Sich in Gott wiſſen und Gott wiſſen iſt ſonach dergeſtalt mit einander verbunden, und ſich gleich geſtellt, daß eins im andern aufgeht, womit die Identität beyder Sätze ausgeſprochen iſt. Denn Gott weiß ich nur, in ſofern ich mich in Gott weiß, und in Gott weiß ich mich nur, in ſofern ich Gott weiß. Iſt aber Beydes identiſch, ſo iſt auch Gott wiſſen und in Gott ſeyn identiſch, weil in Gott ſeyn und ſich in Gott wiſſen identiſch ſind. Wer vermag dieſe drei Glieder: In Gott ſeyn, Sich in Gott wiſſen, Gott wiſſen, aus ihrer unzertrennlichen Verbindung zu ſcheiden? Hiermit iſt denn bewieſen, daß in Beziehung auf den Menſchen Gott wiſſen nicht, Gott ſeyn, ſondern in Gott ſeyn vorausſetzt.

Unſer Verfahren ſcheint hiermit gerechtfertigt; es bleibt noch übrig, daß wir das Verfahren des ſinnlichen Verſtandes unterſuchen, welches derſelbe beobachtet, indem er aus dem Prinzipe der Identität auf Selbſtvergötterung ſchließt. Im Denken ſo ſchwerfällig d. i. träge, als leichtfertig, kommt er kurzweg von dem Urtheile:

Wiſſen Gottes = Seyn Gottes

zu dem Schluſſe:

alſo Gott wiſſen = Gott ſeyn

und von da zu dem Endreſultate:

Wenn ich Gott zu wiſſen behaupte, muß ich Gott ſelbſt zu ſeyn behaupten.

Hier iſt nun der Verſtand nach ſeiner eigenen Logik zu überführen, daß er mitten in dem Unternehmen Andere zurecht zu weiſen Schritt für Schritt irre geht und zu Falle kommt.

Bey dem erſten Schluſſe iſt das Vorderglied verändert worden, und das zweyte Glied unverändert geblieben, wodurch jener grobe Mißſtand veranlaßt wird, welcher gleichwohl nicht dem eignen Fehler, ſondern dem Gegner beygemeſſen wird. Die Veränderung beſteht darin, daß im erſten Gliede Gott auf einmal in den Accuſativ tritt, da er doch im zweyten im Nominativ bleibt. Wir würden gegen die Veränderung des Vordergliedes nichts zu erinnern haben, wenn der Nachſatz gleichen Schritt damit hielte, d. h. wenn geſchloſſen würde

Gott wiſſen = Gott haben,

welches ſich ſo gleich iſt, wie Gott nicht wiſſen und Gott ſuchen.

Hiermit wäre der abſolute Gegenſtand des Wiſſens und Seyns auch im zweyten Gliede der Gleichung nach Anleitung des erſten Gliedes in den Accuſativ verſetzt. Nun iſt zwar noch eine Veränderung hinzugetreten, die im erſten Gliede wenigſtens nicht ſo ſichtlich hervortritt, indem Seyn in Haben ſich verwandelt, das Wiſſen aber ſich nicht verändert hat. Allein dieſe Verwandlung iſt ohne unſer Zuthun geſchehen, das Haben hat ſich dem Seyn ſubſtituirt, — ich rede auf Menſchenweiſe — weil das Seyn jeden Accuſativ von ſich weiſet. Haben iſt auch ein Seyn, aber ein Seyn mit dem Accuſativ, ein Seyn, das das nicht ſelbſt iſt, was es hat, mithin kein abſolutes Seyn, kein in Sichſeyn, daß das Leben in ſich ſelbſt hat, ſondern bedingtes, Seyn im Andern, Seyn in dem abſoluten Gegenſtande, der es eben bedingt. Der Begriff: Gott haben ſchließt von ſelbſt das Gott ſeyn aus, und das in Gott ſeyn zugleich mit dem Seyn Gottes in uns ein. Wer Gott hat, der iſt nicht Gott ſelbſt, aber er muß, um dennoch zu ſeyn, bedingt ſeyn, in Ihm ſeyn, denn wäreſt Du von Ihm getrennt, ſo wär' Er nicht Dein Gott. Das Eigenthum, das wir uns an Ihm zuſchreiben, haben wir nicht blos dadurch, daß Er in uns iſt, ſondern, damit Er Er ſelbſt bleibe, erſt dadurch, daß wir in Ihm ſind. Gott haben iſt alſo in Gott ſeyn, womit dann das Seyn wieder in das Glied der Gleichung tritt, und hiermit iſt unſere in obigem Einwurfe als erſchlichen angefochtene Verwandlung auch von derſelben Seite gerechtfertigt, welche den Einwurf ſeiner eignen Inconſequenz überführt. Eigentlich iſt alſo der Menſch gar nicht, ſondern er hat blos das Seyn *): er weiß auch nicht, ſondern er hat blos das Wiſſen. Eigentlich hat wohl das Nichtwiſſen daſſelbe ſagen wollen.

Aber wir gehen weiter, denn es findet ſich, daß auch der Uebergang von jenem erſten Schluſſe: Gott wiſſen = Gott ſeyn, zu dem Endreſultate: Ich = Gott, erſchlichen iſt. Denn im Gottwiſſen war noch unbeſtimmt, wer Ihn wiſſen könne, ob es nicht Gott Selbſt ſey, nun aber kommt Ich, dieſer Ich dazu, worunter ich mich meine, ob ich gleich das Allgemeine ſage.

---

*) Der Unterſchied zwiſchen dem Seyn und Erkennen, welches Gotte, und dem, welches dem Menſchen zukommt, iſt darin ausgedrückt, daß Gott in Sich Selbſt iſt und erkennet, der Menſch aber nicht in ſich, ſondern in Gott iſt und erkennet, oder, daß Gott iſt und erkennet, hingegen der Menſch weder iſt, noch erkennet, ſondern nur Seyn und Erkenntniß hat, und zwar von dem Seyn und Erkennen, d. h. von Gott. Wenn ſich hiernach in unſerer Gleichung das eine Glied: „Gott erkennen" näher beſtimmt, und berichtigt, als: „die Erkenntniß Gottes haben," d. h. von Ihm, und durch Ihn, und in Ihm die Erkenntniß haben, die Er von Sich, durch Sich, und in Sich iſt, ſo beſtimmt ſich hiernach auch von ſelbſt das andere Glied, als: „das Seyn Gottes haben," d. h. von Ihm, durch Ihn, und in Ihm das Seyn haben, das Er von Sich, durch Sich und in Sich iſt. Ein anderes Seyn iſt aber Seyn in ſich, ein anderes Seyn in Ihm; ein anderes iſt das Seyn ſeyn, ein anderes das Seyn haben. Auf dieſe Weiſe fällt in der weitern Entwicklung der Gleichung und in ihrer Anwendung auf den Menſchen mit dem Erkennen auch das Seyn fort — denn das Erkennen iſt auch Seyn — wogegen auf beyde Seiten das Haben hinüber tritt.

Wirklich iſt aber der Vorderſatz: *Ich weiß Gott*, wie er da ſteht, und *gemeint* iſt, ſo ſchief, als der Schluß: *Folglich bin ich Gott*, abſurd iſt. Der Vorderſatz iſt nämlich ein ὕστερον πρότερον, indem ich, als Subject, wo nicht Gotte, doch dem Prädicate „Gott wiſſen" vorausgeſetzt werde, da ich doch erſt Gott wiſſen muß, ehe ich mich wiſſen kann, und erſt mich wiſſen muß, ehe ich ſeyn kann, indem ich mich meiner nur in Gott bewußt werden kann, ja zu allererſt Gott mich wiſſen muß, ehe ich Gott und in Gott mich wiſſen kann. Gleichwohl ſtehet Ich ſchon fertig da, ehe es an Gott kommt. Daher hat aber der Vorderſatz das Unangemeſſene und Ungeſchickte, daß Ich gegen Gott im Nominativ ſtehe, und Er im Accuſativ, gleich als wenn Ich, als ſolcher ſchlechtweg, Gott wiſſen könnte, oder Gott zu wiſſen behauptete, welches dem abſoluten Wiſſen völlig fremd iſt, und erſt in der Sphäre des Verſtandes durch eine gänzliche Umkehrung der Begriffe zur Sprache kommt. Es iſt vielmehr dem abſoluten Wiſſen vollkommen gemäß, daß ich, als dieſer Ich, welchen der ſinnliche Verſtand meint, Gott nicht wiſſen kann, mithin nur als aufgehobener Dieſer, d. h. *negativ* durch Selbſtentäußerung, *poſitiv* durch Gott Gott weiß, alſo, mit andern Worten, Gott nur weiß, in ſofern ich in Gott, alſo nicht dieſer Ich für mich, bin. Daß ich nur das wiſſen kann, in dem ich bin, und, um in einem Andern, in einem Gegenſtande zu ſeyn, der Gegenſtand, als Anderer, und ich, als der Andere, aufgehoben ſeyn müſſen, war ja gleich Anfangs bevorwortet.

Hiermit ſcheint der hauptſächliche Einwand, der ſich uns entgegenſetzte, widerlegt, und ſeine Anklage, die Anklage der Inconſequenz, auf ihn ſelbſt zurückgefallen zu ſeyn *). Aber wir würden über ihn, ſo oft er auch gehört wird, nicht ſo weitläufig geworden ſeyn, wenn er nicht im Allgemeinen ſehr lehrreich wäre, als ein Beyſpiel für viele, wie der ſinnlich abſtracte Verſtand, nicht dieſer und jener, ſondern unſer aller, mit den ſpeculativen Wahrheiten ſich zu gebehrden pflegt, und wie er ſelbſt von denjenigen, die im objectiven Glauben das Leben haben, auf den Inhalt der Philoſophie angewendet wird, ob ſie gleich mit dieſer darin übereinſtimmen, daß er gegen den Inhalt des Glaubens, welcher doch mit dem Inhalte der Philoſophie identiſch iſt, keine Geltung hat. Es zeigt ſich hier auch, wie leicht es ſich dieſer Verſtand mit dem Denken macht, indem er, unvermögend oder träge ſich in der Speculation zu erhalten, das äußerlich aufgefaßte Reſultat derſelben in ſeine Sphäre herabzieht, und in demſelben Momente, wo er die ſogenannte Identitäts-

---

*) Das Princip der Identität des Seyns und Wiſſens wird auch von dem Nichtwiſſen zu ſeinem Nutzen verwendet, und zur Begründung des Nichtwiſſens, hiermit der Unerkennlichkeit des Selbſt, gebraucht. In dieſem Sinne weiß es in der

---

Schrift: **Ueber Göthe's Fauſt** (Leipzig, Hartmann. 1824) S. 14 nicht als der Standpunkt des Verfaſſers, ſondern als die Meinung des Nichtwiſſens, welches Fauſt zu beſtehen hat, vorüber geführt. Indeſſen iſt die Ironie, welche hierin liegt, von mehreren Seiten verkannt worden; ein Mißverſtändniß, welches wohl zum Theil den Leſern, aber auch zum Theil dem Verfaſſer zur Laſt fällt, welcher ſeine Unbeholfenheit ſich auszudrücken hiermit bekennet. Unter andern hat auch ein ſehr ehrenwerther Schriftſteller, Franz Ritter von **Baader**, in ſeinen „**Bemerkungen über einige antireligiöſe Philoſopheme unſerer Zeit.** Leipzig, Tauchnitz. 1824" hierbey die Bemerkung gemacht, daß die ſtrenge Conſequenz die Abſurdität eines Prinzips in ſeinen nothwendigen Folgen eclatant zu machen diene. Wir wollen nicht läugnen, daß aus der Abſurdität der Folge, welche eine wirkliche Conſequenz ableitet, auf die Abſurdität des Prinzips zurückgeſchloſſen werden mag. Wenn aber das Prinzip ſelbſt feſtſteht, und dennoch eine abſurde Folge ſich ergiebt, ſo muß die Abſurdität zunächſt nicht in dem Prinzipe, ſondern eben in der Conſequenz ſelbſt geſucht werden, um zu erfahren, ob etwa die Conſequenz in irgend einem Gliede ihrer Bewegung ſich ſelbſt verirrt hat; denn oft führt uns eine ſtarre, abſtracte Conſequenz von einem richtigen Ausgangspunkte unvermerkt ad abſurdum, und erweiſet ſich hierdurch als Inconſequenz, welche die wahre und wirkliche Conſequenz zurückgewieſen hat.

lehre der Auflöſung aller Unterſchiede und Beſtimmungen zeiht, weil er ſie nicht *ſpeculativ* zu faſſen vermag, grade ſeinerſeits die Begriffe aus ihrer ſcharfen Beſtimmtheit entläßt, und in die Allgemeinheit zerfahren läßt.

Was aber am meiſten trügt und verblendet, iſt dieſes, daß in dem Verſtandesgebiete die ſpeculativen Ideen unvermerkt einen ganz andern Sinn erhalten. Allein um ſo mehr iſt zu erwarten, daß die Speculation, indem ſie aus ihrer Sprödigkeit heraustritt, grade im täglichen Umgange und Kampfe mit *dieſem* Verſtande erſtarkt, und durch Uebung, durch Erfahrung ſelbſt an Beſtimmtheit der Begriffe gewinnt.

In dem Vorhergehenden iſt aber zugleich der Einwand, als wenn Gott wiſſen die Objectivität Gottes auflöſe, oder dieſe Auflöſung vorausſetze, vollſtändig widerlegt, wenigſtens für diejenigen, die nicht blos leſen, ſondern auch mit denken, und das Geſagte ſelbſtthätig weiter entwickeln. Wollten ſich freylich die lieben Leſer nicht in uns verſetzen, ſo hilft es uns nichts, daß wir uns in ſie verſetzen. Aber wir wollen ſie auch in dieſer weitern Entwicklung einige Schritte begleiten.

Wenn wir ſagen, daß Gott nicht der *Unausſprechliche*, ſondern der *ausgeſprochene* Gott, das Wort Selbſt, und im Worte Er Selbſt iſt, näher, wenn wir behaupten, daß Gott erkannt werden kann, ſo iſt damit vielmehr ſeine Perſönlichkeit, ſein Anundfürſichſeyn ſchon ausgeſprochen, ja vorausgeſetzt. Was nicht wirklich, nicht in ſich ſelbſt wirklich, was nicht an und für ſich iſt, kann auch nicht erkannt werden. Was blos an ſich iſt, Daſeyn ohne Bewußtſeyn, iſt unwirklich, unvernünftig, unerkennbar. Nur das Wirkliche kommt zur Erkenntniß. Indem du dir die Erkenntniß Gottes, ja die Möglichkeit dieſer Erkenntniß abſprichſt, haſt du ihm ſchon ſein Anundfürſichſeyn abgeſprochen. Indem die Erkenntniß Gottes, wie du behaupteſt, das objective Seyn Gottes, das bloſe Seyn aufhebt, hat ſie eben nur das aufgehoben, was Gott nicht iſt, was überhaupt nicht iſt, indem ſie erſt durch dieſe Aufhebung aus der Unwirklichkeit in die Wirklichkeit ſich verſetzt findet.

Weit entfernt alſo, daß der abſolute Gegenſtand des Seyns und Wiſſens dadurch, daß er gewußt wird, in ſeinem ſelbſtſtändigen Weſen verändert werde, bleibt er vielmehr gerade dadurch er ſelbſt, Gegenſtand, Subſtanz. Denn er iſt nicht blos, als das allgemeine Wiſſen, in mir, ſomit Inhalt alles Wiſſens, ſondern auch, als gewußt, Gegenſtand, als Gegenſtand, Selbſtbewußtſeyn in Sich Selbſt, mithin, daß ich auf Menſchenweiſe rede, außer mir, über mir, folglich zunächſt vorgeſtellt, dann aber ſo vorgeſtellt, daß ich in Ihm bin, das heißt gewußt. Als Wiſſen iſt Gott in mir, — aber damit ſcheint Sein Fürſichſeyn gefährdet —; ſo iſt Er als vorgeſtellt außer mir, aber, weil Er mir dennoch zur Vorſtellung kommt, gewußt, d. h. ſo vorgeſtellt, daß ich in Ihm bin, — damit iſt Seine Objectivität erhalten. —

Daß ich in Gott bin, dieſes ſchließt das Entgegengeſetzte, daß Gott in mir iſt, ſo wenig aus, daß vielmehr dieſes erſt durch jenes möglich wird, ſo wie ein geliebtes Weſen erſt dadurch in mir iſt, in meinem Herzen lebt und wirkt, daß ich es liebe, das heißt, daß ich mich in es verſetze; ich muß in ihm leben, damit es in mir lebe, und ſein Leben, Denken, Wollen das meine werde. —

Daß ich Gott außer mir, als Object, weiß, fällt der Theoretiſchen, daß ich Ihn in mir, als Subject, weiß, der praktiſchen Erkenntniß anheim; keine iſt ohne die andere.

Als bloßes, für ſich nicht wirkliches Weſen kann Gott wirklich nicht erkannt werden. Dieſes erweiſet ſich an der Offenbarung Gottes in der Natur. Die Offenbarung in der Natur verbirgt Gott, indem er die Erſcheinung nicht ſelbſt iſt, ſondern hinter ſeiner Offenbarung ſich verſteckt, und hiermit in der Offenbarung die höchſte Ironie ausſpricht. In der Welt erſcheint Gott nur als Weſen, das außer dieſer und jener

Erſcheinung nicht iſt. Aber Gott iſt nicht das von dieſer und jener Erſcheinung abhängige Weſen, ſo daß Weſen und deſſen Erſcheinung zweyerley wären, und mit der Erſcheinung auch das Weſen ſich verflüchtige, folglich nicht erkannt werden könne; ſondern Er iſt in Sich Selbſt die Erſcheinung Seines Weſens, Er iſt in Seinem Worte Er Selbſt, d. h. Er iſt wirklich; und dieß iſt die Offenbarung in Seinem Worte. So wird mir Gott im Worte offenbar, in ſofern ich nur offen bin; im Worte weiß ich die Wirklichkeit Gottes, dafern ich nur ſelbſt wirklich bin, oder, da zwey Wirklichkeiten, als abſolute, nicht denkbar ſind, dafern ich mich innerhalb dieſer Wirklichkeit weiß. Es fragt ſich alſo nur, in wiefern ich mich nicht außerhalb dieſer Wahrheit und Wirklichkeit, folglich mich ſelbſt als unwahr und unwirklich, mithin auch als nicht wiſſend — weil von Gott als dem Wiſſen getrennt, — wiſſen muß; es fragt ſich, ob ich denn wirklich in Gott ſey. Das heißt: es fragt ſich:

Was iſt der Menſch?

Der Zuſammenhang zwiſchen der Theologie und Anthropologie iſt ſchon oben angedeutet worden. Eine Frage treibt zur andern, eine Antwort iſt von der andern bedingt, denn es erklärt ſich wechſelsweiſe eins aus dem andern, und keins vollſtändig ohne das andere.

Darum iſt auch die Frage, wie Gottes Erkenntniß möglich, und was Gott ſey, nur formell, aber nicht nach ihrem Inhalte beantwortet worden. Denn bis jetzt haben wir nichts erfahren, als daß, und wie Gott uns zum Bewußtſeyn komme, daß und wie in Ihm, als in dem an und für ſich ſeyenden Geiſte, alle Weſen ſind, woraus folgt, daß Ihn dieſe Weſen, als Seine Creaturen, erkennen. Gleichwohl finden wir den Menſchen, ſo wie alle ſichtbaren Weſen, ohne dieſe Erkenntniß Gottes; ja der Menſch kommt zum Theil zu der bewußten Ueberzeugung von der Unbegreiflichkeit und Unerkenntlichkeit Gottes.

Schon oben wurden daher die Fragen der Theologie und Anthropologie mit einander verbunden, und in Eine Frage aufgelöſet, in die Frage: Wie der Menſch zu Gott gelange. Wie die Frage in jener Station grade dieſe Stellung erhalten mußte, iſt hier im vollen Lichte einzuſehen: der Grund liegt darin, daß das Nichtwiſſen nach ſeiner Natur von dem Subjecte ausging. Hieraus erklärt ſich zugleich, wie dieſelbe Frage hier ſich geſtalten muß, denn da das abſolute Wiſſen von dem Abſoluten hiermit von der Subſtanz, als dem objectiven Worte Gottes ausgehet, ſo kann auch nicht von dem Subjecte, als dem Erſten, die Rede ſeyn. Hier fragt es ſich alſo nicht, wie der Menſch zu Gott, ſondern wie Gott zu dem Menſchen gelange.

So viel iſt auch jetzt klar, daß die erſte Frage das Unheil ihrer Folgen ſchon allein durch ihre Stellung nach ſich ziehen mußte, denn der Menſch aus ſich ſelbſt kann wirklich nicht zu Gott gelangen, und von einem Wie, hiermit von einem Mittel konnte ohnehin in jener Region der Unmittelbarkeit nicht die Rede ſeyn, daher ſie ſich in ſich ſelbſt auflöſet.

Wie ſchon früher die dreiſte Ausſage des Nichtwiſſens, daß der Menſch Gott verendliche, um Gott zu erkennen, erſt durch eine gänzliche Veränderung ihrer Stellung ihre Berichtigung erhielt, ſo hat ſich jetzt die Frage, wie der Menſch zu Gott gelange, erſt dadurch, daß ſie umgedreht wird, ſo zurecht geſtellt, daß ſie ihren wahren Sinn bekommt. Und wie ſich das Nichtwiſſen in dieſer anthropologiſchen Frage ſchon durch ihre Stellung die Antwort abgeſchnitten und verkümmert hat, ſo war auch ſchon in dem oberſten Grundſatze ſeiner Theologie, daß Gott Sich nur Selbſt gleich ſey und bleibe, das πρωτον ψευδος enthalten, welches alle ſeine ſchriftwidrigen Ergebniſſe zur Folge haben mußte. Beyläufig iſt zu bemerken, daß ſich ein Gleiches auch an andern Ausſagen des Nichtwiſſens nachweiſen laſſen würde, welche ſich ohne weitere Anleitung werde herausfinden laſſen.

Wir aber halten uns an unſere Frage, wie ſie ſich uns nunmehr entwickelt hat, nur daß wir ſie zunächſt vereinfachen, um ihr nach und nach näher zu treten, indem wir noch einmal fragen:

Was iſt der Menſch?

Den Menſchen, wie er jetzt iſt, und dieſen und jenen Menſchen, wie er für ſich iſt, finden wir anders, als den *wirklichen* Menſchen, als den Menſchen an und für ſich.

Der Menſch an und für ſich, nach ſeinem realen Begriffe, alſo nach ſeiner Wirklichkeit, iſt ſubjectiv und objectiv in Gott, denn die Wirklichkeit beſtehet eben in der Identität des Fürſich- und Anſichſeyns.

Der Menſch in der Welt, wie er uns erſcheint, bildet auch einen Begriff, aber einen abſtracten Begriff der Menſchheit; dieſen Menſchen finden wir eben in der Welt, das heißt nur objectiv in Gott, aber nicht ſubjectiv in Gott, womit ſeine Abſtraction eben ſowohl ausgeſprochen, als, aber nur für uns, aufgehoben iſt.

Wenn wir ſagen: *der Menſch iſt gut*, ſo meinen wir gewöhnlich nicht, was wir ſagen. Meinen wir, was wir ſagen, ſo verſtehen wir darunter entweder nur die objective Immanenz, die wir eben erwähnt haben, oder wir meinen unbewußt den wirklichen Menſchen, indem wir den wirklichen Menſchen mit dieſem und jenem, und am erſten mit uns ſelbſt verwechſeln. Wenn wir ſagen: *der Menſch iſt böſe*, ſo verſtehen wir darunter dieſen und jenen Menſchen, und alle Menſchen, wie ſie, abgeſehen von ihrer Wirklichkeit, ſind, und dazu ſind wir durch uns ſelbſt vielfach veranlaßt, nur daß wir darüber den wirklichen Menſchen, den Menſchen, wie er erſchaffen iſt, nicht vergeſſen dürfen.

Hiermit finden wir nun in dem Menſchen denſelben Widerſpruch, der uns *in der Welt* überall begegnet, den Widerſpruch, daß er das Böſe, Abſtracte, als ein ihm, ſeinem jetzigen *Zuſtande*, eigenthümliches und angeborenes, und dennoch eben dieſes Böſe, mithin ſeinen jetzigen Zuſtand ſelbſt, als ein ihm, nämlich ſeiner Wirklichkeit, ſeinem urſprünglichen Weſen fremdes, andrerſeits aber eben ſowohl das Gute, Concrete, Göttliche, als ein ihm, dem gefallenen Menſchen, fremd gewordenes, und dennoch als ein ihm, nämlich ſeinem Urſprunge, eigenthümliches, anerſchaffenes anſehen kann und muß.

In ſofern iſt der Menſch in ſeinem jetzigen, d. i. abſtracten oder gefallenen Zuſtande, in Folge jenes Widerſpruchs, Nichts, denn das Böſe wie das Gute ſchreibt er einem fremden Weſen zu, welches nach verſchiedenen Beziehungen das Andere ſeiner iſt, das Gute ſeinem Urſprunge, welcher er nicht ſelber iſt, das Böſe ſeiner Trennung von ſeinem urſprünglichen Verhältniſſe, welche alſo ebenfalls ſein eigentliches Weſen nicht iſt.

Hieraus erklären ſich viele Erſcheinungen im eigenen Herzen, wie in der Welt, und alle entgegengeſetzten Meinungen. Aber wir können uns hier nicht darauf einlaſſen.

Kurz, wie wir den Menſchen finden, finden wir ihn in der Abſtraction von der abſoluten Wahrheit befangen, nämlich als dieſer Wahrheit, und hiermit ſeiner Wirklichkeit entfremdet.

Iſt nun dieſe Abſtraction von der Wirklichkeit der Abfall von Gott, womit die Geſchichte des Menſchengeſchlechts beginnt und fortgeht?

Oder iſt ſie keine willkührliche Verſchuldung, ſondern Nothwendigkeit in der Weltordnung, die ſich etwa als Element der Entwicklung, als Anfang a priori erweiſen läßt, und hiermit als die Baſis aller Erſcheinung, aller Realität, alles Guten angeſehen werden müßte?

In dieſen zwey Fragen faſſen wir diejenigen Zweifel zuſammen, welche ſich zunächſt, und zwar als Anſchuldigungen aufdringen, und die ſich heut zu Tage nur zu oft wiederholen. Um ſie zu beantworten, müſſen wir auf ſie eingehen, weil ſie, als abſtract, ſich uns nicht nähern wollen.

Die erſte Frage verſtehe ich und darum kann ich ſie bejahen. Jene Abſtraction iſt der Begriff des der Vorſtellung gegebenen Abfalls, und nichts anders, als dieſer ſelbſt, nur aus der Vorſtellung zum Begriffe, zur Einſicht in das Weſen erhoben. Die Abſtraction iſt die abſolute Discretion des harten Herzens, welches für ſich iſt, und die Continuität mit dem Allgemeinen verwirft, aber indem es ſich in ſeiner ſtarren Vereinzelung zum Weſen macht, als die Ungleichheit ſeines Inſichſeyns mit dem Allgemeinen, als das Böſe, mithin als das Richtige ſich erweiſet.

Schwieriger iſt aber die andere Frage, denn ſie beruht auf einer ſolchen Verwirrung verſchiedenartiger Vorſtellungen, daß die Anklage gar nicht auf das Angeklagte zu paſſen ſcheint. Sie ſcheint ſich auch nur hinter anderen Worten verſteckt zu haben, denn wäre ſie offener hervorgetreten, ſo würde ſich eben wieder die geläufige Beſchuldigung des Pantheismus erneuern. Aber um ſie zu beantworten, müſſen wir zunächſt auf *ihre* Vorſtellung von Nothwendigkeit achten.

Nothwendig iſt das Böſe als Geſchehenes. Geſchehenes kann nicht ungeſchehen gemacht werden. Jede That iſt aus ihrer Beſtimmungsloſigkeit herausgetreten. Das erſte ſtand uns frey, beym zweyten ſind wir Knechte. Das Böſe iſt nothwendig, weil es als geſchehen nicht anders ſeyn kann. Wo die Philoſophie eintritt, iſt die Sünde ſchon da, und nun iſt ſie freylich nothwendig, die Sünde, mit allen ihren Folgen, und namentlich der Kampf des Menſchen, den die Philoſophie von Stufe zu Stufe verfolgt, und als einen Entwicklungsweg dialektiſch darſtellt. Sie iſt nothwendig, weil ſie als geſchehen nicht anders ſeyn kann.

Aber es hätte doch anders ſeyn können? Da ſtehen wir auf einmal an den Gränzen unſers Witzes, wo uns der Verſtand überſchnappt, nämlich an den Gränzen des Seyns, oder vielmehr ſchon im Nichtſeyn, wo ſich nichts mehr denken läßt. Aber meinſt du deine Freyheit damit allein retten zu können, daß es anders hätte ſeyn können,

ſo

ſo geben wir dir zu, daß es ſo gewiß hätte anders ſeyn können, als es an ſich wirklich anders iſt.

Aber es ſollte auch anders ſeyn, und dieſe Philoſophie ſtatuirt kein Sollen? Es ſollte freylich kein Sollen ſeyn, du ſollteſt nicht ſollen, ſondern ſeyn. Im Begriffe iſt allerdings kein Sollen, ſondern Anundfürſichſeyn; hiermit iſt es aber ſchon ausgeſprochen, daß das Böſe, das Fürſichſeyn nicht ſeyn ſoll. Wirklich ſollte es ſo gewiß anders ſeyn, — ſo daß von keinem Sollen, von keinem Geſetze die Rede ſeyn könnte, — als es anders werden ſoll durch Aufhebung der Abſtraction, wie wir bald ſehen werden.

Und wie kann in dieſer Philoſophie das Böſe als die Bedingung der Realität, als die Baſis des Lebens und Werdens angeſehen ſeyn, da grade nach ihr dem Böſen blos in ſofern Daſeyn zukommt, als es an ſich nicht böſe iſt, und objectiv im Seyn, im Guten, in Gott iſt? Wenn grade nach ihr das Böſe für ſich das Nichtige, Unwirkliche, Abſtracte iſt, wie könnte es doch auch wieder die Wirklichkeit und Realität begründen und bedingen? Nur die erſte, roheſte Verſtandesanſicht kann Seyn und Werden vom Böſen und Unvollkommnen bedingen.

Als ich noch ein Knabe war, mußte ich zu Dutzend malen mit anhören, daß uns Gott in dieſe unvollkommene Welt, als in eine Schule der Prüfung, geſetzt habe, damit wir ſelbſt etwas werden, und uns im Kampfe mit der Sinnlichkeit aus dem Unvollkommnen mehr und mehr zum Vollkommnen erheben lernen ſollten. Damals verſtand ich freylich nicht, was damit geſagt war, nämlich daß hiernach Gott alles ſchlecht gemacht habe, damit wir ſelbſt es beſſer machen ſollten, d. h. damit wir nur uns ſelbſt fühlen und verſuchen lernten, mithin Sünder würden. Aber auffallend war mir doch die wunderliche Einrichtung, und immer wieder die Frage bey der Hand, warum ſich doch Gott nicht gleich von Haus aus ſeine Welt nach ſeinem Wohlgefallen eingerichtet, und hiermit ſich des Verdruſſes und uns einer Mühe überhoben hätte, die es ihm nicht gekoſtet haben würde. In obiger Anklage wird eigentlich der ſpeculativen Philoſophie nichts anderes zur Laſt gelegt, als jene ſeichte Lehre der Verſtandesaufklärung, die gegenwärtig im Verſcheiden liegt, aber freylich deſto mächtiger und krampfhafter gegen ihren Tod ankämpft.

Doch wir gehen weiter, um auf die übrigen in einander geſchlungenen Beſchuldigungen zu antworten.

Es iſt ſchlechthin aus der Luft gegriffen, wenn der ſpeculativen Philoſophie Luftſchlöſſer aprioriſcher Conſtruction zur Laſt gelegt werden.

Auch das Böſe findet dieſe Philoſophie nicht a priori, ſie erfindet es nicht, ſondern findet es in der Erfahrung, und durch die Erfahrung, aber ſie findet es auch in ſich, mithin a priori, wie außer ſich, mithin a poſteriori, wie ſie überhaupt von dem Gegebenen ausgehet, a poſteriori, und dieſes zum Begriffe erhebt, und hiermit a priori verfährt. Und wo iſt wohl überdieß das Vorurtheil über den trüben Unterſchied zwiſchen aprioriſcher und apoſterioriſcher, ſynthetiſcher und analytiſcher Erkenntniß gründlicher nachgewieſen, als in dieſer Philoſophie?

Encyclop. der phil. Wiſſ. 2te Aufl. S. 18.
Schellings Transc. Phil. S. 315.

Aber zuletzt bleibt doch noch der Vorwurf des Pantheismus ſtehen, wonach in dieſer Philoſophie am Ende oder im Grunde doch Alles Eins iſt, Böſes und Gutes. Wir kommen ſpäter darauf wieder zurück; hier faſſen wir uns kurz, aus Ungeduld über den wiederholten Vorwurf, indem wir ihn geradezu einräumen. Am Ende ſoll hoffentlich alles Eins, Gutes und Böſes, ausgeglichen werden. Und im Grunde iſt auch Gutes und Böſes Eins, nämlich in ſofern das Böſe einen Grund hat. Nun hat es aber für ſich keinen Grund, und in dieſem Fürſichſeyn beſtehet ſein Weſen, und in ſofern iſt es auch nicht Eins mit dem Guten. Wohl aber hat das Weſen, an dem es ſich zeigt, und ohne das es nicht iſt, ſeinen Grund in Gott, und auch objectiv, d. h. ihm unbewußt, uns bewußt, ſeinen Grund in Gott erhalten. Dieſes böſe Weſen iſt daher im Grunde Eins mit dem guten Weſen, aber nicht das Böſe an dem Weſen, das vielmehr in ſich ſelbſt ſeinen Grund und Mittelpunkt ſucht, und nicht findet. —

Aber noch ſind wir mit dieſen Zweifeln nicht zu Ende, denn nun kehret derſelbe Angriff, als wäre ihm nichts geſchehen, von einer andern Seite, und in anderer Geſtalt zurück, aber mit erneuerter Kraft. Es iſt die Natur des Zweifels, daß er ſich ſtets in neue Formen kleidet, daher ſich die Vernunft im Kampf mit ihm ſtets wiederholen muß, weil ſie ihrerſeits immer dieſelbe iſt. Dieſe neue Form des Zweifels behauptet nun, daß überhaupt alle Philoſophie, alle Verſtandesweisheit, tief und conſequent, wie ſie ſey, entweder Gottes abſolute Realität und Einheit, oder die Freyheit der Einzelweſen nothwendig gefährden müſſe. Wenn Gott abſolut iſt, — wozu uns der Verſtand einerſeits nöthigt — ſo iſt nach einer unabweislichen Nöthigung des conſequenten Verſtandes alle Creatur, von Ihm bedingt, folglich nicht frey; und Freyheit iſt nur Täuſchung, jede ſcheinbar freye Handlung iſt in der eiſernen Nothwendigkeit des Abſoluten begründet. Iſt aber die Creatur frey, — und dazu nöthigt uns der Verſtand andrerſeits — ſo iſt Gott nicht abſolut, nicht Alles in Einem: die freyen Weſen ſind als eben ſo viel ſelbſtſtändige Götter neben Ihm.

Dieſer Angriff ſcheint ſchwach zu ſeyn. Denn der disjunctiven Prolepſis „Entweder Oder" tritt nach alter Verfahrungsweiſe der Logik das Dilemma in „Weder Noch" entgegen; weder iſt durch Gottes Abſolutheit des Menſchen Freyheit, noch durch die Freyheit des Einzelnen die abſolute Realität Gottes gefährdet.

Um hierüber zur Einſicht zu kommen, brauchen wir nur zu fragen, was denn unter dem Abſoluten einerſeits, und unter der Freyheit andrerſeits zu verſtehen ſey, denn hiermit ſcheint der ganze Angriff niedergeſchlagen werden zu können, wir mögen von dem Abſoluten oder von der Freyheit ausgehen. Wenigſtens ergiebt ſich ſogleich aus der Disjunction beyder Urtheile ſelbſt, daß dem realen und ſpeculativen Begriffe von abſoluter Nothwendigkeit und Freyheit, und deren Identität, ein abſtracter, unlebendiger, ſinnlicher, maſchinenartiger Begriff, welcher die verbundenen Glieder trennt, und ſich entgegenſetzt, ſich untergeſchoben hat, ohne daß wir's merken; eine Verwandlung, die uns jedesmal begegnen muß, wenn die ſpeculative Wahrheit in der ſinnlichen Verſtandesweiſe aufgefaßt und von der Sünde, die uns anklebt, und alle Begriffe verkehrt, verunreinigt wird.

Freyheit iſt nach ihrem wahren Begriffe und Weſen der abſolute Wille; als abſoluter Wille iſt ſie in ſich ſelbſt beſtimmt. Frey iſt Gott, indem Er nicht gehindert iſt, Sein eignes Weſen zu ſeyn. Hiermit ſcheidet ſich die Freyheit von der Willkühr, die nicht beſtimmt iſt, ſondern dieſes und jenes ſeyn will, und durch dieſe Unbeſtimmtheit das Weſen, an dem ſie ſich zeigt, ſeine Beſtimmung zu ſeyn verhindert. Willkühr iſt das Gegentheil der Freyheit, die Knechtſchaft der Sünde. In Gott iſt keine Willkühr. Gott iſt frey, weil Er die Macht iſt, Er Selbſt zu ſeyn. Der Menſch war, iſt oder wird frey, in ſofern er in Gott, d. h. in der Freyheit zu ſeyn, und ſeine urſprüngliche Beſtimmung zu ſeyn nicht gehindert war, iſt oder wird. In dieſem Sinne iſt es wahr, wenn geſagt worden iſt: „Ich merke wohl, du möchteſt gern frey, „d. h. willkührlich ſeyn; ich für mein Theil verlange nicht, „frey zu ſeyn.“

Allein grade durch dieſe Widerlegung erhält obiger Angriff neue Stärke, weil ſich nun erſt ſeine eigentliche Meinung entwickelt. Denn zugegeben, daß das abſolute Seyn, als Leben gedacht, die Freyheit ſo wenig ausſchließt, daß ſie vielmehr dieſe ſelbſt iſt, zugegeben, daß das Seyn im Abſoluten die Freyheit des Einzelnen nicht ſtört, ſondern allein begründet, ſo iſt doch ſo viel deſto gewiſſer, und in der Widerlegung ſelbſt nachgewieſen, daß der Begriff des Abſoluten und abſoluter Freyheit alle Willkühr und mit der Willkühr alles Böſe, als unmöglich, ausſchließt. Wenn Gott abſolut iſt, ſo iſt alles in dieſer abſoluten Nothwendigkeit und Freyheit, alles in Gott bedingt, mithin gut, oder es iſt vielmehr von Gut und Böſe nicht mehr die Rede; Willkühr und Sünde iſt nut Täuſchung. Iſt aber zwiſchen Gut und Böſe ein Unterſchied, ſo iſt Gott nicht das abſolute, alles bedingende, alles in Sich faſſende und in ſich erhaltende Weſen. Aus dieſem Dilemma kann keine Philoſophie, keine Vernunftweisheit ſich erretten; ſie läugnet entweder Gott, oder die Sünde, als die Frucht der Willkühr. So lautet näher beſtimmt der obige Vorwurf.

Wenn die Vernunft angeklagt wird, das Böſe nicht begreifen zu können, und nach ihrer Conſequenz läugnen zu müſſen, ſo ſcheint die Anklage um ſo treffender zu ſeyn, als das Böſe das Unvernünftige iſt, mithin außerhalb der Vernunft, folglich auch außerhalb der Wirklichkeit fällt, die als Schöpfung der Vernunſt nicht unvernünftig ſeyn kann. Die Vernunft muß alſo das Böſe läugnen, wenn ſie auch in dem einzelnen Subjecte der Realität dieſes Böſen ſelbſt verfällt. Ja, Gott iſt die ewige Negation des Böſen ſelbſt, und ſonach mit der Vernunft identiſch. Nach der Vernunft iſt allerdings Sünde und Willkühr im Abſoluten nur eine leere Täuſchung, — wir müſſen die Anklage buchſtäblich einräumen — und zwar aus dem einfachen Grunde, weil alle Sünde auf Abfall, auf Verirrung und Täuſchung, mithin auf nichts beruht. Wer hat denn je geläugnet, daß Sünde eitel Täuſchung iſt? Indem wir ſo nach Anleitung des Vorwurfes das conſequente Ergebniß der Vernunft weiter ausführen, fällt es unvermerkt mit der Offenbarung zuſammen, aus der ſie es entnommen zu haben ſcheint. Hiermit iſt aber auch der Vorwurf vernichtet, weil wir ihm zugeben, daß nach der Vernunft in ihrer Conſequenz, aber auch eben ſo nach dem Glauben, alle Willkühr und Sünde auf Täuſchung beruht, welches ſich auch daran beſtätigt, daß dieſe Willkühr frey und ſelbſtſtändig zu ſeyn ſich einbildet, und doch in der ſchmachvollſten Knechtſchaft beſteht. Der im abſoluten

Weſen urſprünglich freye Menſch iſt durch den Abfall vom Abſoluten Knecht geworden, ein Knecht Gottes, dem er dennoch dienen muß, und ein Knecht ſeines Selbſt, dem er preisgegeben iſt.

Eins aber iſt hinzuzuſetzen, dieſes, daß mit der objectiven Wirklichkeit der Sünde und Willkühr, welche ſich als leere Täuſchung verflüchtigt, das ſubjective Seyn und Weſen des Böſen nicht geläugnet wird. Vielmehr beſteht das Böſe eben in dieſem Fürſichſeyn, hiermit in dem durchgehenden Widerſpruche mit der objectiven Wirklichkeit, das heißt in der Verzweiflung.

Wäre das Böſe abſtracte Abweſenheit des Guten, Privation, abſtracte Negation, ſo käme ihm in gar keiner Beziehung Wirklichkeit zu, denn wirklich iſt nur das Gute, Gott; was könnte noch außerdem ſeyn? — Und doch iſt auch das Böſe. Wollten wir nun dem Böſen neben der Abweſenheit des Guten die Anweſenheit eines Andern zuſchreiben, — weil uns das Gefühl lehrt, daß das Böſe, das Negative, poſitive Wirklichkeit behauptet und erweiſet, ſo kommen wir in den ungedenkbaren Conflict einer in zwey Wirklichkeiten zerſpaltenen Wirklichkeit, welcher dadurch nicht weniger manichäiſch iſt, daß er den urſprünglichen Dualismus läugnet. So kommen wir auch hier nicht zum Ziele, denn erſt wenn die Wahrheit jenes Gefühls nicht blos gefühlt, ſondern erkannt wird, erwächſt uns die Wahrheit des Begriffs vom Böſen, das heißt die Vereinbarkeit deſſelben mit der Wirklichkeit. Das Böſe iſt nicht abweſendes Gutes, ſondern objectiv anweſendes, aber verkehrtes, entgegengeſetztes, entſtelltes Gutes. Dem Böſen kommt mithin auch eine Wirklichkeit zu, aber eine auf den Kopf geſtellte Wirklichkeit. Weil ihm mithin an und für ſich Wirklichkeit nicht zukommt, denn Wirklichkeit iſt Anundfürſichſeyn, ſo kommt ihm nur halbe Wirklichkeit zu, nämlich eine Wirklichkeit an ſich, blos an ſich, d. h. ein Seyn und Wirken, das es nicht weiß und will, mithin ſubjective Unwirklichkeit, und zweytens eine Wirklichkeit für ſich, blos für ſich, d. h. Fürſichſeyn, mithin objective Unwirklichkeit.

Was das Böſe an ſich iſt, das gehet ihm ſelbſt, als dem Fürſichſeyn, nichts an, und hiermit iſt es auf ſein ſubjectives Seyn und Weſen beſchränkt.

Dieſe ſubjective, mithin halbe Wirklichkeit des Böſen iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als wenn ſie in der Geſinnung eines einzelnen von Gott abgeriſſenen Subjects ohne Aeußerung verſchloſſen bleibe. Vielmehr erweiſet und äußert ſie ſich eben dadurch als ſubjective Wirklichkeit, daß ſie alle durch das Blut zu Einer Familie, zu Einem Ganzen mit einander verbundenen Subjecte mit ſich fortreißt, und anſteckt, ja die ganze mit ihr verbundene Natur mit ſich in ihren Fall nachzieht. Als dieſe Wirklichkeit iſt ſie die böſe Welt, die gefallene Schöpfung, mithin in ihrer Subjectivität gegenſtändlich, äußerlich, ſo doch, daß dadurch an ſich die Weltordnung Gottes nicht geſtört wird, mithin an ſich keine Wirkung des Böſen möglich iſt. Ja, es iſt hinzuzuſetzen, daß die Schöpfung Gottes mit dem Menſchen nicht allein ſo weit, als ſie mit ihm verbunden war, gefallen, ſondern auch in der Art gefallen iſt, daß jene Verbindung ſelbſt nicht mehr die urſprüngliche iſt, ſondern nur noch wie in Splittern zuſammenhängt. Wirklich iſt es aber unſere Schuld, daß in der weiten Welt alle Creatur ſeufzet und nach Erlöſung ſchmachtet aus ihrer Verzauberung. So ſpricht es in tauſendfachen Anklagen zum Herrn der Schöpfung aus jedem ſtummen Steine, aus jeder Blume, und aus der ganzen wunderlichen Thierwelt!

Doch für unſern Zweck iſt nur ſo viel feſtzuhalten, daß dem Böſen zwar gewiſſermaßen und beziehungsweiſe Wirklichkeit, aber, als dem Unvernünftigen, nicht die volle, wirkliche Wirklichkeit zukommt. Wirkliche, volle Wirklichkeit, als das Anundfürſichſeyn, im ſpeculativen Sinne, kann nur dem Guten, als dem Vernunf-

tigen zukommen, womit die Schrift, als die Theodicee Gottes, buchſtäblich übereinſtimmt *).

Encycl. der phil. Wiſſ. S. 8. 2te Ausgabe.

---

*) In der ſchon einmal unter dem Texte erwähnten Schrift: Ueber Göthe's Fauſt S. 110. wird dem Böſen die Meiſterſchaft abgeſprochen, weil es ſchon in der Natur des Unvollkommenen liegt, nicht vollkommen, mithin nicht wirklich zu ſeyn. Wenn uns das Böſe nicht ſchwarz genug iſt, ſo verkennen wir ſein Inneres, welches ſchwarz genug iſt, — der Teufel verſteckt ſich oft in einen Engel des Lichts, und es liegt in ſeiner Natur, unwahr zu ſeyn, denn wenn er ſich zeigte, wie er iſt, würde er keinen verführen. Aber wir ſchließen überhaupt fehl, wenn wir von ſeinem Aeußern auf ſein Inneres ſchließen, denn wenn ſich auch jenes in ſeinen Folgen nicht verhehlen kann, ſo iſt es doch immer weniger, als das Innere, weil es das Böſe nie dahin bringt, wohin es will. Der Verfaſſer jener Schrift hat dieß auf eine unbefriedigende Weiſe ausgedruckt, daher ihm in den ſchon früher erwähnten „Bemerkungen über einige antireligiöſe Philoſopheme unſerer Zeit“ gewünſcht wird, „daß er noch lange in dieſer unſchuldigen „Unwiſſenheit über die Tiefen der Bosheit „verharren möge, bey welcher er freylich auch „keiner tiefer gehenden Theorie des Böſen bedürfe.“ S. 29. verb. mit S. 23. Dieſer Wunſch, welcher an den apocalyptiſchen Beſcheid der Gemeinde zu Thyatira (2, 24.) erinnert, iſt nicht in Erfüllung gegangen. Wir benutzen aber die dankenswerthe Zurechtweiſung, welche darin liegt, um unſer Bekenntniß deutlicher auszuſprechen, womit wir zugleich dem warmen, eifernden Gegner unſere Achtung zu beweiſen wünſchen.

Die Unwiſſenheit über die Tiefen der Bosheit können wir nur in ſofern unſchuldig nennen, als ihr die Schuld, weil ſie ſolche nicht weiß, noch nicht erkannt hat, fremd iſt. Hierin und darin, daß die Sünde nicht ſogleich zur bewußten That wird, beſtehet alle angeborne Menſchenunſchuld. In dieſem Sinne erſcheint uns alle Bewußtloſigkeit naiv und unſchuldig. Tiefer angeſehen iſt jedoch dieſe unſchuldige Unwiſſenheit die unmittelbare, durch ſich ſelbſt vermittelte Folge der Verſchuldung, die faule Frucht eines verkehrten Herzens und böſen Willens, welcher die Seele verfinſtert, das eigne tiefe Verderben verdeckt. Sündenſchlaf iſt Folge der Sünde. Das iſt das Erſte.

Nach dieſen Erklärungen und Verſtändigungen können wenigſtens für jetzt die Zweifel und Mißverſtändniſſe, welche uns gleich beym Eintritte in die Speculation den Weg verſperrt hatten, als beſeitigt angeſehen werden. Wir gehen nun auf dieſem unſern Wege weiter, und, — wie wir hier den Menſchen in der Welt finden, — iſt er

---

Die Tiefen dieſes Verderbens werden indeſſen nicht verkannt oder verläugnet und verwiſcht, wenn die Meiſterſchaft im Böſen geläugnet wird. Das iſt das Zweyte. An ſich und implicite iſt alle Sünde dieſelbe, — ſelbſtiſche Erhebung und Losreißung vom Centrum, bloßes Fürſichſeyn, womit die Individuation, welche im Centrum bleibt, nicht zu verwechſeln iſt; — alle Sünde hat Einen Grund, Abgrund. In ihrer Entwickelung und Manifeſtation hat ſie indeſſen eine Reihe von Stufen: ſie hat ihre Lehrlinge und Geſellen, aber keinen Meiſter; es kommt Niemand damit zu Ende. Auch der Teufel iſt eben ſo wohl limitirt, indem er ſich jeden Augenblick an ſeine Schranken ſtößt, als illimitirt, indem er die Schranken überſpringt, ohne von ſich ſelbſt loszukommen. Und ſo bringt er es weder in jener Endlichkeit, noch in dieſer Unendlichkeit und Gränzenloſigkeit zur Meiſterſchaft, welche daran zu erkennen iſt, daß ſie Genüge und Frieden giebt, und nach ihrem Weſen darin beſteht, daß ſie die Schranken eben ſowohl anerkennt, als beyde Momente, das endliche und unendliche, für ſich als unwirkliche weiß. Die Sünde iſt dagegen der gränzenloſe Zorn gegen die Gränze, nie zur Ruhe kommende Empörung des Knechts gegen den Herrn, tantaliſcher Geifer und Grimm der Verzweiflung über die eigne Unwirklichkeit, welche nie zum Ziele kommt. Einem ſolchen halben Seyn darf man wohl die Meiſterſchaft abſprechen. Je mehr wir die Tiefen der Bosheit kennen lernen, und den einigen Grund aller Sünde feſthalten, je mehr wir einſehen, daß alle Sünde Sünde iſt, um ſo genauer werden wir mit Fauſt und Mephiſtopheles bekannt werden. Wenn ſie uns nicht böſe genug zu ſeyn ſcheinen, ſo laſſen wir uns einmal von dem Scheine des Guten, welchen das Böſe als verkehrtes Gute behält, und zweytens von den Schranken täuſchen, welche alles Böſe in ſeiner Manifeſtation an ſich hat, weil es nicht kann, was es will, und als das Unausſprechliche nicht wirklich ſich ausſprechen kann. Darum iſt und bleibt die Sünde Knechtſchaft; Herr und Meiſter wird keiner in der Sünde, ſo wie keiner in der Sünde zur Freyheit gelangt.

allerdings böſe, weil abſtract, abgefallen von Gott. Das war das Erſte.

Aus dieſer Abſtraction kann ich mich nicht durch die Abſtraction, ich kann mich nicht durch mich von mir erlöſen; das Nichtige kann nicht durch das Nichtige vom Nichtigen befreyet werden. Wer wird mich nun erlöſen von dem Leibe dieſes Todes? Keine Creatur, das iſt gewiß, weil keine Creatur durch ſich ſelbſt iſt; Nichts kann mich erlöſen, es wäre denn das göttliche Weſen ſelbſt und unmittelbar, das Weſen, von dem ich eben getrennt bin, und welches allein den durch mich verſchuldeten Zwieſpalt wieder aufheben könnte, in ſofern es nicht auch ſeinerſeits von mir ſich geſchieden hat, welches dem Abſoluten widerſprechen würde, oder zu widerſprechen ſcheint.

Auf jeden Fall iſt ſo viel gewiß, daß das Selbſt, dieſes Selbſt, welches den Abfall verurſacht hat, durch den Abfall erſt entſtanden iſt, und in dieſem Abfalle ſelbſt ſein ganzes Weſen, dieſe Selbſtigkeit, hat, nicht das Gegentheil bewirken kann, vielmehr nothwendig ſelbſt erſt aufgehoben werden muß, um erlöſet zu werden.

Dieſe *Erlöſung* von dem Böſen iſt aber nicht blos nach ihrem negativen Momente, als Aufhebung des Böſen oder der Trennung von Gott, ſondern auch nach ihrem in der Negation ſchon enthaltenen poſitiven Momente als *Verſöhnung* des böſen Weſens mit Gott, als mit dem Guten, zu faſſen. Wenn das Selbſt blos aufgehoben, von ſich ſelbſt befreyt würde, ſo wäre es nicht mehr; wenn ihm die Erlöſung zu Gute kommen ſoll, muß es ſelbſt bleiben, und mit dem Guten ſich verſöhnt wiſſen. Als Verſöhnung iſt aber die Erlöſung die Aufhebung des Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe. Die Verſöhnung iſt nicht ohne *Vergebung*. Böſes verzeihen enthält aber das Doppelte, nämlich, daß darin das Böſe als Böſes anerkannt wird, *indem es der Verzeihung bedürfen ſoll*, aber auch eben ſo wohl, daß das Böſe als an ſich gut anerkannt wird, und mit dem Guten ausgeglichen wird, *indem es wirklich*

Verzeihung erhält. In ſofern iſt „das Wort der „Verſöhnung als der daſeyende Geiſt" bezeichnet worden, d. h. als der an und für ſich ſeyende Geiſt, „der in ſeinem Gegentheile das Wiſſen ſeiner ſelbſt als „allgemeinen Weſens anſchaut," mithin in dem böſen Weſen ſich ſelbſt weiß.

Phänomenol. S. 621.

Hier iſt es nun, wo wir noch einmal erſchrecken, und mehr, als jemals; denn lieber thun wir auf alles Wiſſen und Begreifen Verzicht, als daß wir unſer Gefühl und den Glauben an den ewigen Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, ja nur den Unterſchied zwiſchen Gott und ſeiner Creatur aufgeben ſollten. Lieber wollen wir die Verſöhnung annehmen, ohne ſie zu begreifen, als auf ſolche Weiſe begreifen, daß Gott Selbſt mit dem Böſen Sich in Gemeinſchaft ſetzen, ja dieſes in Sich Selbſt erkennen müßte.

Nun bleibt uns alſo nichts übrig, als entweder dieſe Philoſophie nach ihrer an den Tag gekommenen Außenſeite zu richten und zu verdammen, oder — ſie auf ſich beruhen zu laſſen und zu ignoriren, — welches beydes ſchon abgelehnt worden iſt, — oder — wozu die Liebe treibt, — tiefer einzugehen.

Hier finden wir aber wirklich, daß uns der Verſtand bis auf das Aeußerſte treibt. Denn wenn das Böſe wirklich in der Abſtraction beruht, ſo iſt auch das Gute böſe, in ſofern es ſich als ein Anderes weiß, als das Böſe, und von dieſem abſtrahirt. Wenn das Böſe darin beſteht, daß es ſich gegen die Continuität des Allgemeinen verſchließt, ſo ſind Gut und Böſe, als die Pole des Gegenſatzes, als discrete Pole, von welcher jeder den andern ausſchließt und für ſich bleibt, gleich böſe. Denn der Gute, weil Allgemeine, iſt dennoch böſe, weil abſtract allgemein, in ſofern er ſich allein als gut, mithin nicht als allgemein, und den entgegengeſetzten, ſogenannten böſen Pol, nur als böſe weiß, da dieſer doch an ſich dem Guten gleich iſt, und nur für ſich, durch die Beſchränkung auf ſich und durch die Abſtraction von der Gemeinſchaft böſe wird. Aber ſie ſind auch wieder beyde gleich gut, in ſofern jeder aus ſeiner Einzelnheit herausſchreitet, dieſe zum Opfer bringt, und im Entgegengeſetzten ſich ſelbſt weiß. Das Gute iſt gut, wenn es das Böſe als gut anerkennt, d. h. den feſten Unterſchied fahren läßt, und das Böſe als ein Moment im Ganzen weiß, und ſomit als ſich ſelbſt erkennet. Das Böſe iſt flugs gut, wenn es ſich nach ſeiner ſtarren, ſelbſtgemachten Diſcretion als böſe erkennt, und hiermit ſich ſeiner, als des Einzelnen, begiebt, aber in der Aufhebung ſeiner, als des Einzelnen, begiebt, aber in der Aufhebung ſeiner, als dieſes Einzelnen, ſich als allgemeines Weſen wieder findet. Ohne dieſe Aufhebung jenes die Continuität hemmenden Unterſchieds iſt aber nicht nur die Subjectivität der „ſchönen Seele," welche ſich als „die moraliſche Genialität über das beſtimmte Geſetz und jeden „Inhalt der Pflicht erhebt, und die innere Stimme ihres „unmittelbaren Wiſſens als göttliche Stimme weiß," als „das bis zur letzten Abſtraction zugeſpitzte, in geiſtiger „Schwindſucht ſich verzehrende Selbſt" böſe zu nennen; ſondern es hat auch die dieſer Einzelnheit entgegengeſetzte allgemeine Seite, welche jene Subjectivität böſe nennt, und in dem objectiven, unwandelbaren Geſetze der allgemeinen Pflicht der ſubjectiven Genialität ſich widerſetzt, denſelben angegebenen Charakter des Böſen, indem ſie nicht mehr Recht hat, auf das Geſetz, als das beſondere Bewußtſeyn, auf das ſeinige ſich zu beziehen.

Beyde Momente ſind uns ſchon vorhin in Allwill und Woldemar und deren Geſellſchaft unter die Augen getreten; ſie kommen jetzt als die ſubjective Geſinnung der ſchönen Seele, und als das abſtracte Geſetz der allgemeinen Pflicht näher zum Bewußtſeyn; aber ſie ſcheinen auch hiermit in den Abgrund des indifferenten Abſoluten zu verſinken. Denn wirklich werden ſie beyde nur dadurch verſöhnt und gut, daß ſie, für ſich böſe, dieſer ihrer ſtarren Abſtraction entſagen, und als aufgehobene

Dieſe „in der That als Allgemeines ſich darſtellen," und ſomit im Andern ſich ſelbſt erkennen.

Phänomenol. S. 581—624.
Philoſ. des Rechts S. 149—153.

Aber wenn wir näher treten, ſo iſt das Reſultat dieſer für ſich ſelbſt auf Nichts hinauslaufenden Dialektik in der That nichts ſchlimmeres, als daß Gut und Böſe keinen bleibenden, feſten Gegenſatz bilden, und daß, in ſofern ſie als Gegenſatz ſich erweiſen, das Gute, als bloßer Gegenpol des Böſen, ſelbſt böſe iſt, woraus denn von ſelbſt folgt, daß das wirkliche, concrete Gute, als die Verſöhnung, über dem Gegenſatze ſtehet, oder — weil dieſer Ausdruck für den Verſtand wieder eine Abſtraction enthält, in der Aufhebung des Gegenſatzes beſtehet, hiermit aber als wirkliches, als allgemeines ſich manifeſtirt.

Aber auch gegen dieſes Reſultat erhebt ſich eine nahmhafte Stimme, denn es ſcheint nach demſelben die Individualität als ſolche Böſe zu ſeyn, und nur aus der Aufhebung der Einzelnheit das Gute, als indifferentes, hervorzugehen, hiermit aber auch alle Beſtimmtheit in die leere Allgemeinheit ſich zu verflüchtigen, und in dieſe retten zu müſſen, um vom Böſen erlöſet zu werden. Hiernach wäre alſo nichts Einzelnes, als dieſes Einzelne, gut, ſondern es wird erſt gut, als aufgehobenes Dieſes! Iſt dieß etwas anderes, als was der Pantheismus von jeher, mehr oder weniger verſteckt, gelehrt hat?

Dagegen antworten wir nun, daß nicht das Einzelne an ſich böſe iſt, ſondern es erſt dadurch wird, daß es ſich als Einzelnes abſondert, von der Continuität des Allgemeinen losreißt und als das Weſen für ſich gelten will, wogegen das Einzelne, welches ſich als Moment im Ganzen weiß, und in der Aufhebung ſeiner mit dem Andern ſeiner eins weiß, gut iſt, weil es in der Continuität mit dem Andern bleibt.

Das Einzelne wäre alſo doch blos dadurch gut, daß es ſich in der Gemeinſchaft mit dem Böſen, und als davon nicht verſchieden weiß? Dadurch, daß es ſich der Welt gleich ſtellt? Schon wieder ein neuer Einwurf des ſinnlichen Verſtandes!

Darauf müſſen wir antworten und bekennen: Ja! Das Böſe iſt nicht minder ein Moment, als das ihm entgegengeſetzte Gute; es iſt nicht an ſich böſe, ſondern wird es nur durch den Eigenwillen der Abſonderung. Wer alſo das Böſe als ein Anderes ſeiner betrachtet, verfällt ſelbſt in dieſe Abſonderung, indem er ſeine Gemeinſchaft damit, als mit einem Momente der flüſſigen Allgemeinheit, verläugnet. Haltet euch herunter zu den Niedrigen, und Jedermann achte ſich geringer, als ſeinen Nächſten. Jeſus ſelbſt aß mit den Zöllnern und Sündern.

Wir haben geſagt, daß an ſich das Einzelne nicht böſe ſey, wie anderwärts geſagt worden iſt, daß nicht das Endliche böſe ſey, ſondern das zum Selbſtſeyn aufgeſpreizte Endliche. Aber wir hätten noch weiter gehen ſollen; wir müſſen jetzt geradezu bekennen, daß überhaupt an ſich nichts Einzelnes, nichts Endliches, auch nichts Unendliches exiſtirt. In der Wirklichkeit iſt nichts endlich, nichts unendlich, denn beydes ſind Abſtractionen, welche durch die alles aus einander reißende Sünde in die Welt gekommen ſind. Eben daher kommt es auch, daß das Unendliche, wie das Endliche nicht gewußt werden, andererſeits aber auch ſelbſt nicht wiſſen kann: es kommt daher, weil beyden Abſtractionen kein wirkliches Seyn zukommt, woran ſich abermals der Zuſammenhang zwiſchen Seyn und Wiſſen, Daſeyn und Bewußtſeyn, Wirklichkeit und Vernunft manifeſtirt.

Wir können nunmehr auch zugeben, daß das Endliche allerdings böſe iſt, — was wir vorher läugnen wollten — denn es iſt erſt durch die Sünde dieſe abſtracte vereinzelte Endlichkeit, und mit dieſer das Nichtwiſſen in die Welt gekommen.

Und daß wir nun das Letzte nicht verſchweigen. Gott — in Seinem Zorn und Seiner Liebe — iſt eben darum gut, weil er nicht abſtract iſt. Indem Er ſtraft, und indem Er vergiebt, weiß er die gefallene Creatur als Seine Creatur.

Aber noch einmal wirft der ſinnliche Verſtand in ſcheinbarer Verbindung mit dem übernatürlichen Worte Gottes der Philoſophie den Handſchuh vor die Füße, denn nun glaubt er ſie gewiß überführen zu können, daß ſie nicht aus der objectiven Offenbarung, ſondern in eigenmächtiger Selbſtüberhebung aus ſich ſelbſt hervorgegangen ſey.

Das Weſen des Guten, ſo ſpricht er, beſtehet in Mäßigkeit und Enthaltſamkeit; das Maaßloſe iſt das Böſe. Das Weſen der Mäßigkeit und Enthaltſamkeit beſtehet aber darin, daß das Einzelne ſich begnügt, es zu ſeyn, und andere Einzelne neben ſich gewähren läßt, ohne ſie in ſich ſelbſt zu reißen. Ja, Gott Selbſt beweiſet dieſe Enthaltſamkeit, Gott ſetzt Sich Selbſt Gränzen, Er negirt einerſeits, das Gränzenloſe, Er negiret andrerſeits, Sein Geſchöpf zu ſeyn. Was thut nun aber die Philoſophie? Nach ihr beſteht grade das Weſen des Guten in einer nach allen Enden zerfahrenen Expanſion, in einer gränzenloſen Confuſion und Diffuſion, wonach nichts neben einander ſtehen bleibt, alles in einander überfließt, und das Einzelne Alles ſeyn, Alles haben will.

Wir erſparen dem Gegner die weitere Expoſition ſeiner Anklage; denn wir müſſen ohne Weiteres den Handſchuh aufnehmen, um unſern Widerſacher wo möglich zu überführen, daß er guten Grund hat, auf beſtimmte Begriffe zu dringen, weil er ſelbſt nicht dazu kommt.

Wenn die Mäßigkeit wirklich nur darin beſteht, daß das Einzelne es ſelbſt zu ſeyn ſich genügen läßt, ſo beſtehet das Gute darin, auch dieſes einzelne Selbſt nicht für ſich zu behalten. Wenn die Enthaltſamkeit nur darein geſetzt wird, daß das Individuum andere Individuen neben ſich duldet, ſo iſt ſie nur äußerlich, denn das Gute beſtehet gerade darin, daß das Individuum die Individuen nicht draußen und neben ſich ſtehen läßt, und nicht neben ihnen ſtehen bleibt, ſondern ſich mit ihnen in Gemeinſchaft ſetzt, und die Sprödigkeit abgeſchloſſener Individualität aufgiebt, um im Andern zu ſeyn. *Unmäßig* wäre das Individuum zu nennen, welches Alles ſelbſt ſeyn, Alles ſelbſt haben will; und doch trägt der Verſtand, das heißt, der ſinnliche Verſtand dieſe Vorſtellung auf das Individuum über, welches nichts für ſich ſeyn, nichts für ſich haben will. Er vergißt, daß Mäßigkeit, Enthaltſamkeit, Genügſamkeit an ſich ſelbſt blos eine negative Beſtimmung ausdrücken, daß ſie nur in Beziehung auf das Fürſichſeyn ein Gebot enthalten, daß die negative Beſtimmung den poſitiven Inhalt nicht ausſchließt, welcher darin beſtehet, daß der Einzelne, der nichts für ſich ſeyn, nichts für ſich haben will, dennoch Alles gewinnen ſoll. Nicht will der Einzelne Alles ſeyn, ſondern daß dieſes ſey, an und für ſich ſey; nicht will er Alles haben, ſondern von Allem gehabt ſeyn, und ſelbſt nicht ſeyn.. Das Maaß aber in Gott, die Negation in Gott, welche der Verſtand ſonſt nicht anerkennt, und nun auf einmal vorausſetzt, dieſe Negation iſt eben als die ewige, freye That Gottes die Bedingung nicht nur ſeiner Perſönlichkeit überhaupt und deren Hypoſtaſen, ſondern auch ſeiner beſondern Menſchwerdung. Und wie die Nothwendigkeit des göttlichen Weſens deſſen Freyheit nicht aufhebt, ſo iſt das Maaß in Gott ſo wenig für Gott ein Hinderniß, mit ſeiner ganzen Weſenheit in die Einzelnheit der Creatur einzugehen, daß vielmehr dieſes erſt durch jenes Maaß möglich wird, und grade hierin die Enthaltſamkeit Gottes als Selbſterniedrigung ſich erweiſet. So viel zur Widerlegung des letzten Angriffs! —

Allerdings ſind aber alle dieſe Begriffe in dieſer Abſtraction zunächſt nur Formeln, dürr und unfruchtbar; aber wende du dich nur nicht ſo ſtarr und kalt und fremd ab, ſey du doch an deinem Theile nicht ſo ſtolz und ſo vornehm abgeſchloſſen gegen die Speculation, welche du des Stolzes und der Kälte zeiheſt,

und

und beherzige nur erſt das Einzige, daß eben dieſe Abſtraction ſelbſt das Böſe iſt. Verſetze du dich lieber auf lebendige Weiſe in die Begriffe der Philoſophie, und laſſe ſie aus dem Verſtande dein ganzes, ungetheiltes Geiſtesweſen durchdringen; leide ſie nur erſt, und nimm ſie nur erſt in die Geſinnung auf, und du wirſt ihr Leben und ihre Wahrheit, das heißt ihre Uebereinſtimmung mit dem Worte Gottes, deſſen Ueberſetzung ſie ſind, an deinem Herzen erfahren.

Je mehr du dir die flüſſige Continuität des Einzelnen unter einander im Allgemeinen, — da Keines etwas für ſich behält und für ſich gelten will, — vergegenwärtigſt und veranſchaulichſt, um ſo deutlicher wirſt du an dir und in der ſchönſten Seele die harte Rinde des ſtarren Herzens, welches ſich jener Continuität entzieht, kennen lernen. Je widriger dir das und jenes am Andern wird, weil es an einem Andern, als einem angeblich fremden, angetroffen wird, deſto mehr wirſt du des beſtimmten Begriffs bedürfen, um dich deiner Gemeinſchaft mit dem Andern, mit dem Fremden und Widrigen, bewußt zu werden. Was du wie Staub unter die Füße trittſt, ſtehet dir gleich.

Wir ſind hier auf einen Punkt gekommen, wo die Philoſophie erbaulich wird, dieſelbe ſtrenge Begriffsphiloſophie, welche „ſich hüten muß, erbaulich ſeyn zu „wollen.“

Phänomenol. XI.

Denn wie ſie die Andacht zu überwinden hat, in ſofern dieſe nur an Gott denkt, und — zittert, weil ſie nicht in Gott denkt, ſo erklärt ſie auch vermöge ihrer Züchtigkeit und Beſtimmtheit derjenigen Erbaulichkeit den Krieg, die in unbeſtimmten Gefühlen zerfließt, und „verächtlich „auf die Beſtimmtheit, den Heros herabblickt, und abſichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit, als „von der Reflexion, die nur im Endlichen hauſe, ſich „entfernt hält.“ Aber wie ſie darum nicht abläßt, den Menſchen wirklich zu erbauen, ſo beruhet grade auf dem ſpeculativen Grunde, welchen wir eben nachgewieſen haben, alle wahrhaftige Ascetik, welche das verſchloſſene Herz aus dem Fürſichſeyn entläßt, und dem Allgemeinen öffnet, und zum Opfer darbringt.

Von hier aus eröffnet ſich auch ein tiefer, inhaltſchwerer, folgenreicher Blick in die Erblichkeit der Sünde, welche der menſchlichen Natur ſo angeboren iſt, als ihr das Gute anerſchaffen geweſen iſt, ein Blick in die Tiefen des menſchlichen Herzens, welches dieſe Gemeinſchaft in der Sünde nicht anerkennen will, und grade dadurch, daß es dieſe Erblichkeit angeborner Sünde von ſich ablehnt, als das böſe Herz, als das ſtarre Fürſichſeyn ſich erweiſet, womit es die menſchliche Gemeinſchaft, ja ſein Herzblut verläugnet, und aus dem allgemeinen Verbande ſich losreißet, und ſich abſondert, indem das Kind von ſeinem Vater und von der Schuld ſeines Vaters, das Kindeskind von ſeinem Urvater und deſſen Sündenfalle, der Menſch von der Menſchheit und deren Sündenlaſt ſich losſaget, und davon, als von einem fremden, nichts wiſſen will, ſtatt das mitzutragen, was in einem Gliede alle zu verantworten haben, wie der ganze Leib leidet, wenn ein Organ krank iſt. —

Das Gute hingegen iſt das Allgemeine; als Allgemeines hat es auch das Böſe in ſich und unter ſich, aber nicht als das, was es für ſich iſt, nicht als abſtractes Moment, als welches es eben nur böſe iſt, ſondern als aufgehobenes, als welches es, nämlich an ſich, gut iſt.

Hieraus ſcheint die Lehre von der Verſöhnung, nachdem ſie gegeben, und in der Religion des Geiſtes geoffenbart iſt, in der Philoſophie des Geiſtes ſich ſelbſt zu manifeſtiren, in ihrer Wirklichkeit und Nothwendigkeit ſich zu erweiſen. Dieſe Nothwendigkeit der Verſöhnung thut der freyen Gnade Gottes keinen Abbruch, oder wenigſtens nur in dem Bereiche des ſinnlichen Verſtandes, wo ſich dem Begriffe der Nothwendigkeit eine dieſer fremde Vorſtellung unterſchiebt. Hier aber iſt dieſe Nothwendigkeit der Verſöhnung, als aus dem göttlichen Weſen der Allgemeinen folgend, eben nichts anders als die Freyheit Gottes ſelbſt, wornach er ſein eignes Weſen zu ſeyn nicht behindert iſt, auch durch den Abfall der Kreatur nicht behindert wird, weil er frey iſt. Wer mit dem Begriffe der freyen Gnade irgend eine Willkühr verbinden wollte, der würde recht eigentlich die Vorſtellung, die aus der Sünde kommt, auf Gott übertragen, hiermit auch noch in ſeinem Glauben die Sünde mit hinüber nehmen, und von neuem an Gottes Freyheit ſich verſündigen.

Daß aber die Nothwendigkeit der Verſöhnung im Obigen wirklich manifeſtirt iſt, ergiebt ſich ſogleich aus dem Begriffe der letztern, welche nach ihrem Grunde und Weſen auf der Continuität des Allgemeinen beruht, mithin alles Fürſichſeyn nicht allein, als an ſich nicht für ſich, objectiv getilgt weiß, ſondern auch ſubjectiv aufzuheben hat, weil es ſonſt für ſich ſelbſt doch für ſich bleiben würde, alſo nicht vollſtändig, nicht wirklich getilgt wäre.

Und wenn ſich vorhin ergeben hatte, daß die Erlöſung, als Erlöſung von der Abſtraction, nicht durch das abſtracte Selbſt, welches eben erlöſet werden ſoll, ſondern nur durch das göttliche Weſen, von dem es getrennt iſt, bewirkt werden kann, ſo hat ſich nunmehr noch ein Moment mehr entwickelt, nämlich daß auch durch das göttliche Weſen, ſofern es als von dem menſchlichen Weſen getrennt gedacht wird, und ſonach ſelbſt abſtract ſeyn würde, eine Erlöſung nicht möglich wäre, mithin dieſe nur dadurch möglich wird, daß das göttliche Weſen als das allgemeine ſich erweiſet, und als ſolches von dem menſchlichen Weſen nicht abſtrahirt, ſondern in der Fülle der Zeit es ſelbſt wird, und zwar thatſächlich und perſönlich, in allen Verhältniſſen, im Leben und im Tode es ſelbſt wird. Indem nun Gott dem Menſchen in allen Stücken gleich wird, trägt Er auch die Sünde der Menſchen, nur daß Er ſelbſt ohne Sünde bleibt, wie der Menſch an ſich ohne Sünde d. h. in Gott iſt. Er trägt die Sünde der Welt, denn er iſt nicht blos der Menſch, wie er vor dem Falle war, ſondern in die ganze Noth der gefallenen Kreatur verſetzt; er iſt ſelbſt ohne Sünde, d. h. nicht ohne fremde, aber ohne eigene, denn er iſt zwar ganz die gefallene Kreatur ſelbſt, aber nicht wie ſie für ſich iſt, denn er iſt eben gekommen dieſes Fürſichſeyn aufzuheben. Dennoch trägt er dieſe fremde Sünde, wie eine eigene, denn er iſt ſelbſt Menſch, er trägt auch die Folgen der Sünde, unſere Krankheit und unſere Schmerzen. Wie in Adam alle Menſchen Gott verlaſſen haben, ſo wird Chriſtus, indem er an dieſer Menſchheit Theil nimmt, und das Gericht Gottes über ſie auf ſich allein nimmt, von Gott verlaſſen. — Dieſe Menſchwerdung Gottes wäre aber nicht wirklich, nicht perſönlich und thatſächlich, folglich auch nicht vermögend, die Abſtraction aufzuheben, wenn das göttliche Weſen noch etwas für ſich behielte, wenn es ſich, wie in der Natur, alſo auch in ſeinem Worte hinter ſeiner Erſcheinung verſteckte, ohne dieſe ſelbſt zu ſeyn; es wäre nur eine halbe Verſetzung in die Menſchheit, und gar keine Verſetzung in den einzelnen Menſchen, wenn nicht die Fülle der Gottheit ausſchließlich und ohne Reſt in dieſer Menſchwerdung ſich entäußerte.

Erſt indem das göttliche Weſen ſich in der That ſo entäußert und erniedrigt, wird es als Gott Selbſt erkannt, als der lebendige Gott, weil es hiermit als concretes Allgemeines ſich ausſpricht, wodurch es ſich bewährt, daß das Einzelne zwar von dem Allgemeinen, aber nicht dieſes von jenem ſich getrennt hat. Iſt dem aber ſo, ſo iſt darin die Summe des chriſtlichen Glaubens enthalten, und aus der Vorſtellung zum Begriffe erhoben, in dieſem aber unverändert erhalten.

Doch wir hören auch hier von mehr als einer Seite einen Einwand des ſinnlichen Verſtandes, dem wir Rede ſtehen müſſen. Iſt Gott nur als Allgemeines gut, wird er erſt durch ſeine Vereinzelung, durch ſeine beſondere Menſchwerdung am Anfange der chriſtlichen Zeitrechnung gut, ſo iſt er vorher, in dem ganzen Zeitraume ſeit dem Falle des erſten Menſchen, ja ſeit dem Falle des Engels, nicht gut, weniger gut geweſen, denn wenn er es auch in dieſem Zeitraume an Offenbarungen und Herablaſſungen nicht hat fehlen laſſen, ſo iſt er doch erſt in der Fülle der Zeit Selbſt Menſch geworden, erſt in jener beſtimmten Zeit perſönlich und weſentlich in die ganze Noth der Menſchheit verſetzt geweſen, folglich erſt hierdurch gut geworden, aber auch nur ſo lange, als er in dieſer Noth geblieben, alſo nur in den Tagen des Fleiſches.

Hierauf dienet zur Antwort, daß zu dieſer Noth auch das vereinzelte Zeitmoment gehörte, dem er ſich, als dieſem, und keinem andern, in der Fülle der Zeit, unterwarf. An und für ſich iſt aber vor Gott und in Gott alle Zeit ewig, alle Zukunft und Vergangenheit Gegenwart, und der ewige Rathſchluß der Selbſtentäußerung und Menſchwerdung die ewige That derſelben, welche in Einer Perſon der ungetheilten dreyeinigen Gottheit angehört.

Oder daß wir bey der Zeit ſtehen bleiben, wie ſie uns erſcheint. Iſt denn der Menſch ſelbſt für immer in dieſem Fleiſche, und hört er darum auf Menſch zu ſeyn, wenn er aufhört im Fleiſche zu ſeyn? Wie nun der Menſch nur eine Zeit lang im Fleiſche iſt, und auch nach den Tagen des Fleiſches Menſch bleibt, ſo iſt auch Gott, um in Allem uns gleich zu werden, in der Fülle der Zeit in das Fleiſch gekommen, aber auch nach der Auferſtehung und Himmelfahrt Menſch geblieben, und als Menſchenſohn wird er wieder kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten. Wie alle Menſchen in Gott ſind, weil außer Gott nichts iſt, ſo iſt auch Gott, von dem, und durch den, und in dem Alles iſt, in jedem einzelnen Menſchen, und hiermit Gott, der dreyeinige Gott, ſelbſt Menſch, nun und in Ewigkeit. Wie könnte der Menſch Chriſtum anziehen, Chriſtum in ſich darſtellen und verherrlichen, wenn Chriſtus nicht ihn anzieht, und in ihm ſich darſtellt und verherrlicht? —

Wir ſtehen hiermit auf einem Höhepunkte, der uns Licht genug giebt, um jeden einzelnen Punkt des Syſtems zu erleuchten und zu verklären. Indem wir ihn benutzen, um wenigſtens einen überſichtlichen allgemeinen Rückblick zu thun, ſind es drey Stationen, die wir zu unterſcheiden haben. Zuerſt iſt das abſolute Weſen dem Bewußtſeyn das fremde die Einzelnheit verurtheilende Object, dem es, als der unwandelbaren Subſtanz, ſich in ſeiner Einzelnheit entgegengeſetzt ſieht. Das anderemal iſt aber das abſolute Weſen ſelbſt eine Geſtalt der Einzelnheit, wie das menſchliche Bewußtſeyn ſelbſt iſt, ſo daß in dieſe Einzelnheit die ganze Weiſe der Exiſtenz hinüber tritt. Zuletzt findet ſich aber das Bewußtſeyn des Menſchen ſelbſt als dieſes Einzelne im Unwandelbaren, in Gott, und indem es mittelſt des zweyten Moments ſich ſelbſt darin zu finden die Freude hat, wird es ſich ſeine Einzelnheit mit dem Allgemeinen verſöhnt zu ſeyn bewußt.

Phänomenol. S. 143. 144.

Aber ſchon ſehen wir wieder den Verſtand mitleidig lächeln über die kluge Deduction, welche das objectiv geoffenbarte Geheimniß der heiligen Dreyeinigkeit in einigen kurzen, dürren und dürftigen Formeln ſubjectiv erklärt zu haben meint. Es iſt derſelbe Verſtand, welcher, durch das Wort Gottes ſeiner Nichtigkeit überführt, vor dem objectiven Inhalte deſſelben ſtaunend verſtummt, aber gegen die auf den Grund der objectiven Offenbarung in der Philoſophie ſich entwickelnde Aneignung auf einmal wieder als derſelbe natürliche Verſtand zur Sprache kommt, dem frommen Prieſter Zacharias gleich und ungleich; gleich, weil der Prieſter, wie der Verſtand überhaupt, vor dem Wunder Gottes verſtummte, ſodann aber bey der Entwicklung des Wunders durch ein neues Wunder wieder zur Sprache kam: ungleich, weil er nicht als derſelbe natürliche Menſch, ſondern als der neue Menſch aus Gott zur Sprache wiedergeboren wurde, nicht um gegen die übernatürliche Entwicklung zu zeugen, ſondern des heiligen Geiſtes voll und der Natürlichkeit entbunden das Wort Gottes zu predigen, welches gegen die gefallene Natur übernatürlich erſcheint, hiermit aber als wirklich, als die wahre Natur ſich erweiſet.

Was ſagt nun dieſer Verſtand in ſeiner Oppoſition gegen die Philoſophie, wenn er unter dem Schirme der Rechtgläubigkeit, die er ſich bewahrt hat, über die ihm ärgerliche Lehre ſich näher vernehmen läßt? Es ſind hauptſächlich drey Einwendungen, die wir zunächſt vernehmen, und bey denen wir ſtehen bleiben, denn die wir nicht vernehmen, können wir ſo lange nicht berückſichtigen, bis ſie uns kund werden.

Die Lehre der Menſchenweisheit, ſo hören wir, welche ſich als immanente Entwicklung ankündigt, und doch nur als ſubjective Verſtellung des lautern Wortes erweiſet, gefährdet zunächſt die geoffenbarte Dreyeinigkeit Gottes, insbeſondere die Perſönlichkeit und Selbſtſtändigkeit des Vaters und des Sohnes, denn unter dem Namen der abſoluten Subſtanz und des an die Einzelnheit entäußerten Subjects gehen beyde Erſcheinungen als dieſe Erſcheinungen unter, um dem an und für ſich ſeyenden Geiſte das Feld zu räumen, ſie ſind erſt als aufgehobene dieſe in dem allgemeinen Geiſte erhalten, ihre Wahrheit liegt in ihrer Aufhebung, gegen den Geiſt verflüchtigen ſie ſich als für ſich unwahre Erſcheinungen. Es bleibet nichts als purer Geiſt zurück. Das iſt das Erſte, welches derjenige Verſtand entgegenſetzt, mit dem wir es allein zu thun haben, der Verſtand, welcher den Glauben noch feſthält, aber ihn nur neben ſich, und ſich nur neben ihm erhält, ohne zur Vereinigung und Durchdringung beyder zu gelangen.

Wieder iſt aber dieſer allgemeine Geiſt nicht die Perſon des heiligen Geiſtes, welche das Wort Gottes uns vorſtellt, ſondern ein Begriff, — der ſublimirte Begriff der unendlichen Subſtanz, — welcher in die gemeine Vorſtellung heruntergezogen und verſtellt zu werden fürchtet, wenn wir an eine beſtimmte Perſon, an die Perſönlichkeit dieſes Geiſtes, denken wollten. Das iſt das zweyte Bekenntniß, wozu ſich der ſubjective Verſtand, welcher den objectiven Glauben neben ſich hat, gedrungen fühlt aus einer heiligen Scheu, die wir ehren und theilen, aus Angſt vor eigenmächtiger Veränderung und Verrückung an dem geoffenbarten Worte Gottes.

Und wenn endlich auch gegen dieſe ſchon früher erhobenen, aber noch nicht gründlich beſeitigten Anklagen die Uebereinſtimmung des Wiſſens mit dem bibliſchen Glauben nachgewieſen werden ſollte, wenn auch wirklich die beſtimmte Vorſtellung im Begriffe erhalten würde, was iſt uns dann mit jenen hohlen Formeln gedient, welche kalt, aber nicht warm machen, den Verſtand aufſpreitzen, aber nicht erleuchten, den Willen nicht berühren, noch beugen, das ſtarre Herz vollends erſtarren, aber nicht zerſchlagen, das zerſchlagene nicht heilen können? Oder kannſt du vor den in dieſen Formeln ſpukenden Weſen niederknieen und anbeten? und wenn du anbeteſt, knieeſt du nicht vor deinen eigenen Götzen? Das iſt das *dritte*, was der Menſchengeiſt warnend ergegnet, dem die Wahrheit noch nicht in der Form der Wahrheit ſich erſchloſſen hat, und was er ergegnen muß, weil er in den Abſtractionen, deren Nothwendigkeit und Reſultat er nicht kennt, die Fülle des Lebens vermißt, die er im Worte Gottes erfahren und an ſeinem Herzen kennen gelernt hat.

Es iſt nun an der Zeit, daß wir nach der Reihe auf die Anklagen antworten.

Zum Erſten. Die Verwechslung der Immanenz mit ſubjectiver Innerlichkeit iſt ſchon beſeitigt; wir brauchen nur zurückzuweiſen, jene gehet von der Subſtanz aus, und weiß ſich in derſelben, dieſe gehet von ihrem eigenen Subjecte aus, und kommt nicht heraus. Aber jene Formeln ſollen die Dreyeinigkeit gefährden? Es iſt wahr, daß Subſtanz und Subject, die Subſtanz des abſoluten Weſens, und das Subject, in deſſen Einzelnheit das abſolute Weſen hinüber tritt, *für ſich* unwahre Erſcheinungen ſind, weil ſie erſt im *Geiſte* vollendet ſind. Aber ſind denn darum Vater und Sohn weniger wirklich und perſönlich, weil ſie mit dem Geiſte Eins ſind? Sind ſie nicht vielmehr erſt dadurch wirklich und perſönlich, daß ſie weder blos an ſich, noch blos für ſich, ſondern an und für ſich ſind? Dieſes Anundfürſichſeyn iſt aber in der Dreyeinigkeit ausgedrückt, und hierdurch die Vorſtellung mit dem Begriffe ausgeglichen. Oder beſteht denn nicht eben darin das Geheimniß der Dreyeinigkeit, daß keine Perſon ohne die andere iſt, mithin jede für ſich ohne die andere nicht ſeyn würde? Iſt denn in der Schrift nicht offenbaret, daß in der Fülle der Zeit die wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten, nicht blos als dieſen Vater, Joh. 4, 23., ſondern in der Wahrheit, welche iſt Chriſtus, 14, 6. und im Geiſte, welcher ein anderer iſt, als der Vater und der Sohn, Joh. 14, 16. und doch derſelbe, als der Geiſt der Wahrheit, 14, 17., mithin als den dreyeinigen Gott? Wäre denn nicht jede Perſönlichkeit Gottes ohne die anderen unwahr, und giebt es denn einen andern wahren Gott, als den dreyeinigen? Und wenn du dich trotz aller Verweiſung auf die geheimnißreiche, ſprachliche Bedeutung daran ſtößeſt, daß Chriſtus erſt als aufgehobener Dieſer ſeine Wirklichkeit und Gottheit offenbaret, iſt er denn darum weniger als dieſer, oder weniger als aufgehobener dieſer die Wahrheit? Er wäre wirklich als dieſes Kind, als dieſer Menſch nicht wirklich, wenn er nicht auch geſtorben, auferſtanden, und zum Himmel gefahren wäre? 1 Cor. 15, 17. Bekenneſt du nicht mit dem Apoſtel, daß Chriſtus geſtern und heute und derſelbe in Ewigkeit iſt?

Zum Andern. Iſt demnach die Perſönlichkeit des Vaters und des Sohnes nicht geläugnet, vielmehr in dieſer Philoſophie dem Verſtande durch den Begriff angeeignet, und aus dem Weſen der Dreyeinigkeit ſelbſt abgeleitet, ſo iſt hiermit die Perſönlichkeit des Geiſtes gerettet, nur daß in jeder Perſon die Fülle der Gottheit ungetheilt und unzertrennt weſet und iſt. Unter der Einheit Gottes iſt keine numeriſche, unter der Trinität der Hypoſtaſen keine Zerſplitterung und Trennung zu verſtehen. Solche Vorſtellungen ſind ſelbſt unwahr, nur in einer gefallenen Welt zu Hauſe. Und lehret nicht unſere Philoſophie buchſtäblich, daß „das einfache ewige Weſen nur

„dem leeren Worte nach Geiſt ſeyn würde, wenn es bey „der Vorſtellung und dem Ausdrucke des ewigen Weſens „bliebe?" Und dennoch muß ſie ſich eines pantheiſtiſchen Unitarismus zeihen laſſen? So du nun wirklich den Glauben haſt, ſo meinen wir nicht tauben Ohren zu predigen! Wer ihn aber nicht hat, der findet vielleicht auf dieſen dornigen Wegen den Weg zur Fülle des Lebens.

Zum Dritten. Wenn dir dieſe Formeln, welche nach ihrem äußern Anſehen oft wiederholet, ſelten verſtanden, öfterer zu pantheiſtiſcher Verſtandesanſicht heruntergezogen worden ſind, nur äußerlich gegenüber ſtehen bleiben, und kalt und hohl zu ſeyn ſcheinen, wenn ſie ſich dir nicht erſchließen, und ihren Inhalt nicht eröffnen wollen, iſt es deine oder ihre Schuld? Siehe dich wohl vor, daß du nicht als Gegner der Philoſophie in dieſelbe Schuld fällſt, welcher viele ihrer Jünger unterliegen, wenn ihnen der Formalismus zum Falle wird. Hüte dich auch, das für Früchte der Philoſophie zu halten, was das Mißverſtändniß derſelben verſchuldet. Iſt denn geiſtlicher Stolz eine Frucht des Glaubens, weil ihn der Mißbrauch verliehener Gnade ſo leicht zur Folge hat? Aber daß dir die verachteten Formeln näher treten, ſo lies ſie noch einmal, und überſetze ſie in deine Sprache. Haſt du nicht ſelbſt erfahren, — ich rede zu dir, dem der Glaube geſchenkt iſt, — daß Gott ohne den Sohn und den heiligen Geiſt wirklich nur Subſtanz iſt, und daß eben ſowohl der Sohn als dieſer Sohn ſtumm und fremd an dir vorüber und untergeht, daß er ohne den Vater, der ihm vorangeht, — ich rede menſchlich, — ohne den Geiſt, der ihm nachfolgt, — ich rede menſchlich — eben nur ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn iſt! Haſt du nicht erfahren, daß erſt im heiligen Geiſte die Gewißheit der durch Chriſtum wieder hergeſtellten Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott und mit Seinesgleichen gegeben iſt? Die Subſtanz iſt als bloßes Object außer dich; auch das Subject dieſer Subſtanz iſt für dich nur Object, denn es iſt zwar ein Selbſtbewußtſeyn, das wie du ſelbſt in der Geſtalt der Einzelnheit erſcheint, aber auch doch wieder außer dich und von dir getrennt, wie jedes andere einzelne Subject der Menſchheit, das als einzelnes auch vereinzelt iſt. Noch iſt alſo deine Einzelnheit mit der fremden Einzelnheit, in welcher das abſolute Weſen verborgen und beſchloſſen iſt, nicht verſöhnt, bis dir Gott als der an und für ſich ſeyende Geiſt ſich offenbart in ſeiner heiligen und ungetheilten Dreyeinigkeit. Wenn Gott, was er iſt, nur an ſich, objectiv, oder nur für ſich, ſubjectiv wäre, ſo wär' er auch Menſch nur an ſich, alſo nicht Selbſt, oder nur für ſich, alſo nicht für uns, und hiermit wäre die Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen, mit dieſer Gemeinſchaft die Offenbarung Gottes ausgeſchloſſen. Aber wenn du dich ferner über das trockne Brod der Philoſophie beklageſt, ſo hüte dich, daß dir der Genuß der ewig friſchen Lebensfülle, welche aus dem Worte Gottes hervorquillt, nicht zum fleiſchlichen Genuſſe werde, nicht zu einem Genuſſe umſchlage, welcher die ſtrenge Arbeit des Denkens und Thuns ſcheut, und jede Förderung der Erkenntniß abweiſet, weil der Weg durch Dornen und Abſtractionen führt, und Entſagung, Selbſtverläugnung erfordert. Die Selbſtentäußerung iſt nicht Jedermanns Ding; wer ſie aber mit dem Glauben überkommt, dem überlaſſen wir die weitere Entwicklung dieſer Andeutungen, welche zur Berichtigung jener Einwendungen dienen ſollten.

Wir könnten überhaupt hier abbrechen, da wir nur den Schlüſſel zum Verſtändniſſe der Philoſophie geſucht, und dieſe nicht durch das ganze Syſtem Schritt für Schritt und nach allen Seiten zu verfolgen haben. Aber es liegt uns noch etwas auf dem Herzen, das ſich nicht unterdrücken läßt. Wir haben auf eine und die andere Frage, die uns am Herzen liegt, in dieſer Philoſophie wenigſtens im Allgemeinen Beſcheid und Antwort erhalten; nur eine iſt ganz unberührt geblieben. Wie ſteht es denn in dieſem Gedankenkreiſe, ſo fragen wir noch zuletzt ängſtlich, mit der Fortdauer der Menſchheit nach dem Tode!

Es iſt der neueſten Philoſophie oft vorgeworfen worden, daß ſie auf die gemeinen, und eben deshalb nicht grundloſen Bedürfniſſe der Menſchen nicht Rückſicht nehme, und darauf keine Antwort, wenigſtens keine directe Antwort in Bereitſchaft habe. Kaum und ſelten begegnen uns die Worte von Gott und Gottes Dreyeinigkeit, von Freyheit und Sittlichkeit, — und von der Unſterblichkeit iſt vollends gar nicht die Rede.

Es iſt nicht zu vergeſſen, daß alle dieſe Begriffe in dieſer Geſtalt hauptſächlich der Glaubens- und Sittenlehre angehören; aber dennoch müſſen die oberſten Prinzipien derſelben in der Philoſophie liegen, wenn auch ihre Ausführung den beſonderen Wiſſenſchaften überlaſſen bleiben müßte. Wirklich haben wir auch dieſe Prinzipien in Beziehung auf Gott und Gottes Sohn und Gottes Geiſt, in Beziehung auf Freyheit und Sittlichkeit wenigſtens im Allgemeinen nachzuweiſen, wenn auch nicht auszuführen verſucht. Es bleibt noch übrig, daß wir dieſe Philoſophie auch in Beziehung auf die Fortdauer nach dem Tode zu verſiehen ſuchen, denn wir würden unſerer Wiſſenſchaft ſelbſt Hohn ſprechen, und an unſerer Erkenntniß uns verſündigen, wenn wir ſolche Bedürfniſſe, die auch die unſern ſind, dafern wir nicht abſtrahiren, und die Vorwürfe, welche ſich daraus bilden, mit einer vornehmen, höhniſchen Antwort abfertigen zu können glaubten. Und ſo wiederhohlen ſich hier dieſelben Einwendungen und Anklagen, die wir in anderen Beziehungen ſchon beſeitigt haben.

„Die Idee einer perſönlichen Unſterblichkeit," ſo lautet es einhellig von den verſchiedenſten Seiten her, „iſt dieſer Philoſophie völlig fremd, und ſie „behauptet und muß behaupten, daß der Menſch, ſein „Geiſt wie ſein Leib, in den Schooß des Planeten, aus „welchem er, gleich der Pflanze, hervor wuchs, zurückkehre, wenn er die in dem Maaße ſeiner Lebenskraft bedingte Reihe von Veränderungen durchgelaufen hat."

Allerdings hat dieſe Philoſophie die Miene, als wenn ſie, wo nicht den Geiſt, doch Leib und Seele als Abſtractionen betrachte, die der Tod auflöſe, und es kommt daher darauf an, ſie auch hierüber wenigſtens in einzelnen abgeriſſenen Sätzen zu hören.

„Das abſtracte Weſen iſt ſich entfremdet, es hat „natürliches Daſeyn und ſelbſtiſche Wirklichkeit; dieß ſein „Andersſeyn, oder ſeine ſinnliche Gegenwart" d. h. dieſe ſeine erſte Entfremdung im natürlichen Daſeyn „wird durch das zweyte Anderswerden" d. h. durch die zweyte Entfremdung im Tode „zurückgenommen, und „als aufgehobene," d. h. als vernichtete und aufbewahrte „als allgemeine geſetzt; dadurch iſt das Weſen in ihr" d. h. in der concret allgemeinen Gegenwart „ſich ſelbſt ge„worden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat „aufgehört ein ihm fremdes und äußerliches zu ſeyn, in„dem es als aufgehobenes allgemeines iſt; dieſer Tod iſt „daher ſein Erſtehen als Geiſt."

Phänomenol. S. 728. vergl. S. 12. 760.

„Nicht nur iſt der Tod Tod der natürlichen Seite oder des „beſondern Fürſichſeyns, es ſtirbt nicht nur die vom We„ſen abgezogene ſchon todte Hülle, ſondern auch die Ab„ſtraction des göttlichen Weſens."

S. 757.

Dieſe Ausſprüche beſtärken zunächſt das Vorurtheil des ſinnlichen Verſtandes, als ſey eben dieſes Allgemeine, welches als Aufgehobenes der Geiſt ſeyn ſoll, der ſehr naive Ausdruck reinpantheiſtiſcher Denkweiſe; ſie bedürfen daher der Erklärung.

Das Leben des Menſchen in ſeinem natürlichen, entfremdeten Daſeyn, d. h. in ſeinem Falle iſt die erſte Abſtraction, die erſte Negation, welcher der Menſch durch die Sünde hienieden verfallen iſt; der Tod iſt die zweyte Abſtraction, die zweyte Negation; als Vollendung der Abſtraction, als Negation der Negation iſt er aber auch die Aufhebung derſelben, mithin das Erſtehen des vorhin natürlichen, äußerlichen Daſeyns als Geiſt. Im Tode ſtirbt nicht nur der abſtracte Leib, der als ein Theil der ganzen Maſchine angeſehen wird, ſondern auch die abſtracte Seele, die als der andere Theil gilt, und aus dieſem Tode des abſtracten, zertheilten Menſchen erſteht der concrete Menſch, der wirkliche Menſch, als Geiſt, als Perſon, d. h. in der Identität des Leibes und der Seele.

Die Abſtraction, wornach der Menſch aus zwey Theilen beſteht, iſt eine Folge der Sünde; ſie hat die zweyte Abſtraction, den Tod, als den Sold der Sünde, zur Folge, und hiermit ſtirbt der Menſch ſeiner Abſtraction ab zur Wiederauferſtehung als Geiſt, die ihm „der Tod des Mittlers" verdient hat.

Der Sündenfall des Menſchen iſt der erſte Tod; dieſem folgt der zweyte Tod, in welchem der erſte Tod ſtirbt.

Indem nun dieſe Philoſophie den phyſiſchen Tod nach ſeiner Bedeutung erklärt, dringet und treibet ſie auch beſtändig auf den Tod der Abſtraction, den wir ſchon vor dem leiblichen Tode ſterben ſollen täglich, und zuletzt in dem leiblichen Tode ſelbſt erwarten ſollen.

S. 761.

Denn ſo wir nicht mit Chriſto ſterben, ſo werden wir auch nicht mit Ihm auferſtehen.

Hiermit iſt zum Voraus der Einwand abgefertigt, der uns eben entgegentritt, der Einwand, als wenn nach dieſer Theorie von dem Tode der Tod an jedem Einzelnen ohne Ausnahme und unbedingt die Erlöſung vermittle.

Wenn der Tod, ſo lautet der Einwurf, in Folge des Todes Jeſu die Abſtraction von der erſten Abſtraction bewirkt, und hiermit die Negation ſelbſt negirt, ſo iſt der Glaube überflüſſig, von welchem gleichwohl die Schrift und die Kirche die Rechtfertigung, und hiermit die wirkliche Erlöſung abhängig machen. Der Tod trifft die Gerechten und Ungerechten, die Gläubigen und Ungläubigen, die Guten und die Böſen; er muß ſie folglich auch alle gleich, das heißt, alle gerecht und ſelig machen.

Hierauf dienet zur Antwort, daß grade nach dem innerſten Prinzipe dieſer Philoſophie nicht der Tod an ſich, nicht der Tod objectiv, und dieſer ſo wenig als der Tod für ſich, der blos ſubjective Tod, die Eigenmacht der Selbſtverläugnung, ſondern nur der wirkliche Tod, d. h. der Tod, der ſubjectiv und objectiv zugleich erfolgt, in Folge des Kreuzestodes Jeſu, durch deſſen Mittheilung die Kraft der Erlöſung haben kann. Der Tod an ſich iſt der nichtſeyende Tod, iſt nicht Tod, iſt todter Tod, Tod eines Kohlhaupts.

Phänomenol. S. 541.

Der wirkliche Tod iſt der chriſtliche, d. h. der Tod, in welchen das Subject eben ſowohl eingehet, als er in es. Daß das Subject in den Tod gehet, iſt das Werk des Glaubens, welcher das Ich tödtet, daß der Tod in dieſes Subject gehet, das Werk der objectiven Wahrheit jenes Glaubens; aber für ſich allein iſt der Tod an ſich nichts, nichts als eben Tod, Tod eines ſelbſtloſen Kohlhaupts, wie alles an ſich nichts iſt. Weder erlöſet dich der Tod Jeſu objectiv, noch der objective Tod dieſes deines Subjects, ſondern nur der wirkliche Tod Jeſu, und durch dieſen dein wirklicher Tod; wirklich wird aber jener nur im rechtfertigenden Glauben, dieſer in dem von dieſem gewirkten täglichen Tode des Ichs und eignen Willens.

So finden wir denn auch hier wieder die tiefe Lehre der Schrift, nach welcher die unſelige Duplicität des in Leib und Seele zerfallenen Menſchenweſens nur durch den Geiſt wieder verſöhnet werden kann. Der Schrift gilt die Seele wie der Leib (σωμα, ψυχη) in dieſer dem Tode entgegen gehenden Zerſplitterung, und ohne den Geiſt für eitel Fleiſch; und Fleiſch und Blut (σαρξ και αιμα) werden nicht das Reich Gottes ererben, denn ſie müſſen als Abſtractionen erſterben. Es wird geſäet ein natürlicher Leib, ein Leib mit der Seele, ein ſeeliſcher Leib (σωμα ψυχικον), und wird auferſtehen ein geiſtlicher Leib (σωμα πνευματικον). Aber der geiſtliche Leib iſt nicht der erſte, ſondern der natürliche, darnach der geiſtliche.

Der Leib der Seele iſt von der Seele verſchieden; aber der Leib des Geiſtes iſt von dem Geiſte, als von ſich ſelbſt, nicht verſchieden, er iſt nicht ein Theil des Ganzen, ſondern das Ganze ſelbſt in ſeiner Einheit, in ſeiner Aeußerung. Der Geiſt iſt weder Seele noch Leib, ſondern geiſtlicher Leib.

Hiermit ſchließen dieſe vorläufigen Bemerkungen, welche eben nur als ein ſchüchterner Anfang, als ein unbeholfener Verſuch, und als eine Aufforderung zu weiteren Erklärungen von Einfluß ſeyn können, indem ſie die Acten nicht ſchließen, ſondern eröffnen ſollen, um einerſeits das Verhältniß dieſer Philoſophie zum Chriſtenthume unter der Zucht des Wortes Gottes immer deutlicher und ſchärfer zu entwickeln, andrerſeits aber die Philoſophie ſelbſt aus ihrer Abſtraction immer mehr zu befreyen, und als Gemeingut dem gemeinen Verſtändniſſe näher zu bringen. Dazu gehören aber ausführlichere Nachweiſungen, als dieſe aphoriſtiſchen Bemerkungen. Wenn dieſe nicht alle Zweifel und Mißverſtändniſſe tilgen können, ſo weiſen ſie doch an der Löſung einiger Zweifel die Quelle nach, woraus alle Mißverſtändniſſe fließen, zur Richtſchnur unſers Verfahrens. Oder wenn ſie auch nicht ein Mißverſtändniß ganz zu heben geſchickt wären, oder wenn ſie wohl gar durch Unbeholfenheit in der Darſtellung neue Mißverſtändniſſe erregen ſollten, ſo könnten ſie doch noch dazu dienen, daß ſie uns reizen zum gewiſſenhaften Gehorſam im Lernen, — welches ſo leicht bey der Außenſeite und an einſeitigen Reſultaten ſtehen bleibt, und dieſen einen andern Sinn unterſchiebt, — zur Liebe im Verſtehen, — denn ohne Liebe, ohne Verſetzung in das Andere, iſt ſo wenig als ohne Verſtand ein Verſtändniß möglich, — und vor allen zur chriſtlichen Vorſicht im Urtheile vor dem Verſtändniſſe. Zugleich iſt aber in dieſen Erklärungen das Geſtändniß enthalten, wie wir die neueſte Philoſophie verſtanden

und

und uns anzueignen verſucht haben. Befinden wir uns durch ſubjective Auffaſſung im Ganzen oder wenigſtens im Einzelnen in einer weſentlichen Täuſchung, nun ſo befinden ſich vielleicht mehrere in derſelben Täuſchung, welchen durch eine offene Widerlegung und gründliche Belehrung zugleich mit uns aus dem Traume geholfen werden würde, denn wenn dieſe Belehrung in der Liebe geſchähe, d. h. mit dem Wunſche, dem Schwächeren ſich zu nähern, und um ſich in ihn, als in ſich ſelbſt zu verſetzen, ſo iſt zu erwarten, daß wir die Belehrung auch aufnehmen und verſtehen können.

Denn auch das ſey geſtanden, daß wir uns oft ſelbſt des Argwohns kaum erwehren können, als hätten wir fremde Lehre wider ihren letzten Sinn und Willen in unſern Kreis gezogen, und für unſere Vorſtellungen verarbeitet, um zwiſchen ihr und dem unmittelbaren Glauben die Uebereinſtimmung zu finden. Auf der andern Seite ſind wir der Ueberzeugung, daß ein Syſtem der Philoſophie, als objectiv entſtanden und von dem einzelnen Subjecte unabhängig, nach ſeiner Conſequenz von der Anſicht und Geſinnung eines oder des andern ſeiner Lehrer oder Schüler weſentlich verſchieden ſeyn kann, das heißt, daß das Syſtem wirklich etwas anderes ausſagen kann, als der einzelne Anhänger meint; daher daraus, daß gelegentlich der Formalismus dieſer Lehre unſerer Auffaſſung widerſtreitet, nicht zu viel geſchloſſen werden darf.

Könnten wir nun auch überzeugt ſeyn, daß wir wirklich innerhalb dieſer Philoſophie ſtänden, daß wir wenigſtens zu einem Verſtändniſſe derſelben im Allgemeinen gelangt, aus der Vorſtellung zum Begriffe durchgedrungen wären, und mithin auch über die Form, in welcher ſie ſich bis jetzt ausgeſprochen hat, ein Urtheil behaupten dürften, ſo würden wir ihr oder vielmehr *ihrem Anfange* zu bedenken geben, ob ſie *in ihrem Fortgange* nicht an Licht und Beſtimmtheit gewinnen würde, wenn ſie ſich entſchiedener an das Wort Gottes anſchlöſſe, aus welchem ſie ſich entwickelt hat, und beſtimmſter, nämlich *namhafter*, von der *Sünde* ausginge, welche ſich ihr als *Abſtraction* manifeſtirt hat, ohne deren Vorausſetzung kein Verſtändniß der Welt, ohne deren Anerkennung keine Selbſterkenntniß, ohne deren Aufhebung keine Gottes-Erkenntniß möglich iſt. Denn welch' eine Nacht liegt nicht über allen Verhältniſſen, wo dieſe Erkenntniß fehlt, und wie iſt auf einmal alles Unerklärliche erklärt, jeder Widerſpruch gelöſet, jeder Schatten verſtändlich, wenn wir erfahren, daß alle die Unvollkommenheiten unter dem Monde nicht Gottes, ſondern unſer Werk ſind, das Werk freyer Geſchöpfe, die als Gottes Geſchöpfe frey ſeyn mußten, frey waren in Ihm, und Knechte wurden, weil ſie Ihn verließen?

Uns iſt nicht fremd, daß es in einem Syſteme als gleichgültig angeſehen werden kann, von welchem Punkte wir ausgehen, denn es erweiſet ſich eben dadurch als Syſtem, als organiſches Ganzes, und in ſeiner lebendigen Immanenz, daß es in jedem Punkte es ſelbſt iſt, und in jedem Punkte ſein Prinzip hat. Aber eben darum iſt auch jeder Punkt in dieſer Beziehung hervorzuheben, und feſtzuhalten, und mit Namen zu nennen.

Wenn wir auf den Namen beſtehen, auf den Namen Gewicht legen, ſo haben wir erſt aus dieſer Philoſophie die Macht der Sprache und ihrer Beſtimmungen, die Weſentlichkeit des von der Sprache vorgezeichneten, beſtimmten Namens, und die mißliche Bewandtniß um das Namenloſe erkennen lernen.

Hiermit iſt zugleich geſagt, daß die Wiſſenſchaft die Vorſtellung nicht gering zu achten hat, ſondern mittelſt des Begriffes die abſtracte, tranſcendente Vorſtellung als lebendige, immanente, verklärt wieder finden muß. Nicht der Gedanke iſt das höchſte, ſo möchten wir nicht dieſer Philoſophie, ſondern dem Formalismus derſelben zurufen, und ihre eigenen Worte auf ſie kehren, — *nicht der Gedanke iſt das höchſte, ſondern die Vorſtellung, die Geſtalt*, nur daß ſie als immanente zu erkennen iſt, und nicht als vorübergehende, ſondern als weſentliche, mit dem Weſen identiſche Erſcheinung des Weſens. Das Wiſſen iſt nicht blos Wiſſen, ſondern eben ſo ſehr Seyn, der Begriff eben ſo ſehr Vorſtellung. Das lehret dieſe Philoſophie ſelbſt, und wir verdanken ihr beſonders Aufſchluß darüber; aber ihr Formalismus ſcheint ſelbſt nicht darnach zu thun, und leicht wird ihr ſtatt des realen Begriffs wieder ein abſtracter Begriff in die Hände geſpielt. Wenn das Wiſſen eben ſowohl in der Wahrheit, als der abſoluten Realität, als dieſe in ihm iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß es nicht ein beſonderes Vermögen, ſondern die geſammte, ungetheilte Thätigkeit des Geiſtes vorausſetzt; es iſt das Seyn des Geiſtes, welches den Begriff wie die Vorſtellung, und den Glauben als ſich ſelbſt einſchließt und pflegt. Daran ſcheint der Formalismus dieſer Lehre ſelbſt nicht immer zu denken; denn, daß wir nichts verſchweigen, mehr als einmal iſt es uns in dem Bereiche dieſes reinen Wiſſens ſo unkörperlich und geſpenſtiſch und ſo unheimlich zu Muthe geworden, daß wir uns recht ernſtlich nach Perſonen und Geſtalten geſehnt, und dann nirgends anders als bey dem Worte Gottes Zuflucht geſucht und gefunden haben, ja oft durch einen einzigen Bibelſpruch, als durch die Kraft Gottes, an Mark und Bein erquickt worden ſind. — So ſinnlich fühlen wir uns, daß wir um des Begreifens willen das Greifen mit den Händen nicht miſſen wollen. —

Dem Wiſſen geht eine Vorſtellung, Anſchauung voraus, die, als bewußtlos, weniger iſt als jenes mit dieſer; aber ſollte ihm nicht auch ein Schauen folgen, das mehr iſt als alles begriffliche Wiſſen? Immanentes Schauen iſt ſchon von der Sprache als Einſicht bezeichnet.

Was wir hier glauben, — und wiſſen, das ſollen wir dort ſchauen. Wenn wir hier Gott erkennen, und im Wiſſen Gottes leben, weben und ſind, ſo ſollen wir Ihn dort ſehen, wie Er iſt, und von Angeſicht zu Angeſicht. Selig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen.

Sind dieſe Vorſtellungen und Hoffnungen kindiſch, ſo halten wir uns an den Jünger, der es nicht genug zu rühmen und zu preiſen und zu wiederholen weiß, daß er das Wort des Lebens, das da von Anfang war, und Fleiſch geworden war, mit ſeinen Augen geſehen, mit ſeinen Händen betaſtet, mit ſeinen Ohren gehört hat.

Phänomenol. S. 708. 712.

Selig ſind, die da nicht ſehen, und doch glauben. Joh. 20, 29. Aber ſelig ſind auch die Augen, die da ſehen ſollen in der Herrlichkeit, was die Jünger in der Niedrigkeit ſahen, und darum ſelig geprieſen wurden. Matth. 13, 16.

III.

Die Glaubenserkenntniß

oder

Glauben und Wiſſen.

Die Wahrheit des Nichtwiſſens reducirt ſich nach dem negativen Momente ſeines Inhalts auf das natürliche Nichtwiſſen, auf das Nichtwiſſen des Menſchen aus ſich ſelbſt; nur daß es ſelbſt dieſe Beſchränkung nicht erkennt. Denn darin liegt eben der Irrthum jenes Nichtwiſſens, daß es, vom Subjecte ausgehend und in dieſem untergehend, dennoch das Nichtwiſſen allgemein und abſolut ausſpricht, hiermit aus dem ſubjectiven Unvermögen auf abſolute Unmöglichkeit ſchließt.

Nach dem poſitiven Reſultate liegt die Wahrheit dieſes abſoluten Nichtwiſſens, verſchleyert und verſtellt, in der Ahndung der Nothwendigkeit eines andern, übernatürlichen Lebens- und Erkenntniß-Quells, welcher ſich im Glauben eröffnet; nur daß es ſelbſt dieſen nicht erreicht, nicht annimmt, eben weil es von dem Subjecte ausgehet, und aus demſelben nicht herauskommt, daher es in ſeiner naiven Unbefangenheit und unſchuldigen Unwiſſenheit als Reſultat einer unmittelbaren Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott einen Glauben erfindet, der, unter Verwerfung aller äußern, objectiven Offenbarung, die aus dem innerſten Heiligthume der Menſchheit geborene Gottheit auf den Thron ſetzt, mit ſich ſelbſt Gottesdienſt hält, und um ſein goldenes Kalb nach Luſt und Belieben tanzt. Dieſer ſubjective Glaube iſt der poſitive Irrthum alles Nichtwiſſens.

So wird das ſubjective Nichtwiſſen zum abſoluten erweitert, und der abſolute, ſubſtantielle Glaube zum ſubjectiven verkümmert und verflüchtigt.

Dieſem Nichtwiſſen ſteht das ſpeculative, abſolute Wiſſen entgegen, welches mit Verzichtleiſtung auf die Subjectivität des philoſophirenden Subjects, ohne Furcht es zu verlieren, den Tod deſſelben erfährt. Nach ſeinem Ausgangspunkte ruhet es daher in dem erſt als Vorurtheil gegebenen, und nach manchen Kämpfen und Niederlagen zuletzt zum Begriffe verklärten Glauben an die ewige Wahrheit der Subſtanz, ſo wie in dem Vertrauen auf die wiederhergeſtellte Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, mit der Einſicht, daß dieſe Wiederherſtellung in der Vermittlung beſtehet, und derjenigen Vermittlung bedarf, welche in dem Worte Gottes offenbart iſt. Darum findet die ſpeculative Philoſophie in dem Worte Gottes ihren Inhalt, den ſie ſich nicht ſelbſt macht, und hierin ihre Wahrheit, als abſolute Wahrheit.

Wie ſich hiernach jenes Nichtwiſſen mit ſeinem ſubjectiven Glauben zu dem chriſtlichen Offenbarungsglauben verhält, bedarf keiner Wiederholung. Es hat den Schein deſſen, was dieſer wirklich giebt, den Schein der Demuth, oder, was daſſelbe iſt, natürliche Demuth, nur nicht wirkliche, evangeliſche Demuth. Aber auch in ſofern kann es ſich dem chriſtlichen Glauben nähern, und die Gemüther darauf vorbereiten, als es den Hunger und Durſt nach Wahrheit erhält und ſchärft, während die Philoſophie, halb verſtanden, leicht ſatt macht. Wenigſtens läßt uns der ſubjective Glaube, weil er doch glauben will, und Gott ſucht, nicht ſo leicht einſchlafen, als die εποχη und αταραξια einer auf halbem Wege ſtecken gebliebenen Philoſophie.

Näher ſcheint dagegen dem Offenbarungsglauben die bis zum abſoluten Begriffe durchgedrungene Philoſophie zu ſtehen, ja ſie ſcheint nach dem Inhalte mit der Offenbarung, und folglich auch, — wenn wir nicht zu ſchnell folgern, — mit dem Offenbarungsglauben zuſammen zu fallen.

Wir haben die ſtolze Philoſophie in der Katechiſation beobachten können, welche der Glaube mit ihr anſtellt, wie Margarethe mit dem ſcholaſtiſchen Freygeiſte, den ſie liebt. Wenn ſie auf dem Wege ihrer Entwicklung nicht beſtehen konnte, und auf Tauſend nicht Eins zu antworten hatte, ſo war ſie doch am Ziele ihrer Laufbahn mit dem Glauben vereinigt, und in Einem Glaubensbekenntniſſe verbunden. Wir haben auch geſehen, wie umgekehrt die Philoſophie den Glauben in die Lehre nimmt, und zur Rechenſchaft zieht, aber vergeblich an ihm ſich verſucht, wie ſie eine Niederlage nach der andern erleidet, bis ſie, die Lehrmeiſterin, im Kampfe mit dem Glauben, zu ihrem Schüler heranwächſt, und hiermit dem Glauben gewachſen wird, indem ſie ſeine Wahrheit erfährt, und mit ihm ausgeſöhnt wird.

Dennoch ſcheint ein Unterſchied zurück zu bleiben, welchen auch beyde Theile, obſchon auf verſchiedene Weiſe, anzuerkennen pflegen. Das abſolute Wiſſen unterſcheidet ſich von dem Glauben, indem es dieſen als objectiv prädicirt, und hiermit in der Form zu überbieten und zu verklären meint, ohne daß ſich der Inhalt ändere. Der Glaube fürchtet hingegen von der Philoſophie eigenmächtige Entſtellung des Inhalts, und bey gleichen Worten und Reſultaten einen verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Sinn; er traut ihren Formen und Wegen nicht, weil er in ihnen menſchliche Krücken und Stützen findet, welche die göttliche Wahrheit nicht ſtützen, ſondern nur verderben können, und um ſo entbehrlicher ſind, als das Wort Gottes ſich ſelbſt trägt und ſtützt. Das Wiſſen ſcheint ſich den Glauben in ſich, ja unter ſich, der Glaube das Wiſſen außer ſich zu denken; er kann, der Philoſophie gegenübergeſtellt, die Beſorgniß vor gewiſſen geheimen Artikeln derſelben nicht unterdrücken, und wie könnte er ſich von der ruheloſen Beweglichkeit einer alles auf den Kopf ſtellenden Dialektik die Treue und den Gehorſam verſprechen, womit er ſelbſt bey der Rede ſeines Meiſters bleibt, die ihn in alle Wahrheit leitet?

Aber nicht genug, daß der Glaube von dem Wiſſen, als von einem Andern, ſich unterſcheidet, ſcheint er ſich auch in ſich ſelbſt zu unterſcheiden, denn indem er ſich näher beſtimmt, hiermit als Glaubenserkenntniß ſich ſelbſt erkennt, zerfällt er in ſich ſelbſt in Glauben und Wiſſen, und findet in ſich ſelbſt das Element, das er fürchtet, und flieht. Wie das Wiſſen den Glauben in ſich fand, ſo findet nun auch der Glaube das Wiſſen in ſich, denn Glaube iſt Glaubenserkenntniß.

So ſcheint das Wiſſen dem Glauben nicht blos außerhalb des Glaubens, ſondern auch innerhalb deſſelben gegenüber zu treten. Wenn in dieſem Falle das Wiſſen in dem Glauben ſelbſt ſich beweget, von dem es ſich gleichwohl auch wieder unterſcheidet, ſo ſcheint im erſtern Falle der Glaube in dem Wiſſen zu liegen, weil ohne Gemeinſchaft keine Vergleichung, ohne Verbindung zwiſchen beyden auch kein Unterſchied zwiſchen beyden denkbar ſeyn würde. In ſofern das Wiſſen innerhalb des Glaubens ſich zeigt, ſcheint es nur ein Moment des Lebens, der Glaube aber das ganze Leben zu ſeyn; in ſofern aber der Glaube innerhalb des Wiſſens hervortritt, ſcheint wiederum der Glaube nur ein Glied in dem Reiche des Wiſſens zu ſeyn, und dieſes die Herrſchaft zu behaupten.

Dieſe verſchiedene Stellung des Glaubens und Wiſſens verräth eine Verſchiedenheit in den Anſichten, welche der Glaube von ſich, und das Wiſſen von dem Glauben, das Wiſſen von ſich, und der Glaube von dem Wiſſen aufgefaßt hat. Von dieſer Verſchiedenheit können wir indeſſen zunächſt abſtrahiren, denn wenn es uns bisher auf das Verhältniß beſtimmter Philoſophieen zum chriſtlichen Glauben ankam, ſo kann es uns jetzt nur noch um den Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen überhaupt, näher um das Verhältniß zwiſchen dem wahren Glauben und dem wahren Wiſſen zu thun ſeyn. Womit ſich die Verſchiedenheit einſeitiger Anſichten von ſelbſt erledigen muß; denn es kann nur Ein Glaube der wahre, nur Ein Wiſſen das wahre ſeyn, der wahre Glaube kann aber von dem Wiſſen keine andere Vorſtellung haben, als das wahre Wiſſen von ſich ſelbſt hat, und umgekehrt, ſo doch, daß auch jene verſchiedenen Vorſtellungen von dieſem und jenem in der Wahrheit des Begriffs aufgehen, und zum Verſtändniſſe kommen.

Indem wir den Unterſchied ſuchen, ſetzen wir ihn ſchon voraus. Zwiſchen Glauben und Wiſſen iſt auch ſo gewiß ein Unterſchied, als ihn die Sprache deutlich genug bezeichnet hat. Aber worin dieſer Unterſchied eigentlich beſtehe, darüber iſt in neuer Zeit beſonders viel Streit entſtanden, und die Differenz zwiſchen beyden kann zum wenigſten nicht größer ſeyn, als die Differenz über dieſe Differenz unter den Menſchen. Wenn die Wahrheit der Gegenſtand, näher der Inhalt beyder Erkenntnißweiſen ſeyn ſoll, ſo kann auch der Unterſchied nicht größer ſeyn, als die Identität beyder. Kann die Einheit den Unterſchied nicht abweiſen, ſo kann auch der Unterſchied die Einheit nicht verläugnen. Denn was wäre das für ein Glaube, der nicht wüßte, was er glaubte, oder was wäre das für ein Wiſſen, das ſeine beſondere Ueberzeugung und ſeinen allgemeinen Glauben nur als Unterſchiedene neben einander hätte, oder was wäre davon zu halten, wenn ſich meine Religion von meiner Philoſophie, und dieſe von jener losſagen wollte?

So zeigt ſich gleich beym Eingange unſerer Unterſuchung das ſonderbare Schauſpiel, daß grade die Trennung und Auseinanderreißung beyder Begriffe, indem wir ſie feſthalten, jeden Begriff in ſeiner Selbſtſtändigkeit aufhebt, und die Auffaſſung der Einen Wahrheit auf das unerfreulichſte und verwirrendſte zerſplittert. Je mehr du ſcheideſt, je ſchärfer du trenneſt, deſto weniger wird dir's gelingen; das Reſultat iſt immer — Nichts hier, Nichts dort. Die Scheidung kann uns nur auf abſtracte Begriffe führen, die keine Realität haben, weil ſie abſtract ſind, und ſo bleibt ſtets nach vollzogener Trennung nichts übrig, das ſich realiſiren ließe. Das Feſthalten des Unterſchieds gewährt daher das magiſche Schauſpiel einer Verzauberung, denn indem das Leben in ſeinem Laufe aufgehalten und feſtgenommen wird, iſt es ſofort paralyſirt, und nicht mehr das Leben, das wir ſuchen. In dieſem Feſthalten beſteht wirklich das ganze Weſen oder Unweſen der Magie.

Hiermit ſtellet die Dialektik, indem ſie den Unterſchied verflüchtigt, und auf Einheit dringet, unſerer ganzen Unterſuchung ein bedenkliches Prognoſtikon. Aber dieſes kann uns wenigſtens nicht ſogleich beym Eintritte abweiſen, und abſchrecken; denn die Einheit haben wir ohnehin anerkannt, und vorausgeſetzt, ſonſt könnten wir nicht nach dem Unterſchiede fragen. Dieſen Unterſchied müſſen wir eben wegen des Zuſammenhangs, den wir ſchon erkannt haben, näher verfolgen, um zu ſehen, ob und wie weit ſich beyde Weiſen von einander ſcheiden laſſen, was jede für ſich und ohne die andere iſt.

Der Unterſchied könnte nun entweder im Inhalte beſtehen, ſo daß dem Glauben und dem Wiſſen ein verſchiedener Gegenſtand, ein verſchiedenes Material zukäme, oder in der Form, in ſofern etwa beyde bey gleichem Inhalte einer verſchiedenen Form angehören könnten, etwa einer vollkommeneren und unvollkommeneren, oder in beyden zugleich, indem eins auch das andere beſtimmt, oder endlich darin, daß eins von beyden nur Inhalt, das andere nur Form, mithin eins der Inhalt des andern, das andere die Form von jenem ſeyn könnte.

Im letztern Falle wäre ſofort der Unterſchied gefunden, aber auch in ſeiner Selbſtſtändigkeit wieder aufgehoben, weil er ſich alsdann auf den allgemeinen Unterſchied zwiſchen Form und Inhalt reduciren würde, welche ſelbſt von einander nicht zu trennen ſind, und ſich gegenſeitig vorausſetzen. Wenn du den Inhalt ſeiner Geſtalt, ſeines Ausdrucks, die Form ihres Inhalts beraubſt, ſo bleibt hier nichts, und dort nichts; wo aber nichts iſt, da iſt auch kein Unterſchied. Wir finden wirklich im Glauben den Inhalt des Wiſſens, im Wiſſen die Form des Glaubens, aber auch umgekehrt im Glauben die beſondere Form des Wiſſens, im Wiſſen den Inhalt, welchen der Glaube aufnimmt. Wir finden hiermit dieſes und jenes, aber einen bleibenden Unterſchied finden wir nicht.

Noch leichter zerfällt der Unterſchied, der in dem erſten Entweder Oder als möglich vorausgeſetzt worden iſt, denn bey gleicher Form kann der Inhalt nicht verſchieden ſeyn, bey gleichem Inhalte muß auch die Form gleich ſeyn, weil Form und Inhalt ſich gegenſeitig beſtimmen, und in lebendiger Wechſelwirkung zu einander ſtehen. Folglich kann der Unterſchied wenigſtens nicht blos im Inhalte, und eben ſo wenig blos in der Form liegen.

Mithin bleibt nichts übrig, als der Unterſchied in Form und Inhalt zugleich. Aber um dieſen zu entdecken, können wir immer entweder von dem einen, oder von dem andern ausgehen, indem er zunächſt doch nur in einer Beziehung hervortreten dürfte, nur daß wir, wenn ſich erſt in einer Beziehung, es ſey in Betreff der Form oder des Inhalts, ein Unterſchied ergiebt, dieſen weiter verfolgen werden, um ihn auch in der andern Beziehung zu erkennen.

Sehen wir nun zuerſt auf die Form, ſo fragt es ſich, ob etwa Glauben und Wiſſen als verſchiedene Entwickelungsſtufen anzuſehen ſind, welche auf und hinter einander folgen, oder als verſchiedene Farben von ungleicher Geltung, welche neben einander beſtehen, indem ſie mittelſt der Trübe zwar das Licht ſelbſt, als ihre Wahrheit, vorſtellen, aber auch in ſofern mehr oder weniger verſtellen und verſtecken, als wir zwar wirklich die Wahrheit ſehen, aber nicht ungefärbt, auch nicht das ganze Licht der Wahrheit in ſeiner Fülle finden, ſondern nur einzelne Strahlen, von welchen jeder zur Ergänzung den andern erheiſcht, aber auch einer mehr Licht enthält als der andere. Die ſpätere Stufe iſt höher, als die

Univ. Bibl. München

frühere, und Roth zeigt mehr Licht als Blau. Aber weil dieſe höhere Stufe, ſie komme dem Wiſſen oder dem Glauben zu, die niedere nicht verläßt, ſondern vorausſezt, und mit ſich nimmt, ja ſie ſelbſt iſt, indem ſie ſich aus ihr entwickelt, wie aus der Wurzel die Pflanze, ſo iſt dieſer Unterſchied eben ſo ſchnell aufgehoben, als gefunden, indem kein Glied ohne das andere iſt, keines für ſich beſteht, auch keines als das niedere oder höhere angeſehen werden kann, weil jedes das andere iſt. Die Blätter ſind nicht blos die Negation der Wurzel, ſondern zugleich die Selbſtbejahung derſelben, hiermit die Wurzel ſelbſt.

Beyde Erkenntnißweiſen ſind daher weder nach einander, noch neben einander, ſondern mit und in einander, eine in der andern ſchon enthalten, und ſo enthalten, daß von einer Unterordnung weder in der Zeit, noch im Range die Rede ſeyn kann. Ohne Wurzel verdorrt der Baum, ohne Baum verfault die Wurzel; im Baume iſt auch die Wurzel, in der Wurzel iſt ſchon der Baum. Aber der Vergleich hinkt auch, er reicht nicht aus, weil in der Sinnenwelt das räumlich und zeitlich aus einander fällt, was im Geiſte ſich nicht trennen läßt; und hiermit ſcheint der letzte Unterſchied in der Form zu verſchwimmen. Das Mehr oder Weniger, das Höhere oder Niedere iſt alſo kein Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen, ſondern ein Unterſchied im Glauben, wie im Wiſſen, hiermit das Wachsthum in dieſem und jenem gegeben. Dein Glaube wächſt mit deinem Wiſſen, wie dein Wiſſen mit deinem Glauben, wie die Wurzel mit dem Baume, der Baum mit der Wurzel.

Wollten wir unter dem Glauben das Senfkorn verſtehen, aus welchem der Baum der Glaubenserkenntniß hervorwächſt, ſo iſt doch nicht zu überſehen, daß das Senfkorn an ſich nur der Anfang des Glaubens ſeyn kann, den Glauben ſelbſt aber in ſeiner Fülle erſt das entwickelte Senfkorn vorſtellt. Die Entwicklung des Glaubens kann nichts anders ſeyn, als er ſelbſt iſt und enthält; willſt du aber dieſe Entwicklung Glaubenserkenntniß nennen, ſo iſt ſie darum nicht mehr und nicht weniger als Glaube.

Aber wenn ſich quantitativ kein Unterſchied behaupten kann, vielmehr ſogleich verſchwindet, wenn wir ihn zu bannen gedenken, ſo dürfte ſich vielleicht ein qualitativer Unterſchied ergeben, der weniger zärtlich wäre, wenn an der Form kein feſter Unterſchied hervortreten will, ſo fragt es ſich, ob nicht vielleicht am Gegenſtande, am Inhalte ein ſolcher Unterſchied zu erſehen iſt. Nun ſcheint freylich ſo viel gewiß zu ſeyn, daß die Wahrheit, als das allgemeine Seyn, nur Eine iſt, denn die Wahrheit kann nicht von ſich ſelbſt verſchieden ſeyn. Wäre nun dieſe Wahrheit der Inhalt des Glaubens und des Wiſſens, ſo könnte nichts gewiſſer ſeyn, als daß beyde nach dem Inhalte nicht verſchieden ſeyn könnten. Soll alſo der Unterſchied in dem Inhalte liegen, ſo können ſie auf keinen Fall beyde die Wahrheit mit einander gemein haben; vielmehr muß nur einem Gliede dieſer Zweyheit die Wahrheit, hiermit die Wirklichkeit, dem andern hingegen die Unwahrheit, hiermit Unwirklichkeit als ſein Gegenſtand zufallen. Nun iſt aber für ſich, das heißt, abgeſehen von Gott, die Welt das Unwahre und Unwirkliche, oder das Unreine und Niedere, welches mithin entweder des Glaubens oder des Wiſſens Inhalt ſeyn müßte.

Wirklich iſt bald dem Wiſſen, als Weltweisheit, die Welt, und nur die Welt, mithin die Unwahrheit, und dem Glauben, als der Gotteserkenntniß, die abſolute Wahrheit, bald umgekehrt dem Wiſſen, als der höheren Erkenntnißform, die reine und höchſte, oder die überſinnliche, dem Glauben hingegen, als der niederen Auffaſſungsweiſe, nur relative, verſchleyerte oder ſinnliche Wahrheit als Inhalt ausſchließlich angewieſen worden. Aber grade an dieſer Ausſchließlichkeit ſcheitert der ganze Unterſchied, denn ſie führt auf Widerſprüche, die in ſich ſelbſt zerfallen. Relative Wahrheit könnte nur in ſofern Wahrheit enthalten, als die Beziehung zur Wahrheit, nach der ſie ſich nennt, erhalten wird; in ſofern ſie aber von dieſer Beziehung ausgeſchloſſen, und eine beſtimmte Erkenntnißform ausſchließlich auf relative Wahrheit beſchränkt wird, hört ſie auf Wahrheit zu ſeyn. Dieſe relative Wahrheit und Wirklichkeit kommt der Welt zu, der Welt in ihrer Beziehung auf Gott; wird ſie aber ohne dieſe Beziehung gedacht, ſo iſt ſie unwirklich und unwahr. Die ausſchließliche Erkenntniß der Welt für ſich und ohne Gott wäre daher nichts anders als das Unwahre ohne das Licht der Wahrheit erkennen, womit der Widerſpruch ſeinen Gipfel erreicht, denn was unwahr iſt, kann eben ſo wenig gewußt als geglaubt werden. So kann auch die Welt für ſich, — und zur Welt gehört auch der Menſch, — weder des Glaubens, noch des Wiſſens Gegenſtand ſeyn. Um die Welt zu erkennen, muß ſie in ihrer Beziehung zu Gott aufgefaßt werden; denn ſie iſt ohne Gott nicht, und kann daher auch ohne Erkenntniß Gottes nicht erkannt werden. Ausſchließliche Weltweisheit iſt daher ein ſich ſelbſt widerlegender Widerſpruch.

Wie nun die Weltweisheit von der Gotteserkenntniß bedingt iſt, ſo iſt auch dieſe von jener nicht abzulöſen; du kannſt nicht eins erkennen, und das andere ignoriren. Die Welt erkennen kann nichts anders heißen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit in dem für ſich Unwahren erkennen, und dieſe Wahrheit iſt Gott.

Es iſt alſo kein Glaube ohne Wiſſen, kein Wiſſen ohne Glauben, denn nur wer Gott erkennet, erkennet auch die Welt, und wer die Welt erkennet, der erkennet auch Gott; wer die Welt in ihrer Sünde und Unwahrheit nicht erkennet, der erkennet ſie auch nicht in ihrer Wahrheit, der erkennet Gott nicht. Erſt die Wahrheit deckt uns die Unwahrheit auf. Wer in der ſinnlichen Erſcheinung nicht den übernatürlichen Grund erkennt, der erkennt auch nicht die Erſcheinung. Wer in dem übernatürlichen Weſen Gottes nicht auch die Natur und Perſon Gottes erkennt, der erkennt auch nicht die Uebernatürlichkeit Gottes. Wo bleibt alſo der Unterſchied? Wo iſt Welt- und Selbſt-Erkenntniß zu finden, ohne

Glauben? wo Glaube ohne Welt- und Selbſt-Erkenntniß?

Giebt es nun dennoch eine Weltweisheit, die vom Glauben getrennt iſt, ſo bewegt ſie ſich im Nichts, und um Nichts, und iſt ſelbſt Nichts; von Nichts wiſſen iſt Nichtwiſſen. Aber wir fragen nicht nach einem Unterſchiede zwiſchen Glauben und Nichtwiſſen, ſondern zwiſchen Glauben und Wiſſen. Wir ſuchen und finden nicht; oder wir finden wohl Unterſchiede, aber ſie halten nicht Stand, ſie ſind nicht bleibend, indem ſie ſich jedesmal wieder aufheben.

Allein wenn auch Glauben und Wiſſen in ſofern Einen Inhalt, Einen Gegenſtand haben, als beyde in der Erkenntniß Gottes und des Reiches Gottes beſtehen, ſo ſcheint ſich doch der Inhalt des Wiſſens auch weiter zu erſtrecken, indem er auch die äußere Natur und den endlichen Geiſt umfaßt, „was nicht in den Umkreis der Religion fällt." Dieß iſt allerdings wieder ein ſpezifiſcher Unterſchied, nur daß er wieder nicht bleibt, was er iſt, denn er verſchwindet mit der Erkenntniß der Natur und des endlichen Geiſtes ſelbſt, ſobald du dieſe von der Glaubenserkenntniß trennſt.

Es zeigt ſich auch hier wieder, daß alles Wiſſen ohne Glauben Nichtwiſſen iſt. Wohl mögen über dieſes und jenes, über Natur und Geiſt, über Leib und Seele, über Recht und Staat Kenntniſſe und Anſichten genug im Schwange gehen, ohne daß ſie aus dem Glauben entſpringen, oder mit dem Glauben Eins ſind; aber ſie kommen eben darum nicht zur Erkenntniß, nicht zur Einſicht. Wenn Lalande den ganzen Himmel durchforſcht, und nirgends Gott gefunden, ſo hat er vor allen Himmelskörpern den Himmel ſelbſt nicht geſehn, und über allen aſtronomiſchen Kenntniſſen jede aſtronomiſche Erkenntniß entbehren müſſen.

Wird nur erſt der Himmel heiter,
Tauſend zählt ihr, und noch weiter.

Auf der andern Seite mag es wohl auch einen Glauben geben, der nicht in alle Verhältniſſe des Lebens, nicht in alle Gebietstheile der beſonderen Wiſſenſchaften eindringt, aber dieß liegt wieder nicht an dem Glauben ſelbſt, ſondern an der Gränze, die er in den einzelnen Individuen findet. Denn in der Natur des Glaubens liegt es vielmehr, ein Sauerteig zu ſeyn, der auch die entfernteſten Theile des Ganzen durchſäuert und erneuert. Wenn der Glaube von irgend einem Zweige der Welterkenntniß ſich abſondert, da fehlt es an der rechten Glaubenskraft in den Gläubigen. Damit iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß jedem Individuum ſein beſonderer Wirkungskreis angewieſen iſt. Vielmehr iſt es für jedes Individuum nothwendig und heilſam, ſeine Gränzen zu erkennen und heilig zu halten; nur liegt dieſe Gränze nicht in dem Glauben überhaupt, ſondern in dem einzelnen Menſchen.

Im Allgemeinen kann alſo der Inhalt keinen feſten Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen begründen, denn was iſt, was da iſt, das fällt auch dem Glauben, wie dem Wiſſen anheim, ohne daß ſich zwiſchen beyden feſte Gränzen aufrichten ließen, ohne daß irgend ein Gegenſtand dem Glauben oder dem Wiſſen ausſchließlich vorbehalten werden könnte.

Wenn nun weder an der Form, noch an dem Inhalte ein feſter, ſcheidender Unterſchied, eine beſtimmte beyde Gebiete ſondernde Gränze hervortritt, ſo müſſen wir jetzt von dem Inhalte, der uns wenigſtens flüchtige Unterſchiede zeigte, noch einmal auf die Form zurückgehen, ohne von dem Inhalte, wie wir ihn gefunden haben, zu abſtrahiren. Vorhin hatten wir in der Form, weil wir noch keinen Inhalt gefunden, blos Grad und Maaß unterſchieden, ohne damit Glauben und Wiſſen unterſcheiden zu können. In Beziehung auf den Inhalt war hiernächſt die Frage, was wir glauben, was wir wiſſen, und wenn wir nun auf die Form mit ihrem Inhalte zurückgehen, weil dieſer allein auch nicht zu einem weſentlichen Unterſchiede führte, ſo fragt es ſich, wie wir glauben und wiſſen, wie wir zu dieſem und jenem kommen, und darin bleiben. Dieſes Wie kann aber kein anderes ſeyn, als das Was, weil wir nun nicht mehr von dem Inhalte, als dem Seyn, abſtrahiren. Es iſt mithin entweder göttlich, himmliſch, übernatürlich, mithin in Beziehung auf unſer Werk bey der Sache unmittelbar, oder menſchlich, weltlich, natürlich, mithin ſelbſt gemacht, ſelbſt vermittelt. Aber auch hiernach kann Wiſſen und Glauben nicht unterſchieden werden, denn davon haben wir uns ſchon überzeugt, daß alles weltliche, natürliche Wiſſen als unterſchieden von dem göttlichen, übernatürlichen Glauben nichtig iſt. Richtiges Wiſſen iſt aber nichts anders als Nichtwiſſen. Wenn es alſo ein Wiſſen giebt, wenn wir das Wiſſen um des Nichtwiſſens willen nicht aufgeben wollen, ſo muß es gleich dem Glauben göttlich und übernatürlich ſeyn; als übernatürlich müſſen Philoſophie und Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage, und die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlöſung von der Natur, zum Zwecke haben. Beyde ſind übernatürlich, in ſofern ſie den Menſchen über die gefallene Natur erheben, welches durch die Natur ſelbſt nicht bewirkt werden kann; beyde ſind aber auch in ſofern natürlich, als ſie die Wiederherſtellung der wirklichen Natur zur Folge haben ſollen. Durch dieſe Natürlichkeit unterſcheiden ſie ſich alſo nicht von einander, ſondern beyde zugleich von jener inhaltloſen Ueberſinnlichkeit, an welcher ſich der Rationalismus zerarbeitet, bis er über ſich ſelbſt erhoben wird. Dieſe Ueberſinnlichkeit iſt es daher eben, an welcher der Rationalismus ſeine Natürlichkeit verräth, dieſe Ueberſinnlichkeit iſt in ihrem Weſen mit der ſchlechten, gefallenen Sinnlichkeit gleich, denn ſie laboriren beyde an der Abſtraction. In ſofern iſt lediglich der Rationalismus überſinnlich, Philoſophie und Glauben hingegen der wahren Sinnlichkeit zurückgegeben, womit wir beyde in ihrem Einverſtändniſſe, aber nicht in ihrem Unterſchiede erkennen.

Wieder ein vergeblicher Verſuch, einen Unterſchied zu finden! Wir konnten weder einen formellen, noch einen ſub-

ſubſtantiellen, weder einen quantitativen, noch einen qualitativen Unterſchied auf dem eingeſchlagenen Wege feſthalten, indem er ſich in den Kategorieen der Relation und Modalität immer wieder auflöſete.

Aber die Schuld liegt vielleicht an dem Wege, den wir eingeſchlagen haben, indem wir ihn ſelbſt erſt ſuchten. Es iſt jetzt an der Zeit, die Wege, die Andere gegangen ſind, nachzugehen; es bleibt uns nichts übrig, als uns umzuſehen, wie ſich Andere darüber ausgedrückt, und gedreht und gewendet haben, um eine Verſchiedenheit zu fixiren. Wir müſſen ſehen, ob ſich auch dieſe Unterſchiede verflüchtigen, wenn wir ſie ſchärfer fixiren. Zu dem Ende halten wir uns an ſchon fertige Diſtinctionen, wie wir ſie vorfinden, wie ſie in Büchern und Geſprächen bunt durch einander uns entgegen zu kommen pflegen, ohne uns auf eine Claſſification derſelben einzulaſſen, womit wir ihnen leicht Zwang anthun könnten. Wir ſind hiermit wiederum, wie vorhin, an das Einzelne gewieſen, wie es uns entgegen tritt, und gelegentlich in verſchiedenen Weiſen und Ausdrücken Daſſelbe wiederholt, um uns damit in ein Geſpräch einzulaſſen.

1.

Beſtehet etwa der Unterſchied, den wir ſuchen, in Gedanken?

Das Wiſſen wäre dann das Werk des Denkens, und dieſes Denken ſelbſt. Aber was bleibet dann und in dieſer Beziehung für den Glauben? Gedankenlos wird doch Niemand den Glauben nennen, den er ſelbſt erfahren hat. Wenn er uns Gedanken giebt, die nicht unſere Gedanken ſind, ſo erfahren wir daſſelbe an dem wirklichen Denken, welches unſeren natürlichen Gedanken widerſtreitet, und in dem wirklichen Denken, nicht in einem iſolirten Denken beſtehet. In und mit dem Glauben iſt auch das wirkliche Denken gegeben, und zu immer weiterer Entwicklung erregt. Die Wirklichkeit, das iſt, die Lebendigkeit und Thätigkeit des Glaubens beſtehet eben in ſeinen Zeichen und Früchten, die aus ihm ſelbſt folgen, und mit ihm, wie die Aeußerung mit dem Innern, folglich unzertrennlich zuſammen hängen. Dieſe Früchte beſtehen aber wiederum nicht blos in derjenigen Thätigkeit nach außen, welche wir nach den Händen vorzugsweiſe handeln nennen, ſondern in jeder wirklichen Thätigkeit, wie ſie ſich in der Geſinnung oder im Willen und im Gedanken manifeſtirt.

Es könnte uns eingewendet werden, als wenn wir uns in einer Selbſttäuſchung befänden, indem „das Bewußtſeyn, welches allerdings gleichſam der allgemeine Behälter, wie für unſere Gedanken, ſo für unſere Gefühle und Willens-Acte iſt, kurz die Einheit unſers Seyns und Wiſſens mit dem Gedanken, oder dem Begriffe verwechſelt würde, der nur eine beſtimmte Thätigkeit unſers im Bewußtſeyn lebenden Ich's iſt." Der Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſeyn und dem Begriffe ſoll alſo darin beſtehen, daß das Bewußtſeyn das Ich trägt, der Gedanke hingegen vom Ich getragen wird. „Meine Gedanken kann ich erzeugen, mein Bewußtſeyn nicht." Aber von den Gedanken, die das iſolirte Ich ſelbſt erzeugt, iſt in der Philoſophie ſo wenig die Rede, als im Glauben, denn beyde haben es nur mit den Gedanken zu thun, die das Ich empfängt. Soll aber der Unterſchied darin liegen, daß der Gedanke eine beſtimmte Thätigkeit iſt, ſo iſt daſſelbe von dem Bewußtſeyn zu ſagen, welches nicht in einer unbeſtimmten Thätigkeit beſtehen kann. Das Bewußtſeyn wird erſt dadurch wirklich, daß es beſtimmt iſt. Der Begriff iſt das Bewußtſeyn in ſeiner höchſten Thätigkeit, der Geiſt ſelbſt, nicht ein zerſtückeltes, abgeriſſenes, eigenmächtiges Verſtandes-Erzeugniß.

Soll alſo die Philoſophie im Denken beſtehen, und darin ihr eigenthümliches Weſen haben, ſo iſt nichts billiger, als daß wir es ihr auch ganz überlaſſen, daß wir ſie nicht auf die Abarten des Denkens beſchränken. Geſtehen wir ihr aber das wirkliche Denken zu, ſo hat ſie hiermit auch das wirkliche Seyn, Leben, und Thun, welches ſie mit dem Glauben identificirt.

2.

Aber der wahre, objective Glaube fängt doch nicht mit dem Denken an; er entſpringt wenigſtens nicht aus dem Gedanken, wie das Wiſſen, denn er kommt über uns, und erleuchtet uns, über alles unſer Denken und Verſtehen. Hiermit iſt der Glaube der Anfang, und das Fundament alles Denkens; dieſes aber und das Wiſſen, als das Reſultat des gehorſamen Denkens, iſt erſt die Frucht des Glaubens.

Wohl iſt es wahr, daß das eigene Selbſtdenken aufhören muß, um dem Glauben Platz zu machen, aber daſſelbe iſt auch die Bedingung alles wirklichen Denkens und Wiſſens, welches gleich dem Glauben über uns kommt, ohne daß wir wiſſen, wie uns geſchieht. Wir wiſſen's Anfangs nicht, und vom Anfange war eben die Rede. Im weitern Verlaufe iſt aber Glauben und Wiſſen nur im Bewußtſeyn, im Gedanken. Glauben und Wiſſen kommen von Oben, als der Gedanke, der den menſchlichen Gedanken bewegt, trägt, läutert, beſtimmt und verklärt.

Wirklich iſt in dem Unterſchiede, welcher den Glauben als den Anfang des Wiſſens, als anfangendes Wiſſen, und das Wiſſen als das Ende des Glaubens, als vollendeten Glauben, feſthalten will, die Identität beyder auf das entſchiedenſte ausgeſprochen, denn der Glaube iſt das Wiſſen in ſeinem Anfange, und das Wiſſen in ſeiner Vollendung iſt wieder der Glaube in ſeiner Vollendung. Wäre aber der Glaube etwas anders als das Wiſſen, und als dieſes andere der Anfang des Wiſſens, ſo iſt das Wiſſen ſelbſt ohne Anfang, folglich kommt es gleich dem Glauben über uns, und erleuchtet uns über alles unſer Denken und Verſtehen.

3.

Oder ſollen wir Daſſelbe in anderen Ausdrücken und Wendungen wiederholen, um auf einer andern Seite den Unterſchied zu faſſen? Der Glaube, ſo ſagen viele, kommt ohne unſer Zuthun, das Wiſſen ſetzt Selbſtthätigkeit voraus, mithin iſt jener unmittelbar, dieſes durch uns ſelbſt vermittelt, der Glaube iſt übernatürlichen, das Wiſſen natürlichen Urſprungs, jener kommt nicht aus uns, ſondern in uns hinein, aber dieſes erzeuget ſich aus ſich ſelbſt, und verläugnet nicht ſeinen nichtigen Urſprung, es iſt ſo verderbt und verdunkelt, wie das Subject, welches ihn gebiert. Aber alle dieſe Unterſchiede verflüchtigen ſich ſofort, indem wir die unbeſtimmten Ausdrücke, in welchen ſie ſich bewegen, berichtigen und beſtimmen.

Aus ſich ſelbſt erzeuget ſich freylich das Wiſſen, — darin beſtehet ſeine immanente Wirklichkeit, — wie ſich der Glaube aus ſich ſelbſt entwickelt, und hierdurch zur Gewißheit wird. Aber eben deswegen erzeuget ſich das Wiſſen ſo wenig als der Glaube aus dem einzelnen Subjecte. Das Wiſſen würde ſich vielmehr nicht aus ſich ſelbſt erzeugen, wenn es ſich aus dem Subjecte ſelbſtſtändig producirte, oder auch nur reproduciren könnte. Das Wiſſen wäre nicht mehr, was es iſt, Wahrheit, d. h. nicht mehr das lebendige, allgemeine, göttliche Seyn, wenn es die Geburt des Nichtallgemeinen wäre. Zwar mag ſich die Wiſſenſchaft in einzelnen Subjecten oft genug auf ſolche Abwege verirrt haben, und hiermit dem ſündigen Menſchen zur Sünde geworden ſeyn, aber dieſe Abwege ſind nicht die Wiſſenſchaft ſelbſt. Wenn dieſer vorgeworfen wird, daß ſie „ihren Geſammtinhalt ſelbſt „erzeugen wolle," ſo iſt dieß entweder, wie wir gezeigt haben, kein Vorwurf, denn woraus ſoll die Wahrheit ſonſt kommen, als aus der Wahrheit? oder der Vorwurf beruht auf einer Verwechslung deſſen, was aus ſich ſelbſt kommt, mit dem, was aus dem vereinzelten Subjecte kommt. Im letzten Falle will er eigentlich das Gegentheil von dem ſagen, was er ausſpricht, nämlich daß das Wiſſen nicht aus ſich ſelbſt, ſondern wo andersher, nämlich aus dem Subjecte komme, mithin wie dieſes unwahr ſey und bleibe. Allein dieſer Vorwurf kann nicht der Philoſophie ſelbſt, ſondern eben nur dem einzelnen, verirrten Philoſophen gemacht werden. Der wirkliche

Philoſoph betrachtet das Wiſſen nicht als ſein Wiſſen, ſein Wiſſen nicht als ſein Werk und Eigenthum, noch als eine Frucht ſubjectiver Geiſtesvermögen. Denn, ſo lehrt die Philoſophie ſelbſt, — denn wenn das Geiſtesvermögen der Creatur noch die unmittelbare Kraft Gottes in der Creatur iſt, ſo iſt es nicht ſubjectiv, ſondern Gott iſt es unmittelbar ſelbſt, der in der Creatur das Wiſſen erzeugt, indem Er nicht bloß das Vermögen ein für allemal giebt, und ſodann ſich zurückziehet, und das Subject ſich ſelbſt überläßt, ſondern der das Vermögen giebt, der wirket auch ſelbſt das Vollbringen. In dieſem Falle iſt Gott nicht allein das A., ſondern auch das O. Iſt aber jenes Vermögen in der Creatur ſubjectiv geworden, ſo iſt es nicht mehr das Vermögen, das es urſprünglich war, nicht mehr die Kraft Gottes in dem Subjecte, ſondern — die Kraft des Subjects, mithin ein Widerſpruch, der in ſich ſelbſt zerfällt, denn was außer Gott iſt, das iſt außer der Kraft. Indem die Kraft, die von Gott kommt, von Gott getrennt und dem Subjecte allein überlaſſen wird, iſt ſie ſchon in ihr Gegentheil, in eitel Unvermögen umgeſchlagen. Nun iſt Gott zwar das A. — geweſen, aber nicht das O.

„Was ich weiß," ſo ſagen unſere Gegner, „das brauche ich nicht zu glauben; glauben thue ich nur, was ich „nicht weiß; der Glaube tritt erſt da ein, wo mein Wiſſen aufhört." Es fragt ſich nur, was in dieſer Ausſage des erſten unmittelbaren Glaubens unter Wiſſen verſtanden wird. Wenn wir dieſen Einwurf näher beleuchten, beſtimmen, und überſetzen, ſo kann er nichts anders ſagen wollen, als was ſich von ſelbſt verſtehet, wenn er auch etwas anders meint, als ſagt. Was ich mir ſelbſt verſchaffen kann, ſo lautet die Ueberſetzung jener unbeſtimmten Redensarten, das brauche ich mir nicht geben zu laſſen, was ich aus und in mir ſelbſt habe, das brauche ich mir nicht ſchenken zu laſſen: erſt wenn mein Eigenthum erſchöpft iſt und zu meinem nothwendigen Auskommen nicht ausreicht, verſtehe ich mich zu Almoſen. Der Einwurf meint alſo mein Wiſſen, mein eigenes Werk des-

Wiſſens, welches im Nichtwiſſen beſtehet und damit anfängt und endigt, aber nicht das wirkliche Wiſſen. Iſt alſo das Wiſſen menſchliches Wiſſen, ſo iſt der Unterſchied allerdings klar, es iſt der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen; iſt hingegen das Wiſſen die Gabe Gottes durch ſeinen Geiſt, und deſſen Offenbarung und Mittheilung, ſo iſt es Eins mit dem Glauben. Aus Seinem Munde kommt Erkenntniß und Verſtand. Spr. Salom. 2, 6.

Wenn uns eingeworfen wird, daß freylich auch die Philoſophie die Gaben Gottes anzuerkennen ſich bequemen müſſe, aber demnächſt damit frey zu gebahren und mit dem einmal gegebenen, und hiermit ſich ſelbſt überlaſſenen Pfunde auf eigne Rechnung zu wuchern ſich vermeſſe, ſo muß ſie dieſe Beſchuldigung, welche nur den Rationalismus trifft, ſchlechthin ablehnen, indem ſie ſelbſt erſt lehret und erweiſet, daß grade eine ſolche Trennung der Gabe von dem Geber nicht von dieſem ausgehet, ſondern eigenmächtige Selbſt-Emancipation, hiermit eine Verläugnung des Gebers, ein Mißbrauch der Gabe ſeyn würde, die nur dadurch als Gabe thatſächlich anerkannt wird, daß ſie von dem Geber nicht abgeriſſen, ſondern als ein ununterbrochen und ſtetig fortfließender Gnadenborn mit Dankſagung angenommen wird.

Was bleibt alſo für ein Unterſchied übrig zwiſchen Glauben und Wiſſen, da beyde nicht bloß ihr Vermögen, ſondern auch deſſen Verwirklichung nur von Gott und aus Gott zu erwarten haben? Hier und dort iſt der Anfang derſelbe, nämlich, daß der Menſch, ſeiner Subjectivität, hiermit ſeines eignen Unvermögens überwieſen, ſich nichts, der Wahrheit alles zutraut, ſich nichts, — weil er ſucht, folglich nicht hat, — der Wahrheit alles, — weil er ſonſt nicht ſuchen würde, wenn er nicht zu finden hoffte, weil er ſich dem Nichtwiſſen überlaſſen müßte, beſeelte ihn nicht eine gewiſſe Zuverſicht des, das er hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das er noch nicht ſiehet.

Daraus folgt zugleich, daß dem wirklichen Wiſſen das Nichtwiſſen, als das Nichtwiſſen des Menſchen aus ſich ſelbſt, ſo eigen iſt, als dem Glauben, und wiederum, daß das natürliche, ſelbſtiſche, eigenmächtige Denken ſeinem Wiſſen eben ſo fremd und entgegen geſetzt iſt, als dem Glauben.

Ein ſolches Vertrauen haben wir durch Chriſtum zu Gott, nicht, daß wir durch uns auf uns bauen, wie zu Babel, ſondern daß wir durch Chriſtum auf Gott vertrauen, nicht daß wir tüchtig ſind von uns ſelber, etwas zu denken, als aus uns ſelber, ſondern daß wir tüchtig ſind, etwas zu denken, und zu begreifen (λογίσασθαι), das iſt von Gott und aus Gott, und durch Chriſtum, welcher iſt der Logos, der uns Logik lehret, und ſich ſelbſt erniedrigt hat, daß wir ihn erkennen und begreifen lernen.

4.

Aber ſchon kehret der Unterſchied, kaum abgewieſen, mit anderen Worten wieder. Der Glaube lehret *beten*, die Philoſophie *arbeiten*. Glauben iſt beten, Denken iſt arbeiten. Aber iſt denn das Gebet ohne Arbeit, Arbeit ohne Gebet wirklich und wirkſam? Und iſt denn dieſe Arbeit unſere ſelbſtiſche Thätigkeit, und das Gebet faul, weil es die Thätigkeit *empfängt*? Oder iſt das Gebet nur die Andacht, die zwar an Gott, aber nicht zugleich in Gott denkt?

Ueberall beſtätigt es ſich, daß Beten und Arbeiten ſelbſt nur unzertrennliche Glieder eines Ganzen ſind, wie Glaube und gute Werke. Wer darf das Ganze zerreißen?

5.

Die Philoſophie will uns den Weg zeigen, *wie der Menſch zu Gott gelange*, aber der Glaube offenbart uns den Weg, *wie Gott zu dem Menſchen kommt*.

Wenn hiermit der Philoſophie der Vorwurf der Subjectivität gemacht werden ſoll, ſo iſt er in dem Obgen ſchon abgewieſen. Iſt aber dieſer Vorwurf beſeitigt, ſo bleibt auch kein Unterſchied, denn es kann nicht fehlen, daß der Menſch zu Gott kommt, indem Gott zu dem Menſchen kommt, nur daß überall jenes von dieſem bedingt iſt.

Den Rückweg zu Gott vermittelt Gott ſelbſt, indem Er zu dem Menſchen kommt; in ſofern iſt alle Erkenntniß Gottes nur durch Vermittlung möglich. Er vermittelt dieſen Weg unmittelbar durch ſich ſelbſt: in ſofern iſt der Weg unmittelbar, das Wiſſen wie der Glaube.

6.

Wenn dennoch dem Glauben eine Unmittelbarkeit zugeſchrieben wird, die dem Wiſſen nicht zukommen ſoll, ſo iſt näher zu fragen, was unter dieſer Unmittelbarkeit zu verſtehen ſey. Rein unmittelbar iſt Gott ſelbſt nicht, denn er iſt durch ſich ſelbſt vermittelt. Iſt nun der Glaube unmittelbar, ſo iſt er es nur in ſofern, als er von Gott und durch Gott vermittelt wird. In dieſem Sinne iſt er unmittelbar nach ſeinem Anfange, unmittelbar in ſeinem Fortgange, denn der das Werk angefangen, der vollendet es auch. Daſſelbe gilt auch vom Wiſſen, wie wir geſehen haben.

Aber dieſe Unmittelbarkeit ſchließt die Vermittlung nicht aus. Dieß zeigt ſich wie am Anfange, ſo an der Fortbewegung des Glaubens; dieſe Fortbewegung iſt ſelbſt nichts anders, als Vermittlung, Verarbeitung, ſtetige Entwicklung, ſie geſchehe in ſchluß- und kunſtrecht gegliederter Folge, oder in einem äußerlich weniger ſichtbaren Zuſammenhange; alle Verarbeitung ſetzt Gliederung voraus, wenn auch nicht alle einzelne Glieder beſtimmt hervortreten.

Unmittelbar iſt alſo Glauben und Wiſſen, als von Gott Selbſt gegeben, erhalten, gefördert, mithin in ſofern als beyde nicht in einem Dritten Anfang und Fortgang finden; in ſich ſelbſt ſind beyde vermittelt, weil Glied an Glied ſich entwickelt, und der Inhalt in ſeinen Theilen mit einander zuſammenhängt, ohne daß das Subject etwas hinzuthut, denn es wird ihm in Einem Alles geſchenkt; vermittelnd ſind aber beyde in ſofern, als ſie ein Verhältniß des Menſchen zu Gott vorausſetzen, welches ſelbſt nicht mehr unmittelbar iſt, ſondern der Vermittlung durch Gott ſelbſt bedarf.

Indem beyde erſt werden, gehen ſie davon aus, daß die urſprüngliche unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott unterbrochen geweſen iſt. Nur dem Nichtwiſſen, nur dem ſubjectiven Glauben iſt es eigen, ſich eine ununterbrochene Gemeinſchaft mit Gott zu erträumen, und die Vermittlung zu verſchmähen, ohne welche die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft unmöglich iſt.

7.

Über die Unmittelbarkeit hat noch andere Seiten, welche dem Glauben ausſchließlich anzugehören ſcheinen, denn er bedarf keines menſchlichen Vermögens, um durch daſſelbe zu wirken, er vertilgt und zerbricht vielmehr alle menſchliche Kraft, um ſeine Kraft mitzutheilen, während das Wiſſen durch das trübe Medium der menſchlichen Vernunft uns zukommt, mithin ſelbſt getrübt wird.

Es iſt eben ſo wahr, daß der Glaube der menſchlichen Vernunft nicht bedarf, um Eingang zu gewinnen, als daß er auf ſie, und durch ſie wirket. Wie könnte er ohne Vernunft vernommen werden? Oder wenn du das Medium, wodurch der Glaube ſich mittheilt, Herz nennen willſt, iſt denn dieſes Herz vor dem Glauben weniger verderbt und verkehrt, als die Vernunft, welche das eigenthümliche Organ des Wiſſens ſeyn ſoll? Iſt dieſes Herz nicht ſelbſt Vernunft, indem es vernimmt, was ihm gegeben und offenbart wird? Freylich iſt die Vernunft als abgefallenes, iſolirtes, menſchliches Vermögen unrein; aber was ſie vernimmt, iſt rein, und reiniget durch ſeinen Inhalt das unreine Gefäß, die unreine Form, welche vernimmt, nämlich die Vernunft ſelbſt. Indem die Vernunft die Wahrheit vernimmt, wird ſie in die allgemeine Vernunft, als die abſolute Realität, verſetzt. Ohne dieſe Wiedergeburt gedeihet kein Glaube, kein Wiſſen.

8.

Auch in ſofern ſcheint der Glaube unmittelbar zu ſeyn, als er mit einemmale ganz und weſentlich die Wahrheit überliefert, welche dem Wiſſen Stückweiſe zukommt, und als eine unendliche Aufgabe vorgeſteckt iſt, ſo daß es zwar jederzeit Licht empfängt, aber auch immerfort mehr erhalten ſoll.

Aber jene Eigenſchaft des Glaubens gehört auch dem Wiſſen an, ſo wie dieſe Eigenſchaft des Wiſſens auch dem Glauben zukommt.

Wenn der Glaube Leben hat, ſo beſtehet auch ſeinerſeits das Leben im Werden und Wachsthum. Darum wird das Wort Gottes mit einem Waſſer verglichen, welches immer tiefer und tiefer wird, je weiter wir im Glauben vorſchreiten, und dem Kinde wie dem Rieſen genügt, und einem wie dem andern ſich ganz anbietet, aber nie erſchöpft wird. Es iſt wahr, daß der Glaube, als das unbedingte, von dem ſubjectiven Urtheile völlig unabhängige Vertrauen auf die Wahrheit des Wortes Gottes, den Geſammt-Inhalt der Offenbarung mit einemmale überliefert; wir warten nun nicht erſt auf das Verſtändniß im Einzelnen, wir nehmen im Glauben Erſchloſſenes und Nochnichterſchloſſenes mit gleichem Vertrauen an. Aber es iſt auch eben ſo wahr, einmal, daß dieſer Glaube im Allgemeinen ſchon die Aneignung jenes Vertrauens durch Erlebung vorausſetzt, — alle Aneignung iſt aber Verſtändigung, — zweytens, daß er das Gegebene ſowohl im Allgemeinen, als auch im Einzelnen, und Stückweiſe dem Subjecte mehr und mehr anzueignen ſtrebt, und daß er dieſes ſeiner eigenen Thätigkeit, und keinem von ihm verſchiedenen Acte des Wiſſens zuſchreibt.

Andererſeits iſt auch das Wiſſen im Allgemeinen mit einemmale aufgeſchloſſen, in ſeinem Principe ganz gegeben; aber es iſt freylich damit die immer fortgehende Durchdringung im Ganzen, wie die Ausbreitung im Ein-

einen nicht ausgeſchloſſen. Abſolutes Wiſſen iſt Wiſſen
es Abſoluten, hiermit ganz, aber darum nicht abge-
chloſſen, nicht ein für allemal fertig.

Wenn Auguſtinus ſagt: Credo ut intelligam, ſo
t dieß, näher entwickelt, nichts anders, als: Credo ut
redam, intelligo ut intelligam. Wenn geſagt wor-
en iſt: Ex fide in cognitionem ascenditur, ſo iſt dieß
icht wahrer, als das einfachere: Ex fide in fidem, ex
ognitione in cognitionem ascenditur. Was ſich aus
em Glauben entwickeln ſoll, kann nichts anderes ſeyn,
ls Glaube, und wenn ſich das Wiſſen aus dem Glau-
en, Glauben aus Wiſſen entwickelt, ſo iſt damit die
dentität beyder ſchon ausgeſprochen.

9.

Hier glauben wir, dort werden wir
chauen. Hiermit iſt der Unterſchied zwiſchen Glauben
nd Schauen ausgeſprochen, aber nicht der Unterſchied
wiſchen Glauben und Wiſſen, denn letzteres tritt auch in
ieſer Beziehung auf die Seite des Glaubens. Die un-
nittelbare Offenbarung Gottes, worauf Glauben und
Wiſſen beruhen, iſt im *Worte* gegeben; aber die höchſte
Unmittelbarkeit iſt im *Schauen* verheißen, indem wir
Ihn *ſehen* ſollen, wie Er iſt, und von Angeſicht zu
Angeſicht. Unſer Wiſſen iſt Stückwerk, und unſer Weiſ-
agen iſt Stückwerk, und unſer Glauben iſt unvollkom-
nen. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, ſo
wird das Stückwerk aufhören. — Selig ſind, die nicht
ſehen, und doch glauben. Joh. 20, 29. Selig ſind, die
mit ihrem natürlichen Verſtande die wunderlichen Ge-
heimniſſe Gottes nicht faſſen können, und doch zu deren
Einſicht und Erkenntniß gelangen. — Selig ſind aber
auch die Augen, die das, was ſie ſinnlich ſehen, auch
geiſtlich ſehen und erkennen. Luc. 10, 23. Joh. 14, 9.

10.

Aber der Glaube erweiſet ſich an einer
andern Geiſtesthätigkeit, als das Wiſſen?
Jener gehet vom Herzen aus, hiermit vom Willen, die-

ſer vom Verſtande. An ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen; die Früchte weiſen auf die Quellen zurück.

Wirklich giebt es ſolche Abarten des Wiſſens, welche nur einzelne Theile des Geiſtes berühren, ohne dieſen ſelbſt durch und durch zu erfüllen, aber im Weſen des Begriffes liegt davon Nichts. Und es würde nicht ſchwer fallen, auch ſolche Abarten des Glaubens in der Erfahrung nachzuweiſen.

Unſerer Zeit wird aber insbeſondere, als der ihr eigenthümliche Irrthum „im Gebiete der Erkenntniß" nichts geringeres vorgeworfen, als „das Losreißen der „intellectuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung „mit unſerm empfindenden und handelnden Weſen, und „die Verſelbſtſtändigung der Denkkraft zu einer uſurpir„ten Freyheit und Herrſchaft im Gebiete alles Seyns „und Lebens." Und wir müſſen dieſen Vorwurf noch ſchärfen, hiermit auf ihn ſelbſt zurückkehren. Er fällt ſelbſt in den Vorwurf, welchen er ſeiner Zeit macht, wenn er ein Gebiet der Erkenntniß neben dem Gebiete alles Seyns und Lebens ſtatuirt. Er verfällt aber auch zweytens dadurch ſelbſt in Irrthum, daß er die poſtulirte Verbindung natürlich nennt, da ſie doch grade durch die *Natürlichkeit* zerriſſen worden iſt. Wenn die Verbindung urſprünglich war, ſo iſt ſie darum nicht natürlich; natürlich iſt vielmehr die Entzweyung der Geiſteskräfte im natürlichen Menſchen.

So iſt auch der Philoſophie im Allgemeinen vorgeworfen worden, daß ſie blos „auf intellectuellem Wege „zu Gott kommen wolle," während doch „der Weg vom „Herzen aus, und auf der Straße des Glaubens fort„gehe!"

Aber was iſt das für eine Philoſophie, die nicht alle Geiſtesthätigkeit zugleich in Anſpruch nimmt, und in die Geſinnung übergehet, und was iſt das für ein Glaube, der den Verſtand nicht erleuchtet, und den ganzen Menſchen nicht erneuert? Wenn die Philoſophie wirklich Geiſt iſt, ſo muß ſie auch aus dem ganzen Geiſte hervorgehen, den ganzen Geiſt durchdringen, und was todt war, lebendig machen, was zerriſſen und zerſtückelt war, verbinden. Wie kann es alſo der Wiſſenſchaft zur Laſt fallen, wenn „unſer lebendiges, inneres Selbſt durch „Zerſtückelung aus ſeinen Fugen geriſſen, oder zu einem „Rechnungsexempel gemacht wird?"

Wohl mag es ein Licht geben in dieſer Welt der Sünde, welches leuchtet, aber nicht wärmt, ein Licht, bey dem uns friert, und ein Feuer, das wärmt, aber nicht leuchtet; aber iſt jenes Nachtlämpchen, mit dem Fauſt ſich und Gretchen zu erlöſen meinet, das wirkliche Wiſſen, und dieſes düſtere, lichtloſe Feuer der wahre Glaube? Iſt denn der wirkliche Verſtand nach ſeinem wahren Weſen der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, der Begriff nach ſeiner Wirklichkeit der todte, abſtracte Begriff? Wenn das Wiſſen nicht wärmt und beſſert, ſo erleuchtet es auch nicht wirklich, wenn der Glaube nicht erleuchtet, ſo hat er auch das kalte Herz noch nicht erwärmt, den böſen Willen noch nicht gebrochen. Wirklich iſt nichts dem Glauben fremder, aber auch nichts ſo unwiſſenſchaftlich, als ſolche Zerſtückelung. Eine Philoſophie ohne Herz, und ein Glaube ohne Verſtand ſind eben ſelbſt Abſtractionen von dem wahren Leben und Seyn des Wiſſens und Glaubens.

Wen aber die Philoſophie kalt läßt, oder wen der wirkliche Glaube nicht erleuchtet, der ſehe wohl zu, Wo die Schuld liege. Sie liegt in ihm, nicht im Wiſſen, nicht im Glauben. Jener befindet ſich noch außerhalb der Philoſophie, dieſer außerhalb des Glaubens.

11.

Wenn Wiſſen und Glauben wie Theorie und Praxis, wie Seyn und Leben, wie Zuſchauen und Handeln, wie Wort und That, unterſchieden werden, ſo iſt dieß derſelbe Unterſchied, den wir eben abgewieſen haben; es iſt ein Unterſchied, in dem ſich jener Gegenſatz, der beyde Weiſen als Arbeiten und Beten ſcheiden wollte, ſchlechthin umkehrt. Die Theorie ſteht vor den Objecten ſtill, die Praxis eignet ſie dem Subjecte an, und verwandelt ſie in Saft und Blut. Aber achet nicht auch der Glaube auf Objecte, da er weſentlich in der Erkenntniß des objectiven Gottes und ſeiner Hypoſtaſen und ſeiner großen Thaten beſteht? Und führt uns nicht andrerſeits auch das Wiſſen zur Erkenntniß der Objecte, hiermit zur praktiſchen Aneignung? Auch in dieſer Beziehung iſt Wiſſen die nähere Beſtimmung des Glaubens, Glauben die nähere Beſtimmung des Wiſſens; wir könnten ſagen, eines ſey die Eigenſchaft des andern, wenn nur unter Eigenſchaft nicht etwas verſtanden wird, das nur an der Sache hängt, und beyher ſpielt, ohne die Sache ſelbſt zu ſeyn. Das ganze Verhältniß des Menſchen zu Gott und Welt iſt rein theoretiſch, denn er hat nichts ſelbſt zu machen, ſondern zu ſehen, was gemacht iſt, aber auch rein praktiſch, in ſofern zwar nicht er ſelbſt, aber Gott in ihm lebet und wirket. — Wenn die Welt einmal über das andere mal: Handeln! Handeln! ſchreyt, und ſich daran heiſer ſchreyt, ſo verräth ſie hiermit nicht allein ihre Selbſtigkeit, ihre Luſt am Selbſtmachen, als wenn davon das Univerſum abhinge, und ihren Unglauben an die Thätigkeit Gottes, als wenn dieſe auf unſere Thätigkeit warten müßte, ſondern auch ihre blinde Unwiſſenheit über das Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch, zwiſchen Theorie und Praxis.

Wenn das ewige Leben darin beſteht, daß wir Gott und Jeſum, als die Wahrheit, erkennen, Joh. 17, 3., wenn mithin das Leben im Erkennen beſteht, ſo kann das Erkennen, als die Theorie, dem Leben, dem Glaubensleben, als der Praxis, nicht entgegen geſetzt ſeyn; vielmehr iſt das Erkennen mit dem Glauben nach der Schrift, Joh. 3, 16. 17, 3. darin gleich, daß Beydes Leben iſt und Leben wirket. Alles Leben der Creatur beſtehet in der Erkenntniß Gottes; das Thun und Schaffen hat Er Sich Selbſt vorbehalten, aber er thut und wirket in der Creatur, als in ſeinem Werkzeuge. Nur in der Sünde iſt eigene Thätigkeit der Creatur, Selbſtthätigkeit; wo keine Sünde iſt, da beſtehet das Leben der Creatur darin, daß wir zuſehen, was Gott thut und wirket, und thun, was er in uns thut und wirket. Erſt in dieſer Beziehung, und nur in dieſer Beziehung bekommt es einen Sinn, wenn dem Menſchen zugemuthet wird, die Summe des Guten vermehren, und das Reich Gottes fördern zu helfen.

12.

Der Unterſchied findet ſich aber vielleicht, wenn wir das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens noch einmal umkehren.

Der Glaube hat das Poſitive, Reale, Subſtantielle, Objective, das Wiſſen hingegen das Negative, Ideale, Formale, Subjective, zu ſeinem Vorwurfe; jener lehrt das Daſeyn des Weſens, dieſes das Weſen des Daſeyns, der Glaube realiſirt die Idee, die Philoſophie idealiſirt die Realität, der Glaube ruht auf Thatſachen, die Philoſophie hat es mit deren Aufhebung zu thun, um zum Gedanken zu kommen, oder mit anderen Worten, der Glaube iſt der Inhalt, die Subſtanz ſelbſt, die Philoſophie die Form!

Lauter Ausdrücke für denſelben Unterſchied! Und ſo ſprechen nicht allein diejenigen, die weder vom Glauben, noch vom Wiſſen berühret werden, ſondern auch Andere, welche einſeitig auf die Rechnung des einen ſchreiben, was eben ſowohl dem andern zugerechnet werden muß.

Der Glaube an die abſolute Realität Gottes iſt zugleich eine Erkenntniß Gottes nach ſeinem Weſen, und hiermit iſt die Idealiſirung vollbracht. Indem die Philoſophie die Thatſachen aufzuheben, d. h. nach ihrem Weſen zu erklären, die Anſchauung zur Einſicht zu verklären bemüht iſt, ruht ſie offenbar auch auf Thatſachen, die ſie nicht verändert, ſondern in ſich aufnimmt, wobey ſie mit dem Glauben gleichen Schritt hält, welcher auch ſeinerſeits das Gegebene hinterdrein zu denken, ſich anzueignen, und als ein Gedachtes zu beſitzen, und hiermit als lebendiger Glaube ſich zu erweiſen hat. In dieſer

Beziehung iſt das Denken von der Sprache näher als Nachdenken bezeichnet worden, welches der Glaube, will er für ſich beſtehen, ſich auch nicht nehmen, und dem Wiſſen, als einem Andern ſeiner, nicht überlaſſen kann. Im Nachdenken iſt es ſchon enthalten, daß das Denken gleich dem Glauben von dem Gegebenen, von dem Seyn ausgehet, und ihm nachgehet, und daß das Seyn ſo lange als Vorurtheil anzuſehen iſt, bis es im Glauben und Wiſſen gedacht, und hierdurch mit Glauben und Wiſſen als Bewußtſeyn identiſch wird, woraus folgt, daß beyde, Glauben und Wiſſen, als mit einem dritten, dem Seyn, identiſch, auch mit ſich ſelbſt unter einander identiſch ſind. — Erſt iſt das Seyn als Vorurtheil in der Vorſtellung gegeben, dann wird es im Urtheile ſich ſelbſt ungleich und mit ſich ſelbſt uneins, bis es im Begriffe ſich ſelbſt, die Form dem Inhalte gleich wird.

Daß das gegebene, transcendente Object in uns zum Leben kommt, und in ſofern ſubjectiv, immanent wird, ohne aufzuhören, es ſelbſt, objectiv zu ſeyn, haben mithin beyde Weiſen der Erkenntniß mit einander gemein. Sie werden beyde nur als Syſtem wirklich, das heißt nur als eine Alles befaſſende Einheit, als ein ſich ſelbſt tragendes Ganzes, welches ſein Gegentheil, als das außer ihm ſeyende, in ſich aufnimmt, und die Verhältniſſe der Objecte unter einander kennen lehrt.

Der Glaube iſt nicht „kruder Realismus", das Wiſſen nicht „purer Idealismus." Daß aber der Inhalt nicht ohne ſeine Form, die Form nicht ohne Inhalt, vielmehr der Inhalt ſeine Form iſt, und die Form von ihrem Inhalte ſich nicht trennen läßt, iſt ſchon oben geſagt worden.

Die Philoſophie erkennet das Objective als das Seyn an, welches ſich im Bewußtſeyn verklärt; ſie führet es hiermit auf ſeinen Grund zurück, welches der Geiſt iſt, und erkennet im Grunde nichts an, als Geiſt. Hierin ſtimmt aber der Glaube vollſtändig mit ihr überein. Oder iſt denn dieſer Geiſt das Subject des verein-

zel-

zelten Ich? Iſt nicht vielmehr dieſes Subject, als ſolches, für ſich, eben ſelbſt nur objectiv? und als objectiv eben ſelbſt aufgehoben worden!

Und dennoch muß ſich die Philoſophie, als die Wiſſenſchaft, von dem mit ihr in dem Reſultate, in dem Bekenntniſſe wörtlich übereinſtimmenden Glauben „eine „Verwechslung des Zuſtändlichen (Subjects) mit dem „Gegenſtändlichen, die Uebertragung eines blos Subjectiven in das Reich des Objectiven“ vorwerfen, und einer Selbſttäuſchung ſich zeihen laſſen, die ſie erſt ſelbſt unter dem Namen einer „Hypoſtaſe“ zum Bewußtſeyn gebracht hat. Allerdings iſt die wirkliche Hypoſtaſe, die Wahrheit derſelben, nur „im höchſten Geiſte“, als die Einheit von Seyn und Wiſſen, von dem Objectiven und Subjectiven; aber theilet denn nicht dieſer höchſte Geiſt, als der Geiſt Gottes, allen denjenigen, die an ihn glauben, und ihn darum bitten, ſeinen Geiſt mit? Sucht denn die Philoſophie „den abſoluten Geiſt im Menſchengeiſte“, weil ſie mit dem Glauben auf der Mittheilung des heiligen Geiſtes beruhet?

Es wird ihr vorgeworfen, daß ſie viel von allgemeiner Vernunft, und von der Alleingültigkeit des objectiven Geiſtes zu reden wiſſe, aber damit doch nur die ſubjective Vernunft auf einem andern Wege einſchwärze. Aber warum wird es denn ihr nur vorgeworfen, wenn ſie im Einzelnen zu Falle kommt? Oder iſt es nicht auch dem Glauben begegnet, daß er, durch Sünde verdunkelt, zur Sünde geworden, und hiermit der Geiſt des Subjects, der eigene Wille des Individuums dem Geiſte Gottes, dem heiligen Geiſte ſich untergeſchoben, und durch eine heimliche Hinterthüre ſich wieder eingeſchwärzt hat? Stehet dem eitlen Vernunftſtolze nicht auch ein geiſtlicher Stolz gegenüber? Wenn dieſer nicht auf Rechnung des Glaubens, ſondern des Unglaubens, kommt, ſo iſt auch jener nicht der Philoſophie, ſondern ihrem Falle, der Unphiloſophie beyzumeſſen.

Wohl iſt es wahr, daß die Selbſtentäußerung für ſich noch ſehr problematiſch iſt, denn es fragt ſich, was an die Stelle des entäußerten Selbſt tritt. Leer iſt der Geiſt des Menſchen nie, ihn erfüllt entweder Gott, oder der böſe Geiſt. Wenn ihn Gott erfüllt, ſo kommt er zum Glauben und zur Erkenntniß. An dieſen Früchten kann er erkennen, ob ihn wirklich Gott erfüllt hat: ſie wirken Frieden, aber nicht den Frieden, den die Welt giebt.

13.

Oder daß wir noch einmal auch in dieſer Beziehung, in der Beziehung auf die gegebene, objective Realität des Seyns, von den Bewegungen, Beſtrebungen und Reſultaten beyder Geiſtesthätigkeiten, als wären es zwey verſchiedene, auf ihren Anfang zurückſehen, ſo tritt uns auch hier ſogleich der Unterſchied entgegen, daß die Philoſophie, weit entfernt etwas außer ſich anzuerkennen, Nichts vorausſetzt, mit Nichts anfängt, als müßte ſie erſt das Seyn ſchaffen, hingegen der Glaube nach ſeinem eigenſten Weſen in der Vorausſetzung, im Vertrauen auf die ſchon gegebene Realität beſtehet.

Und doch geht auch dem Glauben das Nichts voraus, dem wir erſt durch ihn entfliehen. Andrerſeits beruht auch alle Philoſophie auf Vorausſetzung, denn wenn ſie nichts vorausſetzte, könnte ſie nichts zu ſuchen haben, ſie ſieht nur zu, wie das Gegebene für ſie ſich reproducirt. Und wenn ſie dennoch Nichts vorauszuſetzen ſich anſtellt, ſo iſt doch dieſes Nichts ſelbſt eine Vorausſetzung, es iſt damit nichts anders bezeichnet, als der Anfang, aus dem Alles wird, nicht das Nichts, aus dem Nichts wird.

14.

Doch wir müſſen auf den Anfang beyder Geiſtesthätigkeiten, als verſchiedener, näher eingehen; hier iſt der Ort, wo wir die Philoſophie, als das Wiſſen, ſpecieller ins Verhör ziehen, beſtimmter prüfen, und auf das Gewiſſen fragen müſſen, weil ſie uns nur zu leicht durch allgemeine Ausſagen entſchlüpft.

Sie meint das Object anzuerkennen, dem Gegebenen ſich anzuſchließen, ja das Gegebene ſelbſt zu ſeyn, ſie will die Wahrheit nur aus der Subſtanz entnehmen, und hiermit dem Glauben ſich gleich ſtellen; ſie behauptet die Objectivität und Subſtantialität der Wahrheit, welche im Wiſſen zwar ſubjectivirt, angeeignet werde, ſo doch, daß das einzelne Subject nichts dazu thue, und nichts davon nehme. Darum wollen wir ſie beym Worte nehmen, und zur Rede ſtellen, um zu erfahren, wie es eigentlich um ſie ſtehe.

Wo iſt denn eine Philoſophie, die von der heiligen Schrift ausginge, und die Bibel als ihr einziges und oberſtes Prinzip anerkennte? Hier iſt die wahre Wirklichkeit und Objectivität in dem Worte Gottes gegeben. Iſt denn dieſes, ſchriftlich und buchſtäblich, wie es gegeben und erhalten iſt, das Prinzip und die Grundlage, die einzige Quelle und Vorausſetzung der Philoſophie? Wohl mag ſie eins und das andere daraus entlehnt haben, — und was an ihr wahr iſt, das iſt allerdings nur aus ihr entwendet, — aber erkennt ſie denn auch die Bibel als die Geberin, oder meint ſie nicht auf einem andern Wege, nämlich aus ſich ſelbſt, Daſſelbe freyſelbſtſtändig gefunden zu haben?

Aus ſich ſelbſt? Darüber haben wir uns ſchon verſtändigt. Aus ſich ſelbſt hat freylich das Wiſſen alles, was es hat, in ſofern es ſich als immanent, als in der Wahrheit ſeyend, erfaßt. Aber die Meinung dieſer Frage war auch nur, ob die menſchliche Vernunft die Wahrheit, die ſie erſt der Bibel geſtohlen, nicht aus ſich ſelbſt zu haben ſich einbilde?

Wie könnten wir dieß läugnen? Davon machen wir täglich vielfältige Erfahrungen: wir ſehen ja, wie grade diejenigen, welche ihre Vernunft als eine Gabe Gottes anpreiſen, doch dieſe Gabe nicht als Gabe, nicht als ein Geſchenk, ſondern als ein abſolutes, ſelbſtſtändiges Eigenthum gebrauchen. Nur daß dieſer Rationalismus der natürlichen Vernunft mit der ſpeculativen Philoſophie nichts zu ſchaffen hat, da er vielmehr eben des wegen alle wirkliche Philoſophie gleich dem objectiven Bibelglauben verachtet und verſchmähet.

Darum fragen wir näher nach dem eigentlichen Verhältniſſe der ſpeculativen Philoſophie, als der eigentlichen Wiſſenſchaft, zur Bibel. Dem Glauben iſt die Bibel Quelle und Richtſchnur aller Offenbarung. Iſt ſie dieß nun auch der Philoſophie, die ſich auch auf objective Wahrheit begründen will, aber ſich immer nur im Allgemeinen darüber vernehmen läßt, und eben deswegen der Hypoſtaſirung geziehen wurde?

Soviel liegt äußerlich am Tage, daß ſie namhaft nicht von der Bibel ausgehet, ſondern vom Subjecte. Höchſtens kommt ſie nach langen Umſchweifen auf ihren eigenen Wegen zuletzt zur Bibel, ſtatt von ihr auszugehen, gleich als wenn ſie der Schrift, welche ihr Grund ſeyn ſollte, erſt eine Grundlage verſchaffen, und der Wahrheit wo andersher eine Unterlage und Stütze bereiten müßte. Denn wenn die Vernunft-Wiſſenſchaft in ihren Reſultaten mit der Bibel übereinſtimmet, wenn ſie auch nicht blos nach den Worten, ſondern in der That und Wahrheit, mit ihr am Ende ihrer Laufbahn zuſammenfällt, ſo ſcheint ſie doch auf einem andern Wege zum Ziele gekommen zu ſeyn, und ihr Reſultat nicht aus der Bibel abgeleitet zu haben, ſo daß ſich zwey Offenbarungen zu begegnen, und hiermit ſich zu beſtätigen ſcheinen, indem der Glaube auf den Grund der Schrift, die Philoſophie hingegen auf den Grund einer allgemeinen objectiven Vernunft, welche ſich von dieſer gegebenen Bibel, als dieſer, durch die Allgemeinheit unterſcheidet, ihren beſondern Weg gehen, und nur zuletzt im Bekenntniſſe daſſelbe Ziel erreichen.

Hiermit kommt der ganze Unterſchied, um den wir uns herum bewegen, auf den Unterſchied zwiſchen heiliger Schrift und allgemeiner, objectiver Vernunft hinaus. Unter allgemeiner Vernunft verſtehen wir aber nichts anderes als den Geiſt Gottes, welcher, nach der Schrift, im Glauben und zum Glauben uns mitgetheilt wird. In ſofern nun alle Schrift von dem Geiſte Gottes eingegeben iſt, in ſofern iſt der Unterſchied auch wieder aufgehoben. In ſoweit er ſich aber dennoch erhält und geltend macht, iſt davon der Glaube nicht weniger als das Wiſſen berührt. Denn Niemand verſtehet die heilige Schrift, ohne durch den heiligen Geiſt. Er iſt es, der das Verſtändniß der Bibel, die er ſelbſt dictirt hat, jedem Einzelnen eröffnet. So lange wir uns nicht von dem Geiſte ihres Verfaſſers bewegen und erleuchten laſſen, ſo lange verſtehen wir auch die Bibel nicht. Nicht iſt alſo die Bibel, ſondern der Geiſt ihres Verfaſſers, indem er der allgemeine, gemeinſame Geiſt wird, der Anfang und das lebendige Prinzip alles Glaubens.

Wenn nun geſagt wird, daß die Philoſophie nicht von der Bibel ausgehe, ſondern erſt zuletzt auf ſie hingetrieben werde, ſo iſt auch ferner der Unterſchied zwiſchen der Philoſophie, welche wird, indem ſie ſucht, und zwiſchen der Philoſophie, welche iſt, nicht zu überſehen. Indem ſie wird, und ſucht, geht ſie freylich noch nicht von dem aus, was ſie ſucht; indem ſie noch ſucht, ſucht ſie die Wahrheit, die ſie in der Bibel, und in ihr ſich ſelbſt ergreift. So gehet auch der Glaube, indem er wird, nicht von der Bibel aus, ſondern auf die Bibel zu, in welcher er die Wahrheit, und hiermit ſich ſelbſt erfaßt. Es iſt ein Vorurtheil, das Prinzip und hiermit den Begriff der Philoſophie in ihrem Ausgangspunkte, in ihrem Anfange zu ſuchen, da beydes vielmehr als Eins erſt in ihrer Vollendung zu finden iſt.

Aber auch das hat die Wiſſenſchaft mit dem Glauben gemein, daß ſie beyde immer wieder von vorn anfangen müſſen, und, wenn ſie da ſind, immer wieder auch werden, wenn ſie die Schrift als das Wort Gottes erkannt haben, und nunmehr davon ausgehen könnten, auch immer wieder darauf hinzu gehen müſſen. Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!

Die Bibel iſt weſentlich Geſchichte, ſie ruhet auf Thatſachen, und beſtehet aus Thatſachen; ſie handelt von der Sünde des Menſchengeſchlechts und von den großen Thaten Gottes in Beziehung auf daſſelbe. Wir beginnen damit, daß wir ſie anſtaunen und anſehen, bis wir ſie, vom Geiſte Gottes erleuchtet, im Glauben und Wiſſen mehr und mehr einſehen, und loben und preiſen lernen.

15.

Das Herz iſt unruhig und bleibet unruhig, wo es auch Ruhe ſuche, bis es Ruhe findet in Dir, o Herr! Darum hält der Glaube, wenn er einmal gefunden hat, an der Perſönlichkeit des lebendigen Gottes unverrückt feſt, und ruhet nicht in ſeinem, ſondern in dem Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes; denn was könnte ihn in ihm ſelbſt irren? Aber die Vernunft, die nicht ihm ſich überläßt, ſondern ſich ſelbſt überlaſſen iſt, dringet immerfort auf Negation, — ſie kann nicht anders, — und ruhet nicht eher, bis auch die höchſte Perſönlichkeit in ihr ſich aufhebt; ja ſie würde Gott ſelbſt der Abſtraction bezüchtigen, nach ihren ſich ſelbſt überlaſſenen Prinzipien bezüchtigen müſſen, wenn ſie Ihn in Seinem Fürſichſeyn nicht negiren wollte. Nur indem ſie Ihn ſeines Fürſichſeyns, als der letzten hartnäckigſten Abſtraction, und hiermit aller Perſönlichkeit entkleidet, meint ſie Ihn von dem Böſen freyſprechen zu können, welches eben in dieſer Abſtraction beſteht.

Davon müſſen wir eins und das andere zugeben, nur nicht den Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen. Es iſt allerdings nicht zu beſtreiten, daß nach einer conſequenten Philoſophie, wenn ſie nicht auf halbem Wege einlenken will, Gott nichts für ſich behält, und erſt in der Entäußerung ſeiner ſelbſt Er Selbſt, nämlich Gott, gut iſt. Aber iſt denn in Gott die Entäußerung Seiner Selbſt ein Verluſt Seiner Selbſt? oder die Mittheilung Seines Geiſtes und Weſens ein Aufhören des Seyns in Sich Selbſt? Oder wird umgekehrt die Creatur dadurch Gott Selbſt, daß ihr das göttliche Seyn mitgetheilt wird? Und beſtehet nicht eben darin der Unterſchied, daß es ihr erſt mitgetheilt, gegeben wird? Was Gott aus Sich Selbſt hat, das hat die Creatur nicht aus ſich, ſondern aus Ihm?

Hier ſind dem Glauben wie dem Wiſſen Augen des Geiſtes nöthig! Wo ſie uns noch nicht gegeben ſind, da müſſen wir im Gehorſame ſtehen bleiben, und anbeten. Wie könnteſt du auch auf dieſes Gebiet die Vorſtellungen einer abſtracten Sinnenwelt übertragen? Was du der Philoſophie vorwirfſt, das lehrt dich auch der Glaube, das nimmſt du tagtäglich gehorſam im Glauben an. Denn was behält denn Der für Sich, der Seinen eingeborenen Sohn, und in Ihm Sich Selbſt für uns dahin gegeben und geopfert hat? Gott iſt die Liebe, und die Liebe beſtehet darin, nicht für ſich und in ſich, ſondern im Andern zu ſeyn, als in ſich ſelbſt.

Oft genug wird der Philoſophie die Aufhebung des Fürſichſeyns als ein ihr eigenthümlicher eigenmächtiger Frevel vorgeworfen, womit ſie die Perſönlichkeit gefährde. Aber je mehr wir in die Tiefen der Gottesoffenbarung einzugehen gewürdigt werden, um ſo mehr wird es ſich beſtätigen, daß auch unmittelbar in der Schrift dieſes Fürſichſeyn ſich ſelbſt aufhebt und in dem Anund-Fürſichſeyn zur Verſöhnung kommt.

Das Fürſich-, Inſich-, Ausſichſeyn kann allerdings nur Gott zukommen, während es an dem Menſchen, indem er es an ſich reißen will, zur Sünde wird; ja die Sünde beſtehet darin, daß wir ſeyn wollen, wie Gott, und jenes Weſen Gottes, für ſich, in ſich, und aus ſich zu ſeyn, ſelbſt ſeyn wollen. Dieß iſt allerdings das Erſte, aber eben nur das Erſte, nicht das Letzte.

Denn hiermit verfallen wir ſofort in den Widerſpruch, einmal, daß das, was an Gott gut iſt, mithin abſolut gut iſt, dennoch am Menſchen nicht gut iſt, mithin nicht abſolut gut ſeyn kann, und zweytens, daß das, was am Anfange den Sündenfall bewirkt, ja der Sündenfall ſelbſt iſt, Gen. 3, 5., andrerſeits wieder als das Ziel uns vorgeſteckt, im Geſetze geboten, 3 Moſ. 11, 44. 45. 19, 1. Matth. 5, 48. Marc. 12, 30. 31. und im Evangelium verheißen iſt 1 Joh. 3, 2.

Aber dieſer Widerſpruch, an dem wir uns freylich nicht ſtoßen dürfen, wenn uns die Bibel bis hierher, aber nicht weiter führte, an dem wir uns auch wirklich ſo lange nicht ſtoßen, als ihn die Offenbarung, uns zur Prüfung im Gehorſam, wirklich ſtehen läßt, dieſer Widerſpruch löſet ſich in der Schrift, in der Offenbarung ſelbſt auf, indem ſich jenes Fürſichſeyn Gottes, die Selbſtgenugſamkeit Gottes, aufhebt, indem Gott ſelbſt ſeine Selbſtgenugſamkeit tilget, und alſo ſich uns offenbaret.

Wirklich offenbaret ſich Gottes Weſen als die Aufhebung ſeines Fürſichſeyns, und zwar nicht nur im Verhältniſſe zur Welt, der er ſich nicht vorenthält, wie wir ſchon geſagt haben, denn, wir ſagen es noch einmal, was behält denn der für ſich, der ſich ſelbſt dahin giebt! Joh. 3, 16. Phil. 2, 6—8., ſondern auch im Verhältniſſe zu ſeinem eigenen Weſen, durch die Hypoſtaſen, wodurch er in der andern Perſon Er ſelbſt iſt, und hiermit als der an und für ſich ſeyende Geiſt ſich manifeſtirt.

An dieſen durch Gottes überſchwengliche Gnade uns offenbarten, und ſich täglich mehr offenbarenden Hypoſtaſen offenbaret es ſich, daß auch in Gott die Liebe ein Anderes als ſich ſelbſt erheiſchet, und daß ſie dieſes Andere nur als Perſon lieben kann, denn beydes gehört zum Weſen der Liebe. Wir reden ſelbſt mit einer Blume, als mit einer Perſon, wenn wir ſie lieb haben, und nennen ſie Du, womit wir ſie perſonificiren, indem wir ſie lieben. An dieſen unterſchiedenen Perſonen Gottes, welche das ſelbſtgenugſame Fürſichſeyn aufheben, offenbaret es ſich auch, daß *die Aufhebung dieſes Fürſichſeyns die Perſönlichkeit ſo wenig gefährdet, daß dieſe vielmehr erſt dadurch zu ſich ſelbſt erhoben und vervielfältigt wird.* Nun liebet auch Gott nicht ſich, nicht abſtract ſich, ſondern er liebet die anderen Perſonen ſeines Weſens als ſich ſelbſt, als Perſonen der Gottheit, ſo wie wir unſern Nächſten lieben ſollen, als uns ſelbſt, als Weſen, die wir ſelbſt ſind, als Perſonen der Menſchheit. Nun eröffnet ſich uns auch in den Perſonen der heiligen Dreyeinigkeit ein wechſelſeitiges Geben und Nehmen, ein Empfangen und Wiederzurückgeben, Seyn in ſich und Seyn im Andern. Der Vater hat dem Sohne gegeben, nicht creatürliches Leben, ſondern das Leben in Sich ſelbſt. Was dem Vater iſt, das iſt auch dem Sohne, und was dem Sohne iſt, das iſt auch dem Vater. Nicht thut der Sohn ſeinen Willen, ſondern den Willen des Vaters. Und der heilige Geiſt gehet aus von Beyden, Er iſt in Beyden, und beyde ſind in Ihm, und nicht minder iſt Er als die dritte Perſon in Sich Selbſt; und wieder Jede Perſon in der andern, Jede Gott aus Gott. Aber die Dreyeinigkeit hebet die Dreyfaltigkeit nicht auf. Der Vater hat Alles aus ſich ſelbſt, der Sohn hat Alles vom Vater, aber als in Sich, der Geiſt gehet vom Vater und vom Sohne aus, nur daß keine Perſon für ſich bleibt, ſondern immer wieder in der andern iſt, in die andere zurück, und aus der andern wieder hervorgehet.

Hiermit iſt demnach das Fürſichſeyn im Anund-Fürſichſeyn aufgehoben und verklärt, welches das Zweyte iſt; ein Reſultat, worin wiederum Schrift und Philoſophie, Glaube und Wiſſen übereinſtimmen, wenn nicht beyde daſſelbe ſind, was ſie wenigſtens in dieſer Beziehung ſind.

Aber auch in anderen Beziehungen erledigt ſich der Vorwurf des Pantheiſmus, welcher das Wiſſen von dem Glauben ſcheiden ſoll.

Nicht der Philoſophie, ſondern dem natürlichen Verſtande iſt das Weltall der geoffenbarte Gott ſelbſt, Deus explicitus, die Weltkraft der verborgene Gott, Deus implicitus. Hingegen Philoſophie und Glaube führen auf den Grund der Offenbarung zur Perſon Gottes, welcher außerweltlich und binnenweltlich zugleich iſt, und zu den Perſonen Gottes, von dem, und durch den, und in dem Alles iſt, was da iſt. Oder iſt Gott darum weniger perſönlich, weil er Alles in Allem iſt, oder iſt er darum weniger Alles in Allem, weil er perſönlich iſt?

Wer die Wiſſenſchaft des Pantheiſmus beſchuldigt, und unter dem vergötterten All die Welt, die Natur und Creatur, verſteht, verfällt ſelbſt in den Pantheiſmus des ſinnlichen Verſtandes, indem er Welt und All als Eins anſieht, da doch Gott und All Eins iſt, indem er der Welt eine Realität zuſchreibt, die nur Gott zukommt, und Gott und All unterſcheidet, als wenn Gott nicht Alles in Allem ſey. Die Wiſſenſchaft hingegen bekennet im Einverſtändniſſe mit dem Glauben, daß außer Gott Nichts iſt.

16.

„Die Philoſophie ſetzt ihren höchſten Stolz und legt ihr größtes Gewicht auf den Beweis, d. h. auf das Darthun der Nothwendigkeit ihres Inhalts. Die Nothwendigkeit ihres Inhalts zu zeigen, iſt ihre erſte Angelegenheit. Wie ließe ſich ſonſt Gott begreifen?"

„Aber auch nur der Gott dieſer Philoſophie läßt ſich begreifen, der Gott der Offenbarung nicht. Von Ihm ſtehet geſchrieben: Herr, unerforſchlich ſind deine Wege! Das Factum der Menſchwerdung des göttlichen Sohnes ſteht in der göttlichen Offenbarung als Act der *Liebe da*: wo aber die *Nothwendigkeit* eintritt, hört die Liebe auf."

Doch dieſer Einwand iſt ſchon beſeitigt, dieſer Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen hat ſich ſchon bey Betrachtung einer beſtimmten Philoſophie aufgelöſet. Er beruht auf einer traurigen Verwechſelung des äußern Zwanges mit der innern Nothwendigkeit. Weil Gott nach ſeinem Weſen die Liebe iſt, ſo dringet und treibet Ihn auch die Liebe; Er kann nichts anders ſeyn, als Er Selbſt. Hiermit erweiſet und offenbaret er ſich als die abſolute Freyheit, indem er ſein innerſtes Weſen iſt, die Liebe, von ſich ſelbſt bewegt, von keinem Andern gezwungen, mithin zugleich als die abſolute Nothwendigkeit, welche mit der Weſentlichkeit identiſch iſt. Was ſeyn über die Begreiflichkeit, und über die Beweisfähigkeit der Philoſophie zu ſagen wäre, das wird ſich ſogleich näher entwickeln.

17.

Der Glaube glaubt der Offenbarung, als der abſoluten Wahrheit, auch da, wo er nicht begreift, wo er mit dem Wiſſen nicht identiſch iſt, indem er jedes einzelne Subject dem Gegebenen, als dem von Gott gegebenen, unterwirft, und unterordnet. Das Wiſſen hingegen erkennet nichts an, was es nicht begreifen kann, oder vielmehr, was dem einzelnen Subjecte ſich nicht aneignet, denn es würde durch ſolches Anerkennen aufhören, Erkennen zu ſeyn?

Wohl mag es einen ſolchen Ungehorſam in dem Felde der Erkenntniß geben, aber die wahre Wiſſenſchaft macht die geoffenbarte Wahrheit von dem Maaße der Erkenntniß, welches dem Einzelnen jetzt gegeben iſt, niemals abhängig. Es giebt ein ſubjectives, zuchtloſes Denken, welches das abſtracte Unvermögen zur höchſten Autorität erheben will; aber iſt dieß Philoſophie? Iſt Rationalismus Vernunft? Die Wiſſenſchaft beſtehet allerdings im Begreifen, wie der Glaube im Erfahren; aber darum kann es dem Einzelnen nicht einfallen, alles Einzelne ſelbſt zu begreifen oder zu erleben, und davon deſſen Exiſtenz zu bedingen, oder das als irrational zu verwerfen, was der natürlichen Vernunft widerſtrebt. Apud Te, Domine, rerum omnium *irrationabilium* sempiternae vivunt *rationes*. Verwirft denn die Mathematik die Erſcheinungen, die ſie als irrational bezeichnet, weil ſie ſich ihren Formeln entziehen? Auch der Glaube behauptet ſeine Vernünftigkeit, die Vernünftigkeit und Wirklichkeit aller ſeiner Lehren, ohne daß er darum dieſe oder jene von der ſchwachen, verkehrten Vernunft des natürlichen Menſchen abhängig machen könnte. Es kann etwas vernünftig ſeyn, ohne daß es mein Verſtand verſteht, ja ohne daß es meine Vernunft vernimmt; es kann auch eins und das andere dem Glauben des Einzelnen ſich entziehen, ohne daß es darum weniger offenbart wäre. Ueberhaupt iſt aber der Vorwurf der Subjectivität, welcher dem Denken gemacht zu werden pflegt, ſchon vorhin abgewieſen worden; es giebt wirklich ein ſubjectives Denken, das haben wir ſchon eingeräumt, wie es einen ſubjectiven, ſelbſtgemachten Glauben giebt, aber wie dieſer dem objectiven Glauben nicht aufgebürdet werden kann, ſo kann auch jenes nicht als dem wahren Denken gemäß angeſehen werden.

18.

Auch der Unterſchied zwiſchen *Erleben* und *Begreifen*, *Erfahren* und *Erkennen* läßt ſich nicht ausführen. Das Herz kann nichts erleben und erfahren, der Verſtand kann nichts begreifen und erkennen, ſondern allein der Geiſt in ſeiner Geſammtheit. Solche Zerſtückelung iſt ein für allemal abgewieſen. Wie zum Wiſſen Vernunft gehört, als der Inhalt, ſo gehört auch zum Glauben Verſtand, als die Form.

19.

Aber die Philoſophie bringt das zum Worte, zum Begriffe, was der Glaube empfängt, aber nicht von ſich geben kann?

Als wenn der Glaube nicht eben das Wort empfinge. Was er empfängt, beſteht nicht in unbeſtimmten, zerfließenden Gefühlen, es hat Mark und Bein, und durchdringet Mark und Bein. Die den Geiſt des Glaubens empfiengen, empfiengen auch den Geiſt der Sprachen, als den Geiſt Gottes.

Aber der Glaube erkennet doch in den entſchiedenſten Ausdrücken die Unausſprechlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes an. Röm. 11, 33 — 36. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. Pſ. 139, 6. 92, 6. 7. Jeſ. 55, 8. 9. Die Philoſophie hingegen glaubt Gott nicht zu haben, wenn ſie ihn nicht begreift. Dennoch lehret auch die Schrift, daß Gott den *Seinen* bekannt iſt, Joh. 10, 14. Ap. 17, 23. Umgekehrt hält ſich die Philoſophie auch an das, was ſie nicht begreift, um es begreifen zu lernen.

Allerdings iſt und bleibt aber Gott auch unbegreiflich, einmal, in ſofern ihn der ſich ſelbſt überlaſſene menſchliche Verſtand nicht begreifen kann, — nicht aus ſich ſelbſt erkennet der Menſch Gott, ſondern aus Gott, indem ſich Gott offenbaret, — zweytens, in ſofern ſich das Weſen Gottes nicht in abſtracte Formeln auflöſen läßt, — aber entzieht ſich der Kreis darum dem Begriffe, weil er der Quadratur widerſtrebt? — und drittens in ſofern, als der abſolute Begriff, abſolute Erkenntniß, nach dem eigenſten Weſen des Abſoluten kein Ende hat, folglich unergründlich und unerſchöpflich iſt, in ſofern, als abſolute Begreiflichkeit, endlich angeſehen, unendlich, mithin endlicher Weiſe unbegreiflich iſt.

Grade an dieſer Unbegreiflichkeit und Unerforſchlichkeit Gottes für den *menſchlichen* Verſtand erweiſet der Apoſtel die Tiefe des Reichthums der *uns offenbarten göttlichen* Weisheit und Erkenntniß, die, gleich dem unergründlichen und unerſchöpflichen Meere Heſekiels, je mehr ſie ſich uns erſchließt, je tiefer wir eingehen, immer höher und immer tiefer, immer reicher und immer einfacher ſich erweiſet. Denn wer hat aus ſich ſelbſt des Herrn Sinn erkannt, oder ausgedacht? Oder wer hat Gott etwas zuvor gegeben? Wie arm iſt der Menſch ohne Gott, wie überſchwenglich reich durch Gott? Oder iſt der Begriff weniger reich, der überſchwenglich reich iſt und unerſchöpflich? So lehret eben das Wort des Apoſtels, welches die Unerkenntlichkeit Gottes unbedingt zu beſtätigen ſcheint, den unergründlich tiefen Reichthum der Erkenntniß Gottes durch die Offenbarung, von der ſie bedingt iſt. Und dieß beſtätigt ſich dadurch, daß dem übernatürlichen Lichte dieſer Offenbarung die Finſterniß des natürlichen Nichtwiſſens entgegen geſtellt wird. Röm. 11, 33—36.

Wirklich iſt es daher der Glaube, welcher, von Oben gegeben, das Unbegreifliche begreiflich macht, und das Unerforſchliche erforſchet, ohne von einer endlichen Gränze gehalten zu ſeyn. „Das kein Auge geſehen, und „kein Ohr gehört hat, und in keines Menſchen Herz ge-

„kommen iſt, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, uns aber hat es Gott offenbaret durch Seinen Geiſt. Denn der Geiſt erforſchet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“ Was in Gott iſt, weiß niemand, ohne der Geiſt Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den Geiſt der Welt, ſondern den Geiſt aus Gott, daß wir wiſſen können, was uns von Gott gegeben iſt. 1 Cor. 2, 9 folg. Darum iſt es den Chriſten gegeben, zu wiſſen das Geheimniß des Reiches Gottes; anderen aber iſt's nicht gegeben, als in Gleichniſſen, und Vorſtellungen, denn bloße Vorſtellungen ſind Bilder und Gleichniſſe. Matth. 13, 11. Luc. 8, 10. Die unausſprechlichen Worte, welche Paulus in ſeiner Entzückung hörte, müſſen ausgeſprochen worden ſeyn, weil er ſie hörte; er ſagt auch nur, daß ſie kein Menſch, als ſolcher, ausſprechen kann.

Aber noch ſcheint der Unterſchied zwiſchen dem objectiven Begriffe, in welchem ſich die Philoſophie bewegt, und zur Erkenntniß zwingt, und der innern Erfahrung, worauf ſich der Glaube beruft, ohne ihn mittheilen zu können, nicht aufgelöſt zu ſeyn. Jacobi bezeuget aus eigener, vielfältiger Erfahrung, daß den Bibelgläubigen im Streite mit Philoſophen zuletzt nichts übrig bleibe, als ſich perſönlich in die feſte Burg des individuellen Gefühls oder der individuellen Erfahrung zurückzuziehen, und die, die draußen ſind, draußen ſtehen zu laſſen *). Hier läßt alſo der Glaube den Andern draußen ſtehen. Anderwärts iſt geſagt worden: „Wenn ſich ein Menſch über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache, oder wenigſtens auf Gründe, die Verſtandes Allgemeinheit, ſondern auf ſein Gefühl beruft, ſo iſt nichts anders zu thun, als ihn ſtehen zu laſſen, weil er ſich dadurch der Gemeinſchaft der Vernünftigkeit verweigert, und ſich in ſeine iſolirte Sub-

---

*) Jacobi's Briefwechſel. II, 458.

„jectivität, die Particularität, abſchließt.“ *) Hier ſcheint es im Gegentheile die Philoſophie zu ſeyn, welche das Gefühl, mithin auch den Glauben, der ſich nur auf ſein particuläres Gefühl beruft, draußen ſtehen läßt, und hiermit Gleiches mit Gleichem zu vergelten meint.

Es iſt wahr: Niemand kann dem Andern ſeinen Glauben geben. Es muß jeder unmittelbar von Gott ſelbſt gelehrt werden. Wenn den Chriſten zugerufen wird: „Gebet uns von euerm Oele,“ ſo möchten ſie's gern, aber ſie können's nicht; ſie müſſen mit blutenden Herzen jeden, der *ſie* anruft, draußen ſtehen laſſen, und auf den weiſen, der will, daß allen geholfen werde. Daran zeigt ſich einerſeits die Gränze menſchlicher Mittheilung, andrerſeits die Gränze menſchlicher Empfänglichkeit.

Es iſt auch nicht zu läugnen, was *Schiller* ſagt:

> Wiſſen die Herren nichts Erkleckliches mehr zu erwiedern,
> Schieben ſie's einem geſchwind in das Gewiſſen hinein. **)

Am Ende bleibt allerdings nichts weiter übrig; aber das Gewiſſen, worauf die Berufung geſchieht, iſt nicht ein particuläres, ſondern das allen Menſchen gemeinſchaftliche, und der Geiſt, der das Gewiſſen erweckt, die Vernunft erleuchtet, und in die allgemeine verſetzt, iſt nicht der Herren eigner Geiſt. Es wird hiermit nicht auf ein ſubjectives, unzugängliches Etwas verwieſen, ſondern auf ein Objectives, das ſubjectiv werden muß, um mir zugänglich und verſtändlich zu werden.

Nicodemus war ein Meiſter in Israel, und doch konnte ſich ihm der Lehrer aller Menſchen nicht verſtändlich machen; es war unmöglich, dem ſinnlichen Verſtande die göttliche Wahrheit aufzunöthigen.

---

*) *Hegel's* Encyclopädie S. 243 in der erſten, S. 417. 418 in der zweyten Ausgabe.

**) Evangeliſche Kirchenzeitung. 1828. Nr. 61. S. 483.

Anders iſt es auch um die Philoſophie nicht bewandt. Oder hat ſie nicht auch ihren Punkt, der nicht erlernt, nicht äußerlich aufgenöthigt und erzwungen werden kann, oder, richtiger, der von einem Menſchen in den andern nicht übertragen werden kann? Und iſt dieß nicht grade der Lebenspunkt? Wir können ein ganzes Syſtem mit dem Verſtande faſſen, Philoſophie lernen und lehren, und immer fehlt noch der Standpunkt, auf dem das Erlernte Licht und Wahrheit erhält. Auch der Philoſoph feyert ſeine Pfingſten. Ohne Wiedergeburt kommt Niemand aus der Sphäre des natürlichen Verſtandes in die ſpeculativen Höhen des lebendigen Begriffs. Die berühmte Brücke, die uns aus dem pſychologiſchen Geſichtskreiſe auf einmal in den philoſophiſchen Lichtkreis verſetzt, muß jeder paſſiren, und wer ſich dieſes Unterſchieds nicht bewußt iſt, der mag wohl die Brücke ſelbſt nicht gefunden haben, und an dem dieſſeitigen Ufer des ſcheidenden Stromes noch auf- und abwandern. —

Aber die Wahrheit beſtehet doch nach ihrem eigenſten Weſen in ihrer Nothwendigkeit, ſie hat ihre Nöthigung in ſich ſelbſt. Darum meinen wir, daß ſie ſich auch erzwingen und aufnöthigen laſſen müßte, ſo daß wir nicht widerſtehen könnten. Oder ſie müßte ſich doch gründlich nachweiſen laſſen, daß wir ihr nicht ausweichen könnten. Dieſen gründlichen, zwingenden, objectiven und allgemeingültigen Nachweis vermiſſen wir aber an dem hauptſächlichſten Inhalte des Glaubens. Alle Beweiſe, alle Vertheidigungsmittel, alle Waffen, welche der Verſtand braucht, erhalten ihre ſchlagende und überwindende Kraft erſt von dem Glauben, den ſie beweiſen ſollen; ſie haben laut aller Erfahrung nur für diejenigen Beweiskraft, welchen der Glaube ſchon geſchenkt iſt.

Siehe da! der Menſch kann wirklich der Wahrheit, der allmächtigen Wahrheit widerſtehen, nachdem er aus der Wahrheit gefallen iſt, aber nur ſo lange, bis ihm die Augen aufgehen über ſeine Schuld, über ſeinen elenden Zuſtand. Denn wenn er erſt ſeine Sünde einſicht, wenn er nicht blos ſeine Sünde, ſondern auch den Zorn

Got-

Gottes fühlt, wenn er nicht blos bekennet, wozu er ſich freylich leicht verſteht: „ich bin ein Sünder,“ ſondern auch erfährt und bekennet: „ich bin ein verdammter Sünder,“ da öffnen ſich auch ſchon die Arme der ewigen Liebe, und nun kann er der Wahrheit nicht mehr widerſtehen, nun muß er ſie annehmen, indem ſie ihn aufnimmt. Nun iſt kein Zwang mehr nöthig, nun nimmt er Gnade um Gnade. —

Doch was verſtehen wir denn eigentlich unter jenem gründlichen Nachweiſe, den wir vermiſſen? Suchen wir ihn nicht in unſerm eigenen Innern, ſtatt im Innern der Sache? Suchen wir nicht den Mittel- und Schwer-Punkt im Subjecte ſtatt in der Wahrheit? in der eigenen gefallenen Vernunft, ſtatt in dem Gebete um den Geiſt Gottes? Und verfallen wir nicht damit in den Fehler, den wir den Bibelgläubigen verrücken? in den Fehler der Subjectivität, welcher die objective Nöthigung fehlt? Oder iſt es nicht das Selbſtgemachte, was wir gründlich nennen, wenn wir's in unſeren eigenen Gedanken zuſammenſuchen, und was gleichwohl, wenn es gemacht iſt, nichts wirket und nichts beweiſet, weil es nichts iſt?

Eben weil die Wahrheit ihre Nöthigung, ihre zwingende Herrſchaft in ſich ſelbſt hat, eben darum kann ſie nicht in dem Beweiſe, als einem von der Wahrheit ſelbſt verſchiedenen, liegen. Eben weil ſie Geiſt iſt, kann ſie nur von dem ganzen unzertrennten Geiſte erkannt werden, eben darum iſt ſie dem iſolirten Verſtande und ſeinen Beweiſen unzugänglich. Eben weil ſie der allgemeinen Vernunft angehört, kann ſie nicht dem iſolirten, gefallenen Verſtande des Menſchen zukommen. Wenn nun der Glaube in einen Theil des zerſtückelten Menſchenweſens nicht einzudringen vermag, warum ſoll er ſich nicht an den andern wenden, und von dem Verſtande auf das Gewiſſen, von dem Beweiſe auf die innere Erfahrung provociren?

Wie nun der Glaube nicht aus dem Beweiſe ſeine Stütze, ſondern der Beweis erſt aus dem Glauben Leben und Stärke erhält, ſo iſt auch alles ſpeculative Wiſſen in ſich ſelbſt gegeben, und durch Verſtandesbeweis poſitiv nicht zu erzwingen. Auch die Philoſophie muß erfahren, daß ihre Gegner Ohren haben, zu hören, und nicht hören, und Augen haben, zu ſehen, und nicht ſehen.

Wenn der Verſtand für ſich die Wahrheit beweiſen ſoll, woraus ſoll er den Beweis entnehmen, als aus der Wahrheit, die ſelbſt erſt erwieſen werden ſoll? Dieſen nothwendigen Cirkel erkennet die Philoſophie wie der Glaube an.

Zwar fehlt es nicht an Verſuchen des Verſtandes, über ſich ſelbſt hinweg zu ſpringen. Er hat mehr als einmal ſich ſelbſt an ſich ſelbſt zu meſſen und zu prüfen unternommen; er hat es ſich ſauer werden laſſen, ſeine Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, gründlich zu unterſuchen, und bey dieſer Selbſtbeleuchtung immer wieder die Fähigkeit vorausſetzen müſſen, die erſt unterſucht werden ſollte. Es mag ſich auch von dieſen kritiſchen Bemühungen nur allzuleicht etwas in wirkliche Philoſophie einſchleichen, denn der Menſch wird immer von neuem verſucht, in das Selbſtſeyn zurück zu fallen, an dem er gefallen iſt. Demohngeachtet iſt der ſpeculativen Philoſophie, wie dem Glauben, der entgegengeſetzte Weg eigen, nämlich die ſubjective Vernunft nicht zu ihrer eigenen Richterin zu machen, ſie nicht ihrer eigenen Kritik, nicht der Kritik dieſer abſtracten, reinen Vernunft, ſondern der allgemeinen Vernunft zu unterwerfen, und den Verſtand durch den Geiſt Gottes prüfen, regieren, und in alle Wahrheit leiten zu laſſen.

Auch die Berufung auf die beſtimmte, innere Lebenserfahrung, welche dem Glauben vorgeworfen wird, iſt mit der Subjectivität des Gefühls, welche ſich der Gemeinſchaft verweigert, nicht zu verwechſeln, denn jene Verweiſung vom äußern Beweiſe auf wirkliches Leben und Haben, ſetzt vielmehr die Gemeinſchaft voraus, welche das Gefühl abweiſet, indem ſie glaubt und erwartet, daß das, was Einem Individuum der Menſchheit geworden iſt, keinem verſchränkt wird, weil die Menſchheit Eins, und hiermit zur Gemeinſchaft ihrer Individuen geſchickt und berufen iſt.

Eben dieſe Gemeinſchaft, in welcher auch nach der Philoſophie die Vernünftigkeit beſtehet, iſt dem Glauben ſo weſentlich, daß er ſie überall erzeugt, wo er eintritt; er ſammelt die, ſo zerſtreuet waren, er zerſtöret die Babyloniſche Sprachverwirrung, wie das erſte Pfingſtfeſt beweiſet, er ſtiftet, durch den heiligen Geiſt, eine Gemeinſchaft der Heiligen, wie wir ſchon im Katechismus an der kirchlichen Erklärung des dritten Artikels ſehen. Der Glaube beruhet nicht auf Gefühlen, die ſich in ſich zurückziehen, und den Nachbar draußen laſſen, mithin alle Gemeinſchaft abſchneiden, ſondern, wie das Wiſſen, nach ſeinem eigenſten Weſen auf der Allgemeinheit der Vernunft, wodurch wirkliche Gemeinſchaft entſteht; er iſt auch darin dem Wiſſen gleich, daß er nicht bey der bloßen Verſtandesallgemeinheit ſtehen bleibt.

Wenn ſich gleichwohl die Welt draußen bleiben zu müſſen beſchwert, weil ſie ſich ihrerſeits der Glaubensgemeinſchaft entzieht, ſo iſt dieß nicht die Schuld des Glaubens; nicht iſt er es, der uns draußen ſtehen läßt, ſondern wir ſind es ſelbſt, die ihn ſtehen laſſen. Die Erfahrung beweiſet, daß es mit der Philoſophie nicht anders geht.

Die nicht herzutreten wollen, die draußen ſind und nur neugierig zuſchauen wollen, ohne ſich ſelbſt daran zu geben, fordern dennoch Zeichen und Beweis, und ſoll ihnen kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas. Die Juden fordern ein Zeichen, und die Griechen fragen nach menſchlicher Weisheit und menſchlicher Beweiskraft, 1 Cor. 1, 22., aber ſie erhalten nicht, was ſie verlangen; denn der geſagt hat: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen," der hat auch geſagt: „Die böſe und ehebrecheriſche Art ſuchet ein Zeichen, und ſoll ihr kein Zeichen gegeben werden, denn allein das Zeichen des Propheten Jonas." Damit ſind alle, die nach Zeichen und Beweiſen fragen, ein für allemal auf Ein

Zeichen gewieſen, an das ſie ſich halten ſollen, und das ſich früher oder ſpäter allen erſchließet, die ernſtlich darum bitten, denn das Himmelreich leidet Gewalt von denen, die es an ſich reißen.

20.

Wie ſich die Symbolik zur Dogmatik, die Kirche zur Schule verhält, ſo verhalten ſich Glauben und Wiſſen. Die Kirche iſt infallibel, denn ſie bleibt buchſtäblich bey der Schrift ſtehen, ohne ſich auf eine zuſammenhängende Entwicklung der geoffenbarten Wahrheiten einzulaſſen, ſie nimmt ihre Lehren, wie ſie gegeben ſind, ohne daraus weiter zu ſchließen, ohne daraus mehr zu entwickeln, als gegeben iſt, ſie läßt neben der Offenbarung, die ſie dankbar annimmt, das Geheimniß in der Offenbarung unverſehrt ſtehen, und ohne ſich daran zu vergreifen. Aber die Schule ſucht die gegebenen Wahrheiten nach menſchlicher Weiſe zu ordnen, einer Einheit zu unterwerfen, den Zuſammenhang nachzuweiſen, und den rohen Stoff zu verarbeiten, zu entwickeln, durch Mittelglieder zu verbinden, ja — zu vermehren; darum kann ſie leicht in Irrthum fallen, und von dem einfachen Glauben abweichen.

Beyſpiele erläutern. Die Kirche bleibt bey den einzelnen Bibelſprüchen ſtehen, in welchen die Dreyeinigkeit Gottes geoffenbart iſt, ohne ſich irgend einen Zuſatz zu erlauben; aber die Dogmatik dringt auf das Syſtem, nicht ohne Gefahr, bald die Perſonen zu vermiſchen, bald die Einheit Gottes zu gefährden, ſobald ſie einen Schritt weiter geht, als ſie Licht aus Gott hat. Nicht iſt es die Kirche, ſondern die Schule, die an der Lehre vom heiligen Geiſte zerfallen iſt, weil ſie ſich in ihren eigenen Worten bewegen will. — In Jeſu hat Gott ſelbſt genug gethan, in Ihm hat die Gottheit ſelbſt gelitten, wie in jedem Menſchen die Menſchheit leidet, wie mit einem Gliede der ganze Leib, mit meinem Leibe meine Seele Schmerz empfindet. Aber nun braucht die Wiſſenſchaft noch einen Schritt auf eigne Rechnung zu thun, und ſie fällt in Patripaſſianismus. Der Kirche kann dieß nicht begegnen. — Die Kirche lehret uns nach der Schriftoffenbarung Gott, den Vater, als den Schöpfer Himmels und der Erden, erkennen, von dem alles gemacht iſt, was gemacht iſt, und den Sohn als das Wort, das da von Anfang war, durch das alle Dinge gemacht ſind, und ohne daſſelbe iſt nichts gemacht, was gemacht iſt. Dabey bleibt ſie treulich ſtehen, und wachet ſtreng über jede Partikel. Aber wie leicht geſchicht es in der Schule, daß ſich beydes vermiſcht, und hierdurch trübt, und die Erkenntniß verſchränkt? und wie oft iſt es geſchehn? — Ueber die letzten Dinge, insbeſondere über die Aeonen der Verdammniß, deren Wurm nicht ſtirbt, deren Feuer nicht verliſcht, ruhet in der Schrift mehr als ein Schleyer, den die Kirche nicht zu lüften wagt, aber die Schule mit ihren Jünglingen zu Sais will mehr Licht haben, als offenbart iſt.

Und dennoch verſchwindet auch dieſer Unterſchied, wenn wir ihn dem wahren Glauben und dem wahren Wiſſen näher bringen. Auch der Glaube heiſcht Leben und Zuſammenhang, auch der Glaube lebt und webt in fortwährender und fortſchreitender Entwicklung, ſo wie umgekehrt die Wiſſenſchaft des Glaubens von eigenmächtiger Afterweisheit eben ſo verſchieden iſt, als der Glaube vom Aberglauben. Wie der Kirche, ſo kommt auch der Schule die Haushaltung über die Geheimniſſe des Reiches Gottes zu. Der Haushalter hält nicht in ſeinem Namen Haus, ſondern im Namen des Hausherrn; aber er vergräbt auch nicht ſein Pfund, ſondern wuchert damit, als ein frommer und getreuer Knecht, der über Mehr geſetzt wird, wenn er über Wenigem treu geweſen. Wer mißt denn die Summe der in der Bibel niedergelegten Offenbarungen aus? Wer weiß denn, wie viel in der Schrift offenbaret iſt? —

Was wir übrigens an einzelnen Glaubensartikeln der Kirche erläutert haben, daſſelbe zeigt ſich auch in der chriſtlichen Ethik an den zehn Geboten. Der Verſtand für ſich, der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand, läßt auch nicht ein Pflichtgebot unverrückt ſtehen, er weiß alle Gebote nach Belieben zu drehen und zu wenden; er weiß ſie zu gebrauchen, aber auch zu verändern. Du biſt verloren, wenn du nicht in jedem Gebote das unmittelbare, abſolute, unabänderliche Wort Gottes erkenneſt, und darin den gemeſſenen Befehl deines Gottes vernimmſt. Der Verſtand für ſich wird dir nur eine relative Nützlichkeit der Gebote zugeben, und wo du ſie zu übertreten in Verſuchung und Reizung kommſt, die Zuläſſigkeit nachweiſen, denn er meint Herr darüber zu ſeyn.

Aber dieſer Verſtand für ſich iſt die Afterweisheit der Welt, welche mit dem an und für ſich ſeyenden Wiſſen nicht zu verwechſeln iſt. Dieſer Verſtand würde noch deutlicher und fürchterlicher in ſeinem negativen, alles zerſtörenden Unweſen ſich enthüllen, noch beſtimmter von dem Wiſſen ſich ſcheiden, wenn er nicht bald von der äußern Rechtsordnung, die ihm unwillkührlich imponirt, bald von einem Gefühle, welches wir natürlich nennen, aber eigentlich als die Wirkung voranlaufender, übernatürlicher Gnade anzuſehen haben, in Schranken gehalten, und zurecht gewieſen würde. So geſchieht es, daß der Verſtand öfterer unterliegt, als er Gefühl, Recht, und Glauben überbietet, welches freylich auch nicht ausbleibt.

Noch deutlicher erweiſet ſich der Verſtand Angeſichts der Rechts- und Sittenlehre des Neuen Teſtaments, in ſeinem Ungehorſame, ſo wie Glaube und Wiſſenſchaft in ihrem Gehorſame. Wenn die Entäußerung alles Eigenthums, Matth. 19, 21. und aller ärgerlicher Gliedmaßen, Matth. 5, 29. 30. — 18, 8. 9. zur Vollkommenheit erfordert, wenn jede Gegenwehr zur Vertheidigung unſers Leibes und Eigenthums Matth. 5, 39—41., jede Sorge und Mühe für des Leibes Nahrung Matth. 6, 24—34. 1 Cor. 7, 32., jeder Eidſchwur Matth. 5, 33—37. verboten, wenn die Eheſcheidung dem Ehebruche an die Seite geſtellt, Matth. 5, 32. Ebr. 13, 4., die Ehe unter Geſchiedenen ſchlechthin als Ehebruch erklärt, Matth. 19, 9., wenn Nichtfreyen dem Freyen vorgeſetzt, und alle eheliche Gemeinſchaft der menſchlichen Herzenshärtigkeit zugeſchrieben, und dennoch, nach der Schrift, von Gott zu Abwendung ärgerer Verſuchung zugelaſſen, ja für dieſe Weltordnung geſegnet, und als ein Schattenbild des frühern und künftigen Urbildes geheiligt wird, Matth. 19, 4—12. 22, 2. 29. 30. 9, 15. 1 Cor. 7. Geneſ. 2, 18., ſo gehet an allen dieſen Offenbarungen kein Buchſtabe ab, es muß Sinn und Buchſtabe ſtehen bleiben. Aber eben darum wird die Wiſſenſchaft ſo wenig als der Glaube ein Titelchen daran ändern; andrerſeits kann auch der Glaube ſo wenig als die Wiſſenſchaft auf das Verſtändniß verzichten. „Das Wort faſſet nicht Jedermann. Wer es aber faſſen mag, der faſſe es,“ nur daß die Verſtändigung nicht dem ſich ſelbſt überlaſſenen Verſtande überlaſſen werde, ſondern dem Glauben und dem Wiſſen. Beyde dringen und treiben uns, in den Geiſt Gottes, aus dem das Wort ſpricht, und in das Reich Gottes, in welchem jeder Buchſtabe unüberſetzt gilt, uns verſetzen zu laſſen, beyde warnen, daß von der Fülle des Gehalts nichts verloren gehe, und von der Schwere nichts erleichtert werde, beyde lehren, daß alle Colliſionen von Pflichten nur ſcheinbar ſind, und nur in dieſer Sündenwelt entſtehen, aber das Reich Gottes nicht treffen können, beyde erinnern an den Abſtand des für die Sünderwelt geordneten Staats von der urſprünglichen und ewigen Ordnung Gottes im Reiche Gottes, auf daß wir hier ſind, als wären wir dort, und haben, als hätten wir nicht, womit wir das höhere Geſetz vor Augen haben, indem wir dem niedern gehorſam ſind.

21.

Aller Glaube iſt Wunderglaube, der Glaube ruht auf Wundern. Dieß iſt ſo wahr, daß die Wahrheit des Glaubens eben in dieſen Wundern beſteht. Denn wer ſein natürliches Verderben erkannt hat, der weiß, daß er nur durch ein Wunder errettet werden kann.

Aber erfahren wir nicht daſſelbe in den Wegen der Philoſophie? Wer ſeine natürliche Blindheit erkannt hat, wer ſich nicht mehr zu rathen und zu helfen weiß, der erfährt auch, daß er nur durch ein Wunder aus der Finſterniß zu dem wunderbaren Lichte berufen wird.

Wer anders könnte uns wohl erlöſen von Sünde und Finſterniß, als der wundervolle Gott? Was anders, als die That Gottes, welche die Verheißung erfüllet, und das Wort verſiegelt? Wie anders, als indem dieſe Gottesthat auch von dem Menſchen, von dem Träger der ganzen Menſchheit, gethan und gelitten wird, — da ſie der ganzen Menſchheit angerechnet werden ſoll, — wie anders, als ſo, daß ſie bis auf das innerſte Herz- und Lebensblut geht, und durch und durch dringet?

22.

Der Glaube weiſet uns mittelſt des Gefühls auf die Abhängigkeit der Creatur von Gott, aber die Wiſſenſchaft macht uns mittelſt des Gedankens frey.

Dieſer Unterſchied iſt ſo unbeſtimmt, daß wir ihn nur näher zu beſtimmen brauchen, um ihn verſchwinden zu ſehen. Es fragt ſich nur, wovon uns die Wiſſenſchaft frey macht. Macht uns denn der Gedanke von dem frey, von dem uns der Glaube abhängig macht?

Wenn uns der Gedanke nicht von Gott, ſondern von dem Gegenſatze, von der Welt frey macht, ſo thut er daſſelbe, was der Glaube wirkt, indem er uns von Gott abhängig macht, hierdurch mit Gott in Gemeinſchaft bringt. Abhängigkeit von Gott iſt Freyheit von der Welt, Freyheit in Gott, denn Gott iſt die Freyheit.

Indem wir uns fühlen, fühlen wir uns abhängig, und in unſerer Creatürlichkeit abhängig von der Welt. Dieſes natürliche Gefühl gehet dem Glauben, wie dem Wiſſen, voraus, es ſeufzet nach Erlöſung. Indem wir uns aber im Glauben abhängig fühlen, fühlen wir uns von Gott abhängig, abhängig von dem freyen Weſen Gottes, mithin in Gott frey, außer Gott in Knechtſchaft. Servire Deo libertas. Indem wir uns über unſere Abhängigkeit verſtändigen, erfahren wir, daß ſie in Gott gegründet iſt: die Abhängigkeit von Gott iſt aber nach Gottes eigenſtem Weſen Freyheit in Gott, Seyn in Gott, ſo wie Seyn außer Gott nichts anderes iſt als Seyn außer der Freyheit.

Nur in Gott iſt Freyheit. Auf andere Weiſe kann keine Philoſophie frey machen. Nach der Schrift wirket aber der Glaube an das Wort Gottes, das Bleiben an Seiner Rede, die Erkenntniß der Wahrheit und die Wahrheit wirket Freyheit. So ihr glaubet, werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frey machen. Durch Gehorſam im Glauben wird der Menſch frey in Gott.

23.

Wenn vorhin dem Glauben das Herz, oder der Wille ausſchließlich vindicirt werden ſollte, ſo wird ihm jetzt das Gefühl, als ſein Organ, angewieſen, wogegen uns die Philoſophie nicht allein über das natürliche Gefühl, ſondern auch über das zum Selbſtbewußtſeyn erwachte Gefühl zu erheben verſucht. Das Selbſtbewußtſeyn iſt die letzte Potenz des natürlichen Gefühls; mit jenem fangen wir an, mit dieſem enden wir, ohne in dieſem und jenem Frieden zu finden. Darum gehet alles Denken auf Tilgung des Gefühls und des Selbſtbewußtſeyns, weil auf Ausgleichung des Selbſtbewußtſeyns mit dem Bewußtſeyn. Und worauf dringet und treibet der Glaube, wenn er unſere Rechtfertigung wird? Worauf anders, als auf Herſtellung des Zuſtandes vor dem Falle, hiermit auf Herſtellung des Gottesbewußtſeyns, welchem nach dem Falle das abſtracte Selbſtbewußtſeyn gefolgt iſt, als die Pein und Qual des Lebens? — Ich lebe, aber nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir!

94.

Sehen wir weiter in das Weſen beyder Weiſen der Erkenntniß, ſo ergiebt ſich leicht, — was mit anderen

Worten ſchon mehrmals geſagt worden iſt, — daß der Glaube in der Entäußerung des Objects an das Subject, hingegen das Wiſſen in der Entäußerung des Subjects an das Object ſeinen Urſprung, ſein Entſtehen und Beſtehen findet, und inſofern der Glaube leidend, das Wiſſen ſelbſtthätig ſich erweiſet. Allein es iſt auch leicht zu begreifen, daß ſich eins ohne das andere nicht denken läßt, ja nicht einmal in der Zeit, als eine Stufenfolge, als ein Nacheinander zur Erſcheinung kommen kann; denn ſo wahr es an ſich iſt, daß uns Gott zuerſt geliebt hat, weil er die Liebe ſelbſt iſt, ſo unläugbar iſt es auch, daß für uns die Liebe Gottes, die Entäußerung ſeiner an uns, nicht eher wird, als in dem Momente, welcher die Liebe zu Ihm, die Entäußerung unſerer an Ihn, erweckt.

Auch der Gegenſatz zwiſchen Leiden und Thun verſchwindet, wenn wir ihn feſthalten wollen. Zwar ſind wir gewohnt, das Denken, wo nicht als unſer Werk, doch als reine Thätigkeit anzuſehen. In dieſer Beziehung ſprechen wir wohl gar von Freyheit im Denken, als wenn wir denken könnten, was wir wollten, und nicht denken müßten. Wirklich beſtehet aber das Denken eben ſowohl im Leiden, in dem Geſchehenlaſſen und Zuſehen, wie ſich der Gedanke entwickelt, und in der ſtrengen Zucht, in welcher ſich der objective Gedanke bewegt, womit von ſelbſt alles willkührliche, ſelbſtbeliebige und ſelbſtgefällige Raiſonniren, das wir ſelbſt zu machen pflegen, ausgeſchloſſen iſt.

Wollten wir den obigen Unterſchied, der in der Weiſe der Entäußerung gefunden wurde, feſthalten, ſo beſtände der Glaube in der Liebe Gottes zu den Menſchen, das Wiſſen in der Liebe der Menſchen zu Gott. Aber iſt nicht jene auch die Baſis alles Wiſſens, und dieſe auch das Werk alles Glaubens?

25.

Ein anderer Unterſchied ergiebt ſich, indem ſich das Wiſſen zum abſoluten Wiſſen erhebt, und hiermit die

Form mit dem Inhalte des Wiſſens, das Wiſſen mit der Wahrheit zuſammenfällt.

Aber iſt denn der Glaube weniger abſolut? oder iſt der Glaube etwas anderes als die Wahrheit ſelbſt? Denn was kann unter der Identität der Form mit ihrem Inhalte anders verſtanden werden, als die Immanenz der Erkenntniß in der Wahrheit? ſo daß das Wiſſen nicht als Mittel oder Vermögen, ſondern als die Wahrheit ſelbſt, und das Object nicht außerhalb des Wiſſens gedacht wird. Um zu wiſſen, muß ich nicht draußen ſtehen bleiben, ſondern herzutreten, um in der Wahrheit zu ſeyn. Aber eben ſo verhält es ſich mit dem Glauben, denn draußen ſind nur die Ungläubigen. Wir glauben an Gott, nicht an einen Abgott; ſchon hierin iſt die Immanenz des Glaubens angedeutet.

26.

Von gleichem Gehalte iſt der Unterſchied, welcher den Glauben auf die äußere Vorſtellung beſchränken, und dem Wiſſen den realen Begriff ausſchließlich vindiciren will, denn die Immanenz, und hiermit die ſpeculative Einſicht iſt dem Glauben ſo weſentlich, als dem Wiſſen, ſo wie umgekehrt die Philoſophie zwar die äußere, abſtract ſinnliche Vorſtellung zu überwinden hat, aber nie der wirklichen, immanenten Vorſtellung, als der Baſis aller Realität, entwachſen kann, wenn ſie nicht aus dem wirklichen Begriffe in den abſtracten Begriff zurückſinken ſoll.

Aber wir müſſen auch den Glauben anerkennen, welcher bey der äußern Vorſtellung ſtehen bleibt, und dieſer vertraut, ohne zur Einſicht gelangt zu ſeyn. Dieſer kindliche Glaube iſt der Anfang des wahren, lebendigen Glaubens, der Anfang, der auch im Fortgange bleibt, und mit fortgehet, er beſtehet in dem Gehorſame, der ſich unter das gewaltige Wort Gottes beugt, der Schrift und der Kirche, die ihr Herr nicht verläßt, mehr trauet, als ſich ſelbſt, und der allgemeinen Vernunft, wie ſie ſich in der Zeit offenbaret, und als das Werk aus

Gott ſich in aller Zeit erhalten hat, ſeinen eigenen Verſtand unterordnet *). Halte nur feſt an dieſem Glauben, und bleibe der Bibel und der Kirche treu; ſo wird der Geiſt Gottes mehr und mehr in dir wirken, er wird dich in alle Wahrheit leiten, und die äußere Vorſtellung in die wirkliche, lebendige Vorſtellung verklären. Alle Wiſſenſchaft gehet denſelben Weg; ohne Gehorſam und Vertrauen, ohne Zucht und Treue kann ſie nicht gedeihen.

---

*) Wie der ſtolze Verſtand, ſeine Subjectivität zu retten, gegen die allgemeine Vernunft, hiermit nicht nur gegen Schrift und Kirche, ſondern auch gegen den Geiſt Gottes, der beyde belebt und beſtimmt, und die allgemeine Offenbarung individualiſirt, ſich verhält, und welche Vorſtellungen von der concreten Allgemeinheit in dieſer Sphäre abſtracter Einzelnheit ſich ergeben, davon enthalten die „Briefe eines Deutſchen über Gegenſtände der Religion und Politik. Verfaßt von Tzſchirner, herausgegeben von Krug. Leipzig 1828." S. 112—117. die ſprechendſten Zeichen, die wir als Zeichen der Zeit zwiefach zu beklagen haben, weil leider diejenige Vernunft, welche der Briefſteller für die allgemeine hält, nämlich die Menge, damit übereinſtimmen möchte.

Aber betrübender, als dieſer Spott über Kirche und Philoſophie, iſt der anderweite Inhalt dieſer Briefe, wenn zu Beſtreitung des Katholicismus und Jeſuitismus der weſentliche Inhalt des Chriſtenthums auf den Glauben an die Offenbarung Gottes durch Chriſtum zu Kundmachung und Feſtſtellung der wahren Religion beſchränkt, die Offenbarung ſelbſt bloß als Belebung und Beſtätigung der jedem Menſchen eingebornen Vernunft-Offenbarung betrachtet, übrigens aber alle Anſichten der Kirche und Schule über das Weſen dieſer Offenbarung, ſo wie über das Weſen Gottes ſelbſt nach ſeiner Dreieinigkeit, und über die Perſon Chriſti insbeſondere, allen chriſtlichen Kirchen entgegen, als unweſentlich beſeitigt werden, [S. 53—70.] oder wenn nicht bloß das eigentliche Dogma von der Alleinſeligmachenden Kirche, ohne irgend eine Wahrheit in dieſem Irrthume zu ahnden, verbannt, ſondern mit dieſem zugleich die einſtimmige Kirchenlehre von der ewigen Verdammniß aller Ungläubigen und Gottloſen „mit hellen, klaren, ſchönen, unwiderlegbaren Gründen", ohne Rückſicht auf die heilige Schrift, ohne Einſicht in die Weisheit der Kirche, bloß des-

27.

Iſt aber der Glaube nicht auf die äußere Vorſtellung, und das Wiſſen nicht auf einen gleichſam außerhalb der Vorſtellung beſtehenden Begriff beſchränkt, vielmehr dem Glauben auch der Begriff, dem Wiſſen die lebendige Vorſtellung, kurz beyder Einſicht weſentlich, ſo verſchwindet auch der fernere Unterſchied, als wovon nur Religion und Glaube für alle, hingegen Philoſophie und Wiſſenſchaft nur für einige, nur für einzelne Menſchen beſtimmt ſey. Denn es iſt nicht eins ohne das andere; die Philoſophie iſt nach ihrem innerſten Weſen religiös, der Glaube weſentlich ſpeculativ. Am allerwenigſten iſt aber der Glaube als das Brod und Waſſer für die Menge, und das Wiſſen als die feinere Koſt für Auserleſene anzu-

---

halb unbedingt verworfen wird, weil ſich unſer Verſtand und unſer Gefühl beleidigt fühlen, [S. 122—133.] oder wenn die Toleranz nicht auf die Liebe, welche den Irrenden trägt, ſondern auf die Trüglichkeit und Unzuverläſſigkeit alles Glaubens und Wiſſens gegründet wird, indem unter den ſchwachen, irrenden Menſchen gar nicht von dem Gegenſatze der Wahrheit und des Irrthums, ſondern nur von Anſichten und Meinungen die Rede ſeyn könne, [S. 286.], womit jedem Irrthume der Freybrief geſchrieben iſt, weil niemand wiſſen kann, auf weſſen Seite eigentlich der Irrthum ſey. Lehrreich iſt jedenfalls dieſes letzte Geſtändniß des entſchiedenſten Skepticismus, womit die menſchliche Weisheit endet, und ehrenwerth die Offenheit, womit es ſich ausſpricht. Deſto mißlicher ſind aber alle dieſe unkirchlichen und unwiſſenſchaftlichen Ausfälle, wenn wir ſie als Waffen gegen die katholiſche Kirche betrachten, welcher der Sieg gewiß wäre, wenn ſie weiter keine Waffen zu fürchten hätte. Aber wenn uns auch außerdem die trüben Verirrungen, wie ſie uns hier entgegentreten, ſowohl im Allgemeinen, als auch in beſonderen Beziehungen, namentlich als Mittheilungen aus dem Nachlaſſe eines Verſtorbenen, betrüben müſſen, wer dürfte darum dieſen Nachlaß als das letzte Wort, oder als das Teſtament des Verſtorbenen betrachten, oder wer wollte zweifeln, daß der Verſtorbene ſelbſt jetzt die Mittheilung dieſes Nachlaſſes nicht mehr billigen würde?

ſehen. Vielmehr iſt jeder Chriſt ein wiedergeborner Philoſoph, jeder Philoſoph ein einfältiger Chriſt.

Und wenn es dennoch wahr iſt, daß die Philoſophie nicht Jederm[illegible] Ding iſt, wie die Erfahrung freylich lehret, ſo [illegible]m den Glauben nicht anders bewandt, wie der Apo[illegible] bezeuget, und die Erfahrung beſtätigt.

28.

Aber zuletzt kommt noch ein Unterſchied zur Sprache, der bisher immer im Hinterhalte geblieben iſt, immer nur mittelbar ſich angekündigt, und immer wieder ſich verſteckt, und in andere Unterſchiede ſich verwickelt hat, bis er endlich ſelbſt und allein hervortritt. Dieſer Unterſchied betrifft die Sünde, und den Sündenſchmerz, nicht blos die Sünde im Allgemeinen, ſondern die Verdammlichkeit der Sünde, aus deren Erkenntniß der lebendige Glaube an die Erlöſung hervorbricht. Dieſer Glaube beſtehet darin, daß er immer den Sündenſchmerz und die Gnade, die jenen überwindet, zugleich erfährt, und im frohlockenden Jubel über die Freudenbotſchaft nie vergißt, woran er gefallen war, und wie tief er gefallen war, und wie er noch täglich mit dem Fleiſche ringen muß. Die Gnade Gottes in Chriſto wird daher nur in dem Maaße erkannt und geſchmeckt, in welchem das Gewicht der zu Tod und Verderben verdammenden Sünde getragen worden iſt. „Welchem wenig vergeben „iſt, der liebet wenig.“ Und wer ſich nicht für ſich verloren und verdammt gefühlt hat, der kennet auch nicht die Wiedergeburt aus der Gnade. Jeſus ſuchet, was verloren iſt, Er iſt nur für die Kranken, denn die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, auch nicht die Kranken, die ihr eigener Arzt ſind, denn ihnen gilt das ſchreckliche Wort: Arzt, hilf dir ſelber!

Im Lichte des Glauben erkennen die Augen des Geiſtes überall in der Natur den Fall und den Fluch, der auf ihr laſtet, und die ſeufzende Creatur, in dem Subjecte die Sünde und die Schuld, welche das Herz zerſchlägt und verdammt; und ſo uns unſer Herz verdammet, wie vielmehr muß uns Gott nach ſeiner Heiligkeit verdammen? Was der Glaube an der Natur und am Menſchen Herrliches und Gutes ſiehet, das weiß er aus dem Bundeszeichen des Regenbogens zu deuten.

Auf dieſe Weiſe gelangt der Glaube zum Verſtändniß der Welt, welches außerdem bey allem angeblichen Wiſſen und Begreifen ewig verſchloſſen bleibt.

Wie verhält ſich nun hierzu auch die ernſtlichſte, tiefſte Speculation? Wenn ſie auch nicht die Sünde ignorirt, wenn ſie auch das Böſe nicht als bloße Unvollkommenheit anſieht, wo bleibt der Sündenſchmerz? Wenn ſie auch in dem negativen Weſen, in dem ſtets verneinenden Geiſte des Böſen die poſitive Feindſchaft gegen Gott ſich nicht verläugnen kann, wie leicht iſt ſie doch darüber hinweggehoben! nicht als über eine Schuld, ſondern als über ein Uebel. Oder ſie hält doch die Sünde für ohnmächtig, weil ſie ihren poſitiven Widerſtand ſo wenig als das, dem ſie widerſtrebt, erkennen will. Wenn der Glaube die Sünde überwindet, ſo wird ſie von der Speculation kurzweg ohne viel Grämens beſeitigt. Weil der Philoſophie die Heiligkeit und Unſträflichkeit Gottes nur als Licht erſcheint, ſo iſt ihr die Sünde nur Finſterniß, Nebel und Schatten, mit dem ſie freylich eher fertig werden kann, als mit eigner Schuld. Darum iſt ihr auch die Verkehrtheit des Herzens weniger ein Greuel als ein Gegenſtand des Spottes, mehr particular, als allgemein, die menſchliche Herzenshärtigkeit nicht ſowohl hart und verſtockt, als geiſtige Beſchränkung und Unfähigkeit. Im Unglauben erkennet ſie nur ſeine Seichtigkeit, und in der materialiſtiſchen Weltanſicht, die er bald theoretiſch, bald practiſch entwickelt, den naiven Ausdruck ſeiner Geiſtloſigkeit, die er ſonſt in Ueberſinnlichkeiten zu verbergen ſucht. Kurz, in der Sünde erkennet ſie nicht, was an dieſer wirklich iſt, und gegen Gott ſich auflehnt, — daher ſie auch nicht nach Erlöſung von der Uebermacht des Böſen ringet, — ſondern ſie ſiehet in der Sünde nur Leere und Nichtigkeit, — daher ſie auch nur Erlöſung von dieſer Unwirklichkeit ſucht. Oder wo iſt denn in der Philoſophie das Hülfsgeſchrey nach Erlöſung laut geworden, nach Erlöſung von der zwingenden Macht des Böſen, welches die eignen Kräfte des Sünders überbietet! — —

Bey dieſer Anklage iſt vor allen Dingen nicht zu beſtreiten, daß allerdings die Philoſophie oft an dieſen Klippen ſcheitert, die ihr hier einzeln vorgehalten werden, wenn ſie ſich ihre Verſuchungen nicht etwa ſelbſt vorhält. Daher mag es auch kommen, daß in ihr die Armeſünderſchaft des Subjects nicht genug heraustritt. Aber in ihrem Weſen liegt es nicht, wenn das Subject, das ſich ihr hingiebt, ſich nicht von ihr züchtigen läßt, wenn es ſich nicht krümmet und bücket, oder wenn es gar ſeinen eigenen Stolz ihr zur Laſt legt. — Es iſt alles euer; aber wenn ihr es nicht braucht, wie ihr ſollt, ſo iſt es auch euere Schuld. —

Wenn wir näher auf den obigen Unterſchied eingehen, ſo iſt es in der That auffallend, daß auch diejenigen, welche die ſpeculative Philoſophie ſchwer finden, ja über dieſe Schwierigkeiten, von Abſtractionen zu abſtrahiren, nicht genug zu klagen wiſſen, auch wohl dieſer Schwere ſich zu entziehen bequem finden, demohngeachtet in die Beſchuldigung einſtimmen, als wenn es ſich die Philoſophie mit der Sünde zu leicht mache. Wenn ſie die Erlöſung des unglücklichen Selbſtbewußtſeyns ſo leicht machte, ſo könnte ſie ja nicht ſo ſchwer ſeyn. Wirklich iſt es alſo eben das ſündliche Fleiſch, das es uns ſo ſchwer macht, davon zu abſtrahiren, und die Erlöſung anzunehmen. Ja, es iſt ſo lange unmöglich, bis uns der Geiſt Gottes erleuchtet, und erlöſet.

Wohl geſchieht es, daß der Geiſt Gottes, als die allgemeine Vernunft, den Menſchen ſchon eine geraume Zeit bewegt und bearbeitet, ſchon Einfluß auf ihn gewinnt, und ihn doch nicht ſeiner Sündhaftigkeit in ihrer ganzen, ungeheuern Größe überführen kann. Aber es kommet auch die Zeit, daß er uns ſtraft, und überführet, und unterweiſet über die Sünde, über die Gerechtigkeit, und über das Gericht; und das Gericht beſtehet darin, daß der Fürſt dieſer Welt gerichtet, und in der Gnade die Sünde überwunden iſt. Dieß iſt ſehr häufig der Verlauf unſerer Erfahrungen, die wir im Glauben und im Wiſſen machen. Zugleich und vornehmlich müſſen wir aber die Ankläger auf das Weſen und den Begriff der Philoſophie, als der ſtetigen, ununterbrochen zuſammenhängenden, und ununterbrechbaren Bewegung des objectiven Gedankens, noch einmal aufmerkſam machen, — was wir nur zu leicht an ihr überſehen, wenn wir über ſie richten, ſo ſehr es ſich auch immer von neuem aufdringt. So lange der objective Gedanke, und in ihm der Geiſt der Wahrheit, der nicht unſer Geiſt iſt, als das Element aller Erkenntniß, durch alle Stadien der menſchlichen Entwicklung hindurch waltet, und auf uns wirket, und ſich ſtrafend und erleuchtend vernehmen läßt, — und hierin allein beſteht die Philoſophie, die demnächſt wieder dargeſtellt wird, wie ſie empfangen worden iſt, — ſo lange der Geiſt redet und ſich an uns ſelbſt entwickelt, ſo lange tritt nothwendig das Subject zurück, welches vernimmt und bearbeitet wird, es muß ſchweigen und hat nichts mit zu reden. „Rede, „Herr, denn dein Knecht höret!" Indem das Subject ſchweigt, und der weitern Rede des objectiven Geiſtes zuhört, kann es ſeinen Sündenſchmerz wohl erfahren, aber nicht bekennen.

Nur indem wir dieſes Moment überſehen, kommen wir zu jenem Unterſchiede, welcher ſich ſofort auflöſet, wenn wir in der Speculation wie in der Glaubenserkenntniß, — wären auch ſonſt beyde Verſchiedene — das was uns gegeben wird, was wir vernehmen, was auf uns wirket, von der Wirkung unterſcheiden lernen, die das Gegebene auf uns macht. Glaube und Erkenntniß wirken ſo gewiß, als ſie wirklich vernommen werden. Darum brauchen ſie auch ihre Wirkung zunächſt nicht auszuſprechen, weil ſie von ſelbſt folgt. Darum dringet das Wort Gottes nicht auf Werke, ſondern zunächſt auf den Glauben, aus dem ſie von ſelbſt folgen.

Darum unterbricht ſich die Philoſophie zunächſt nicht durch aſcetiſche und paränetiſche Nutzanwendung, weil dieſe im Subjecte nicht ausbleiben, wenn jene wirklich verſtanden wird, und nichts helfen, wenn ſie nicht verſtanden wird. Allerdings kann aber auch die Speculation ſich erbaulich erweiſen, wie auf den Römerbrief die Epiſtel Jacobi folgt. Und wo ſie ſich ſelbſt nicht alſo vernehmen läßt, weißeſt du auch, was ſie im Stillen auf das Subject wirkt, und was dieſes, nach ſtrenger Arbeit unter der Zucht des Geiſtes, der es ſchweigen heißt, vor Gott auf ſeinen Knieen bekennen und beichten mag?

Wenn übrigens in einzelnen Zweigen der Philoſophie die Sünde mehr als Finſterniß denn als Bosheit ausgeſtellt wird, ſo liegt die Schuld in der Zerſtückelung der unterſchiedenen Seiten des menſchlichen Geiſtes, wornach ſich auch die Sünde in intellectueller Beziehung als Finſterniß und Blindheit manifeſtirt.

Und wenn endlich die Wiſſenſchaft des Gedankens in der Sünde zunächſt nur Nichtigkeit und Leere findet, ſo muß ſie doch auch weiter gehen, und es liegt in ihrem eigenſten Weſen, nach dem Grunde und Weſen dieſes Unweſens zu fragen. Und was kann ihr denn für eine andere Antwort zukommen, als die in der Schrift offenbart iſt?

„Indem die Wiſſenſchaft durch ihr Verlangen nach
„der *Wahrheit* das Bedürfniß der *Liebe* anerkennt,
„geſteht ſie auch ihre anfängliche Armuth", Armuth an
Wahrheit und Liebe, „ihre Unwiſſenheit" und ihre Liebloſigkeit, oder vielmehr dieſe Bewandtniß um das Subject. „Sie bekennet von der Nichtigkeit auszuachen, ſo
„muß ſie denn auch den *Grund* dieſer Nichtigkeit des
„Menſchen bey ſo vielem offenen und verborgenen Reich-
„thume, den er nicht verſteht und in ſeiner Unwiſſenheit
„nicht zu gebrauchen weiß, unverholen anerkennen; ſie
„muß ſeinen Fall eingeſtehen, und die Herablaſſung Got-
„tes bis zum Nichts um den Menſchen wieder aufzurich-
„ten als Entäußerung um des Menſchen willen betrach-

„ſen. Auch der Gedanke des Menſchen iſt durch den „Fall afficirt, ſeine urſprünglich ungehemmte Thätigkeit „und Evidenz iſt gehemmt, er iſt in die Gefangenheit „der Vorſtellungen und Gefühle, in die Gewalt der ſoge„nannten Ideenaſſociationen gerathen; auch er bedurfte „der Erlöſung.“

Wohl hat die heilige Schrift „die Weisheit dieſer „Welt“, 1. Cor. 1, 20. 21. 3, 19. und die heidniſche „Philoſophie“, als die „loſe Abkehr nach der Menſchen „Lehre und der Welt Satzungen“, Col. 2, 8. geächtet und verdammt; aber der Weisheit dieſer Welt, welche die Welt giebt, iſt die Erkenntniß der Welt und ihrer Sünde, welche Gott giebt, und der Philoſophie, welche leer und loſe iſt, und von Gott abkehrt, und uns beraubt, indem ſie uns beſchenkt, weil ſie Menſchenweisheit und Weltſatzungen liebt, iſt diejenige Philoſophie entgegengeſetzt, welche die Weisheit Gottes liebt, und zu den Füßen Jeſu der thörichten Predigt des Evangeliums ſtill zuhört, ohne mit den Juden Zeichen zu fordern, ohne mit den Griechen nach der menſchlichen Weisheit, und nach menſchlichen Beweiſen zu fragen. 1. Cor. 1, 22. 23.

29.

Wir dachten ſchon einigemale mit dem immer fortgehenden Unterſcheiden zu Ende zu ſeyn, aber ſo oft wir damit fertig zu ſeyn meinen, ſo oft erheben ſich immer wieder neue Unterſchiede, oder wenigſtens neue Beziehungen, in welchen ſich ſchon abgewieſene Unterſchiede erneuern, und mit verſtärkter Gewalt wiederkehren. Auf dieſe Weiſe können wir aber nie fertig werden, wenn wir uns nicht von dieſer endloſen Caſuiſtik losſagen, und ein für allemal auf die Prinzipien zurückweiſen, in welchen ihre Abfertigung und Erledigung liegt. Nur einen Unterſchied müſſen wir noch anhören, weil er nur zu oft wiederholt, und der Philoſophie vorgerückt wird. Er betrifft das Sollen, und wird ſich auch an dem Begriffe des Sollens erledigen.

Der Glaube lehret uns, daß wir nicht ſind, was wir ſeyn ſollen, aber durch Den, an Den wir glauben, werden ſollen, was wir nicht ſind. Hiermit iſt das Seyn, unſer Seyn, verdammt, und dem Sollen der Preis gegeben, welcher uns vorgehalten wird, als das Kleinod, nach dem wir trachten. Umgekehrt hält ſich aber die ſpeculative Philoſophie an das Seyn, welches da iſt, und findet, als die Vernunftwiſſenſchaft, in der Wirklichkeit und Gegenwart die Vernunft, welche der Glaube als jenſeitig, als zukünftig anſiehet; hiermit entbindet ſie ſich von dem ſchweren Sollen, und dringet nur auf Erkenntniß des Wirklichen, als des Vernünftigen, welches nicht ſo ohnmächtig ſey, nur zu ſollen und nicht zu ſeyn; ja, ſie höhnet das Sollen, als die Forderung eines Seyns, welches ſchon vor der Forderung geweſen ſey, und nicht erſt auf ſie habe warten müſſen.

Aber iſt denn das Seyn, welches der Glaube verwirft, mit dem Seyn, welches die Wiſſenſchaft findet, und das Sollen, welches der Glaube vorhält, mit dem Sollen, welches die Wiſſenſchaft nachſetzet, Eins und daſſelbe? Es bedarf in der That nur eines ernſtlichen Blicks, um zu erkennen, daß ſich auch an dieſem angeblichen Unterſchiede, wie an allen Unterſchieden, das Einverſtändniß der Glaubenserkenntniß mit der angeblich davon verſchiedenen Vernunft-Erkenntniß nur noch mehr bewähret.

Das Seyn, welches der Glaube als unſern gegenwärtigen Zuſtand verdammt, iſt eben unſer menſchliches, ſündliches Seyn, das Fürſichſeyn, hiermit die Unwirklichkeit unſers Seyns, Nichtſeyn. Das Sollen, das er uns vorhält, iſt die Mahnung an das uns urſprünglich verliehen geweſene Seyn, das wir ſchuldig ſind, weil wir durch unſere Schuld das anvertraute Gut verſcherzt haben, die Forderung in dieſes Seyn, welches uns, aber nicht ſich ſelbſt fehlt, wieder einzugehen, aber nicht die Forderung, dieſes Seyn erſt zu machen. Das Seyn hingegen, welches die Vernunft über das Sollen erhebt, und als davon unabhängig anſchaut, iſt eben das wirkliche Seyn, von dem wir abgefallen ſind, ohne daß es darum an und für ſich weniger wirklich iſt. Und das Sollen, welches ſo ſchnöde abgewieſen und verſpottet wird, iſt die Einbildung, als wenn das Seyn auf es merke, um zu ſeyn, als wenn das Seyn, weil es uns mangelt, überhaupt nicht ſey, und eben auf uns warte, bis wir es machen. Die Vernunft erkennet das Sollen nur in ſofern an, als dieſes das Seyn, als ſchon wirklich daſeyend, anerkennt, und auf dieſes, als auf die gegenwärtige Wirklichkeit, den Menſchen verweiſet, der nicht darin iſt.

Wenn dieſe Aufklärung über die verſchiedene Bedeutung derſelben Worte noch nicht genügt, um den obigen Unterſchied zu erledigen, ſo halten wir uns näher an den Inhalt des chriſtlichen Glaubens ſelbſt, welcher die Philoſophie wegen jenes Unterſchieds anzuklagen ſcheint.

Der chriſtliche Glaube iſt nichts anders, als der Glaube an Chriſtum, das heißt, der Glaube an Den, der erſt für uns, und demnächſt auch in uns das Geſetz erfüllet, das Sollen zum Wollen, das Wollen zur That, hiermit zum Seyn verklärt, folglich aufhebt. Wenn ſich hiermit der Glaube an das Evangelium als das Ende des Geſetzes erweiſet, ſo kann er dem Aergerniſſe und dem Mißverſtändniſſe bey der Welt nicht entgehen. Und dennoch ſollte er ſich eben dieſes Mißverſtändniſſes, unter dem er in der Welt leiden muß, gegen die Vernunftwiſſenſchaft ſchuldig machen, wenn dieſe ihr ganzes Weſen, all' ihr Sinnen und Vernehmen von dem Seynſollen ab, und auf das wirkliche Seyn richtet, welches uns vorgehalten wird, um uns dazu einzuladen, daß wir es als ein Gnadengeſchenk annehmen, und damit die Forderungen tilgen, die wir ſchuldig waren, aber nicht erfüllen konnten?

Wirklich hat die Sprache Ein Wort für Schuld und Sollen, — ὀφείλειν, debere, — und die Schrift lehrt uns im Lichte der Offenbarung den Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Geſetz, zwiſchen Schuld und Schuldigkeit — ὀφείλημα, debitum. — Wir ſind nicht, was wir ſeyn ſollen, aber was wir nicht ſind, das ſollen wir nur darum ſeyn, das ſind wir nur darum zu ſeyn ſchuldig, weil wir daran ſchuld ſind, daß wir nicht wirklich ſind, weil wir den Verluſt des uns anvertrauten Seyns verſchuldet haben. So lehret die Schrift, und ſo glauben wir. Und wenn nun hiernach die Verhältniſſe von Seyn und Sollen im Begriffe ſich entwickeln, wenn die Vernunft, als daſeyend, dem Seyn, als wirklich daſeyend, die Ehre giebt, und dagegen das Sollen in ſeine Stellung zurückweiſet, wie ſollten wir verkennen können, was damit geſagt iſt, wie ſollten wir im Begriffe nicht wieder erkennen, was wir in der Vorſtellung ſchon gehabt und begriffen haben? Und lehret nicht etwa täglich die Erfahrung, daß dieſes Sollen, welches uns täglich an unſere Schuld und Schuldigkeit erinnern ſollte, umgekehrt in den unerträglichſten Hochmuth umſchlägt, indem der Menſch, dem das Geſetz gegeben iſt, um zu gehorchen, ſich ſelbſt zum Geſetzgeber macht, oder, ſtatt anzunehmen, was ihm bereitet iſt, das Seyn, das er wieder bekommen ſoll, erſt ſelbſt machen zu ſollen ſich einbildet.

Hiermit iſt auch dieſer Unterſchied, der ſich am Sollen zerarbeitet, zur Genüge erledigt. Uebrigens ſind alle dieſe Unterſchiede in ihrer einſeitigen Auffaſſung eben ſo wenig der Glaubenserkenntniß als der Vernunfterkenntniß zur Laſt zu legen, denn wir haben die Einigkeit beyder kennen lernen; wohl aber fallen ſie eben ſowohl der Philoſophie, wie ſie ſich in den einzelnen Subjecten, wo nicht im Ganzen, doch in einzelnen Beziehungen, verbilden laſſen muß, als dem Glauben, wenn er in den einzelnen Subjecten wo nicht im Ganzen, doch nach einzelnen Richtungen von der Sünde angeſteckt und getrübt wird, gleichmäßig zur Laſt. Und in welchem Sünder iſt die Vernunft, in welchem der Glaube ganz rein, und immer rein!

Doch es iſt genug des Scheidens und Einigens! Aus der überall durch den Unterſchied ſich hindurch windenden Identität erklärt es ſich zugleich, wie es kommt, daß uns ſo oft in dem einfältigen Glaubensbekenntniſſe eines lebendigen Chriſten das tiefſte Ergebniß ſpeculativer Philoſophie, und in den entlegenſten Philoſophemen die Kinderlehre des Katechismus begegnet. Daher kommt es auch, daß alles, was dem chriſtlichen Glauben entgegenläuft, und der bibliſchen Offenbarung widerſpricht, auch von der Philoſophie abgewieſen wird, und daß, wo die Offenbarung ſchweigt, auch die Philoſophie zu Ende iſt.

Wie ſich überall die Identität behauptet hat, ſo hat ſich auch überall die eigentliche Bewandtniß um den Unterſchied zu Tage gelegt. Dieſer Unterſchied trägt das gemeinſame Loos aller derjenigen Gegenſätze, welche Glieder eines einigen organiſchen Ganzen ſind, an welchen ſich die Identität des Seyns und Nichtſeyns offenbaret, indem ſie eben ſowohl ſind, als nicht ſind. Eben darum iſt es unmöglich geweſen, einen ſolchen Unterſchied zu finden, der Glauben und Wiſſen als zwey verſchiedene, und doch ſelbſtſtändige Weiſen der Erkenntniß und des Lebens aus einander halten könnte, denn wir konnten uns, einzelne Verirrungen abgerechnet, den lebendigen Glauben nicht ohne Denken und Wiſſen, womit er weſentlich zuſammenhängt, Denken und Wiſſen nicht ohne Glauben, als die einzige Grundlage und Realität alles Wiſſens, Glauben nicht ohne Thätigkeit, Denken nicht ohne Leiden, den Inhalt nicht ohne Form, nicht ohne die ihm weſentliche Form, die Form nicht ohne Inhalt, nicht ohne den mit der Form identiſchen Inhalt denken.

Wenn geſagt worden iſt: „die Philoſophie kann nicht glauben, ſie würde ſich durch den Glauben ſelbſt vernichten," oder „es iſt eben ſo gewiß, daß die Philoſophie nicht glaubt, als daß der Glaube nicht philoſophirt," — nicht denkt, ſo haben wir geſehen, wie ſich dieſe und dergleichen Ausſprüche erledigen und umkehren, denn wir fanden, daß alle Philoſophie das Object, und mit ihm den Glauben zur Grundlage hat, und ohne Glauben ſich ſelbſt vernichten, in unwirklichen Ideen ſich verflüchtigen würde, und daß umgekehrt der Glaube den

Gedanken als ſein Weſen erkennet, daß beyde, um zu ſeyn, ſich gegenſeitig beleben, regieren, erleuchten. Alle Philoſophie glaubt, ſo gewiß ſie Grund ſucht und findet, der Glaube denkt, ſo gewiß als er im geiſtigen Leben beſtehet.

Philosophia, obiter libata, a Deo abducit, penitus hausta, reducit ad eundem. Was oberflächlicher, halber Philoſophie, der Unphiloſophie gilt, das trifft nicht die Philoſophie ſelbſt.

Aber wozu ſo viele Worte? Wer läugnet denn, daß wahre Philoſophie zu Gott führt, und in ſofern mit dem Glauben Einen Weg gehet, Einen Grund hat? Wenn wir gegen die Philoſophie zu Felde liegen, ſo meinen wir nicht die wahre Philoſophie, ſondern die falſche, welche die herrſchende Philoſophie iſt, die Philoſophie des Tages.

Dennoch ſtreitet ihr gegen die Philoſophie überhaupt. Warum ſagt ihr denn nicht, daß ihr gegen die Afterphiloſophie, gegen die Unphiloſophie ſtreitet? Dahinter ſteckt Etwas. Alle wirkliche Philoſophie iſt wahre Philoſophie. Warum nennt ihr denn das Philoſophie, was Unphiloſophie iſt? Warum nennt ihr denn die unwahre Philoſophie Philoſophie? Warum anders, als weil euch die wirkliche Philoſophie, die Philoſophie des Begriffs, unwahr zu ſeyn ſcheint?

Es iſt in der That ſchon hiernach zu beſorgen, was ſich demnächſt im Einzelnen beſtätigt, daß ihr grade die wahre Philoſophie, wie die wirkliche, verfolgt. Und das thun wir freylich alle nur zu leicht, bald darum, weil ihre Gedanken nicht unſere Gedanken ſind, bald darum, weil ihre Gedanken durch den Verſtand in andere Gedanken verkehrt und verdreht werden.

„Die wahre Philoſophie," ſo bekennen viele Gegner der Philoſophie, „die wahre Philoſophie iſt von der „Religion unzertrennlich, ja ſie iſt, richtig verſtanden, „ſelbſt Religion, die, wenn ſie unſer Leben erfüllt, zur „Gottes-Erkenntniß führt, aber — nur auf practiſchem „Wege." Wozu dieſes Aber? Iſt denn dieſer practiſche

Weg der Philoſophie nicht weſentlich, und zu ihrem eigenſten Begriffe gehörig? Iſt denn ohne dieſen practiſchen Weg Philoſophie nur denkbar?

Aber wie ſie's meinen, das wird uns bald klar, denn dieſelben Gegner erklären ſich auch ſogleich wieder gegen den Gedanken, gegen den realen Begriff, in welchem doch grade der practiſche Weg zu Tage kommt. „Das Denken," ſagen ſie, „iſt weder das Element der „Religion, noch das der Tugend, ſondern das Element „der Religion iſt ein reines Herz", gleich als wenn dieſes Herz nicht auch das Element des Denkens wäre. „Nicht dem reinen Begriffe", ſo ſagen ſie, „ſondern „nur dem reinen Herzen iſt Gott zugänglich." Alſo nicht dem Geiſte ſelbſt, nicht dem ganzen wiedergebornen, aus dem Geiſte wiedergebornen Menſchenweſen, ſondern nur einem in Gedanken durch die Abſtraction gemachten Bruchtheile des Menſchen? „Nicht der Verſtand," ſo ſagen ſie weiter, „nicht das Denken, auch „nicht das Herz iſt es, was zur Wahrheit im höchſten „Sinne führt, ſondern das Opfer des Herzens." Allerdings iſt es nicht blos das Opfer des eignen Herzens, ſondern auch das Opfer des eignen Verſtandes, aus welchem der Geiſt als die Identität des Herzens und des Verſtandes wiedergeboren wird, und worauf aller Glaube beruht, aber auch von jeher alle Philoſophie beruhet hat. Glaube und Philoſophie gedeihet um ſo mehr zur Wirklichkeit, je entſchiedener, vollſtändiger und treuer das Opfer iſt; je weniger geopfert wird, um ſo ſchwächer und unvollſtändiger iſt Glauben und Wiſſen. Wenn in keinem Menſchen die Philoſophie immer ganz rein und treu geweſen iſt, ſo bleibt hienieden auch kein Glaube ohne Streit und Anfechtung.

Aber das äußerſte thun unſere in dem Herren geliebten Gegner, wenn ſie ſich vermeſſen und ſagen: „So „wenig ſich Gott mit Händen greifen läßt, ſo wenig läßt „er ſich mit dem Begriffe ergreifen." Dieſes Gleichniß ſoll die Philoſophie mit Einem Schlage aus dem Felde ſchlagen. Die Philoſophie antwortet eben ſo kurz mit dem Zeugniſſe des Jüngers, den der Herr lieb hat: So gewiß ſich Gott, — das Wort, das da von Anfang war, das Wort des Lebens — mit unſern Augen hat beſchauen, mit unſern Händen hat betaſten laſſen, ſo gewiß entzieht Er ſich auch nicht dem Begriffe, wodurch Ihn der Geiſt, als in Ihm lebend, erkennet. So gewiß Gott in den heiligen Sacramenten nach ſeiner Verheißung durch ſichtbare und fühlbare Elemente ſich mittheilt, und in dieſen Elementen ſich genießen läßt, ſo gewiß iſt Gott Geiſt, der im Fleiſche dem Fleiſche, als dem Leibe des Geiſtes, hiermit dem Geiſte, dem Begriffe, — nicht dem abſtracten Begriffe — ſich wirklich und weſentlich mittheilt. —

Wo ſolche Mißverſtändniſſe ſich behaupten, und ſelbſt unter den Brüdern in Chriſto Platz zu nehmen ſuchen, da ſind wohl auch viele und weitläufige Worte nicht überflüſſig, um die Identität der ſpeculativen Religionsphiloſophie mit der chriſtlichen Glaubenserkenntniß in Schutz zu nehmen. Ja, es iſt eben jetzt an der Zeit, hierauf im Allgemeinen und im Einzelnen aufmerkſam zu machen, weil eben jetzt die leichten, loſen, kalten Zeiten vorüber gehen, welche den ganzen ſchweren und reichen Gehalt der chriſtlichen Dogmatik und Symbolik, die ſich durch alle chriſtliche Jahrhunderte hindurch zieht, auf Erasmiſche Weiſe als ſcholaſtiſche Spitzfindigkeiten, als dürre Formeln, und unnütze Grübeleyen zu beſeitigen ſuchten, ohne von der Innigkeit und Treue des Fleißes, von dem unverkennbaren Ernſte der Betrachtung, von der Liebe und Tiefe in der Forſchung, von der heiligen Scheu und von dem ſtrengen Gehorſame in den ſteifen Formeln und ſtehenden Prädicaten im Geringſten berührt zu werden. Aber wer auch nur einzelne Blicke in dieſe reiche Geiſteswelt gethan hat, der wird bald verwundert ſtille ſtehen, und freudig zuſehen, wie der Herr durch alle Jahrhunderte ſeine Kirche baut, und wie zu allen Zeiten Jeſu Jünger bey jedem Worte im Worte Gottes verweilen, jedem Fingerzeige nachgehen, an jeder Wahrheit den unerſchöpflichen Reichthum nach allen Seiten und nach allen Beziehungen entfalten, in jedem Bilde außer deſſen allgemeiner Bedeutung auch deſſen Wirklichkeit verfolgen, die Auslegung nach jedem Sinne, der das Wort ſelbſt unverfälſcht ſtehen läßt, entwickeln, und alle Schätze der Bibel zuſammentragen, um das Syſtem bis in die kleinſten Theile, bis in die feinſten Adern auszuführen, — alles, um mehr und mehr; das reiche Wort, als die Kraft Gottes, ſich anzueignen, immer tiefer ſich hineinzuleben, und mit allen Sinnen in alle Poren immer feſter ſich einzuſaugen.*) Oder ſollten wir wirklich noch jetzo meinen, daß ein ſolcher Umgang mit Gott, weil er zunächſt den Gedanken bewegt, das Herz kalt, und die *Hände*, mit denen wir *handeln*, träge und ruhig im Schooße liegen laſſen ſollte. Von allen Worten der heiligen Schrift iſt keines überflüſſig, denn alle Schrift, von Gott eingegeben, iſt nütz zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. — —

So viel zum Frieden zwiſchen dem Glauben und dem Wiſſen, welches, als Wiſſen, der nähern Bezeichnung, als wahres Wiſſen, entbehren kann, weil alles Wiſſen wahr iſt, wie aller Glaube, denn der Aberglaube iſt nicht Glaube.

Demohngeachtet kann der Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen nicht abgeläugnet werden, die Identität ſchließt den Unterſchied nicht aus, und in dem Irrthume, den wir an den Unterſchieden nachgewieſen haben, liegt auch Wahrheit; aber dieſer Unterſchied iſt nur nicht ſo zu faſſen, als könnten wir bey ſeinen Abſtractionen ſtehen

---

*) Den ſpeculativen Gehalt in dem von der „neuern Aufklärerey" ſo genannten „ſcholaſtiſchen Wuſte der alten Dogmatik" hat *Schelling* auch zu einer Zeit anerkannt, wo er noch den Inhalt der erſten Religionsbücher ſelbſt „dürftig" fand, und die Verwunderung der Indianer zu theilen ſchien, welche nicht die Fleiſchwerdung Gottes in Chriſto beſtritten, ſondern „blos ſeltſam fanden, daß bey den Chriſten nur „einmal geſchehen ſey, was ſich bey ihnen oftmals und in „ſteter Wiederholung zutrage." Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studium. S. 193. 198.

bilden, — gleich als wenn ein Subject blos im Glauben, ein anderes blos im Wiſſen leben könnte, — ſondern vielmehr ſo, daß zwar in jeder Weiſe die andere ſich findet, und unterſcheidet, aber auch zugleich als unzertrennlich verbunden weiß. Darum brauchten wir alle einzelne Unterſchiede nur recht ſtarr und ſchroff aus einander zu halten, und ſich entgegen zu ſtellen, um ſie in einer Beziehung nach der andern verſchwinden zu ſehen.

Denken und Glauben ſind mithin als Theile eines lebendigen Ganzen anzuſehen, die für ſich unſelbſtſtändig ſind, ſo daß ſie als Getrennte in der Wirklichkeit ſich nicht behaupten können, und, dennoch getrennt, in Zerrbilder des Heiligſten ſich verkehren. „Nur indem ſie ſich „wechſelſeitig durchdringen, vermag ſich das Weſen kund „zu thun.“ Beyde unterſcheiden ſich wie Bewußtſeyn und Daſeyn, beyden kommt daſſelbe Seyn zu, aber das Seyn iſt nicht wirklich, es ſey denn Bewußtſeyn. Eigentlich läugnen wir alſo weniger den Unterſchied, als die Scheidung.

Darum iſt auch der Glaube von der Philoſophie nicht zu trennen, ohne ſie zu vernichten, und wenn in neuſter Zeit wohl gar der Streit erneuert worden iſt, ob eine chriſtliche Philoſophie möglich ſey, welches freylich wunderlich genug iſt, da ſie ſeit den älteſten Zeiten wirklich iſt, — aber die Afterphiloſophie bekümmert ſich nicht um die Wirklichkeit, — ſo ſteht im Gegentheil zu behaupten, daß eine andere als chriſtliche Philoſophie nicht möglich iſt, wie ſie denn auch nicht wirklich iſt. In der ſogenannten heidniſchen Philoſophie des Alterthums, ſo wie in der nicht ſo genannten heidniſchen Philoſophie ſpäterer und unſerer Zeiten iſt nur ſo viel wahr, als chriſtlich iſt.

Die Philoſophie vom Chriſtenthum trennen iſt daher in der That nichts anders, als ſie von ihrem Inhalte und Zwecke, nämlich von der Wahrheit ſcheiden. Solche Scheidung iſt Eheſcheidung: Eheſcheidung ſetzt Ehebruch voraus, ein gänzliches Zerfallen mit der Wahrheit, Schiffbruch am Glauben und am Wiſſen.

Auch der Apoſtel Paulus ſcheint den viel beſprochenen Unterſchied eben ſowohl anzuerkennen, als aufzuheben, wenn er ſagt: „Ich weiß, an wen ich „glaube!“

Wohl uns, wenn wir es ihm mit gutem Gewiſſen nachſagen können; denn es iſt ein köſtlich Ding, daß das Herz feſt werde; und es wird nur feſt und gewiß, wenn es weiß, an wen es glaubt.

Nachwort.

In dem zweyten Abſchnitte der vorſtehenden Schrift iſt nur *Beyſpielsweiſe* an einzelnen vorzüglich verfänglichen Lehren der ſpeculativen Philoſophie deren Verſtändigung, und an einzelnen beſonders häufigen Vorurtheilen und Mißverſtändniſſen über dieſelbe deren Wiederlegung der Vorſtellung näher gebracht worden. Eben deswegen konnte es auf eine Vollſtändigkeit des Inhalts nicht abgeſehn, ſondern nur um Winke zum weitern Verſtändniſſe zu thun ſeyn. Indeſſen iſt ein Beyſpiel unerwähnt geblieben, welches ſich zu jenen Zwecken beſonders geeignet haben würde, da es ſelbſt innerhalb der Schule dieſer Philoſophie durch deren Formalismus zu Mißverſtändniſſen Nahrung erhält, wodurch es mit der heiligen Schrift und der Kirche in Oppoſition zu treten ſcheint.

Der Formalismus dieſer Philoſophie bezeichnet nämlich, nicht ohne Gefahr Abſtractionen und concrete Vorſtellungen in einander zu miſchen und zu verwirren, den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen in und nach der Schöpfung als *Anſichſeyn*, hingegen den Zuſtand durch den Fall und nach dem Falle als *Fürſichſeyn*, als Bewußtſeyn der Trennung von Gott, des Zwieſpalts zwiſchen dem Subjecte und Objecte, als Erkenntniß des Guten und Böſen, hiermit als Dualismus des Anſichſeyns und Fürſichſeyns, endlich aber den Zuſtand durch die Erlöſung als Rückkehr zu der urſprünglichen Einheit, mit dem Unterſchiede, daß dieſe aus dem indifferenten Anſichſeyn zum *An- und Fürſichſeyn* erhoben und verklärt wird.

Aus dieſen Formeln, roh und todt wie ſie zunächſt ſind, reſultirt aber, bey ſinnlicher Auffaſſung und Handhabung, nur zu leicht, nicht allein außerhalb der Schule, ſondern auch zum Theil innerhalb derſelben, dieſelbe ſchriftwidrige Anſicht des Sündenfalls und des ihm vorausgegangenen Zuſtandes, die wir in der kritiſchen Philoſophie, namentlich bey Kant *) und Schiller **) ausgedrückt finden, und mit ihr zum wenigſten philoſophiſch beſeitigt glaubten, ob ſie gleich im Gebiete des Unglaubens ihren Curs erhalten hat. Ja, dieſe gangbare Anſicht ſcheint in der Art, wie ſich der Meiſter der ſpeculativen Philoſophie unſerer Zeit noch kürzlich [in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik. Juni. 1828. Nr. 105. 106. S. 841.] darüber geäußert hat, eine dem Rationalismus ſehr willkommene Beſtätigung erlangt zu haben.

Wenn Gott als das Gute, als das Seyende, einerſeits, und der Menſch, als das Nichts, als das Böſe, andrerſeits, nur vorausgeſetzt wird, ſo „fehlt hierbey", nach den eignen Worten des Meiſters, „das Moment der Schöpfung überhaupt, und des Menſchen insbeſondere nach Gottes Ebenbild, und von da aus des Uebergangs von dieſer nur urſprünglichen, nur an ſich ſeyenden, nicht in die Exiſtenz noch getretenen Einheit der menſchlichen Natur mit der göttlichen zu dem, was als der Schein oder das Nichts ausgeſprochen iſt. Der Schein beſtimmt ſich zu dem Concreteren, was Bewußtſeyn und Freyheit iſt, und die Schwierigkeit iſt, daß dieſer Schein nicht nur den Quell des Böſen, das von der Ebenbildlichkeit abfallende Eſſen von dem Baume der Erkenntniß

---

*) Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. 1786. in Kants vermiſchten Schriften. III. 35 folg.

**) Ueber die erſte Menſchengeſellſchaft nach dem Leitfaden der Moſaiſchen Urkunde. 1789. in Schillers Schriften. VII. 32 folg.

„des Guten und Böſen enthält, ſondern auch das Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde; ſo daß Gott ſelbſt ſagend eingeführt wird: Siehe, Adam iſt worden, wie Unſer einer, und weiß, was Gut und Böſe iſt (1 Moſ. 3, 22.) — die Stelle, welche die andere Seite zu der erſtern Bedeutung des Erkennens ausmacht, und die gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt.“ [*]

Was ſollen wir nun hierzu ſagen? und wie ſollen wir den abſtracten Begriff der Vorſtellung näher bringen?

Soviel iſt zunächſt gewiß, daß der Menſch, wie er jetzt iſt, wie er nach dem Sündenfalle iſt, nicht wie er erſchaffen, ſondern wie er geboren iſt, zuerſt nur an ſich iſt, das heißt in tiefem, dumpfem Sündenſchlafe liegt, ohne Gut und Böſe zu erkennen, ohne Subject und Object zu unterſcheiden, ohne die Trennung von Gott und den Zwieſpalt ſeines Weſens zum Bewußtſeyn zu bringen. Indem er zum Bewußtſeyn erwacht, iſt er für ſich, und nun treten Subſtanz und Subject auseinander, und auf verſchiedene Seiten hinüber. Dieſes Selbſtbewußtſeyn entwickelt ſich allmählig, und zwar erſt als Bewußtſeyn des Unterſchieds überhaupt, in welchem der Sündenſchlaf als ſolcher auch nach dem Erwachen fortdauert, und demnächſt als Bewußtſeyn der Urſache dieſes Zwieſpalts, Sündenerkenntniß, und Sündenſchmerz. Selbſtbewußtſeyn wird Schuldbewußtſeyn, und hiermit der Zuſtand der Unſeligkeit, welchem endlich die Erlöſung aus dieſem Zwieſpalte, und das Bewußtſeyn derſelben folgt, womit das in Anſich und Fürſich zerſpaltene Seyn in Anundfürſichſeyn verklärt wird. Dieß iſt der Verlauf des Menſchenweſens nach dem Falle, und der göttlichen Offenbarung gemäß.

---

[*] Vergl. darüber J. Fr. v. Meyer's und Rudolph Stier's Erklarungen.

Es iſt ferner der Schrift gemäß, daß der urſprüngliche Zuſtand der Unſchuld und göttlichen Ebenbildlichkeit durch die Sünde zerriſſen, aber durch die Erlöſung nicht allein wieder hergeſtellt, ſondern noch erhöhet und mehr als zuvor verherrlicht wird. Hebr. 2, 16. 11. 2 Cor. 3, 18. Luc. 15, 7. In ſofern iſt der Sündenfall wider die Abſicht des Teufels, aber ſeinen gleißenden Verſprechungen gemäß, in Gottes Händen das Mittel geworden, Gott im Menſchen noch mehr zu verherrlichen. Was die Schlange verſpricht, um zu täuſchen, Gen. 3, 5. das beſtätigt Gott, Gen. 3, 22. 7. um die Täuſchung zu entkräften, und die Wahrheit, die in der Täuſchung wider ihr Wiſſen und Willen liegt, zu bekräftigen. Wodurch ſie den Menſchen verderben will, dadurch wird er, wider Verdienſt und Würdigkeit, verherrlicht.

Und was iſt nun dawider einzuwenden, wenn die Vorſtellungen der beyden Zuſtände, des urſprünglichen und des letzten, vollendeten Zuſtandes, im Begriffe als Anſichſeyn, und Anundfürſichſeyn bezeichnet werden? wodurch ſie nicht nur von dem in Fürſichſeyn zerriſſenen Sündenzuſtande, ſondern auch von einander als das Niedere und Höhere unterſchieden werden. Nur daß dieſes Anſichſeyn, in welchem der Menſch erſchaffen iſt, von jenem Anſichſeyn, in welchem er geboren iſt, auch unterſchieden werde. Der Unterſchied beſteht darin, daß dort die Trennung von Gott noch nicht iſt, hier nicht gewußt wird, dort Unſchuld, hier Unwiſſenheit. Das urſprüngliche Anſichſeyn iſt Kindheit, aber nicht die Kindheit, die wir jetzt vor Augen ſehen, obgleich auch in dieſer noch Spuren jener Kindheit übrig geblieben ſind, nur entſtellt. Marc. 10, 14. So iſt denn dieſes unbefleckte Anſichſeyn göttliche Ebenbildlichkeit, welche die Verwandlung in dasſelbe Bild von einer Klarheit zur andern nicht ausſchließt.

Es iſt nicht minder ſchriftgemäß, daß der Menſch Nichts iſt, Nichts vor dem Falle, Nichts nach dem

Falle. Aber dieſes und jenes Nichts iſt nicht daſſelbe Nichts. Dort iſt er Nichts, — weil, was er iſt, nicht er, ſondern Gott in ihm iſt, — hier iſt er Nichts, — weil er nicht mehr in Gott iſt, und durch das Fürſichſeyn aus dem, was iſt, herausgetreten iſt. Und was iſt dagegen einzuwenden, wenn ſich dieſe Vernichtung des urſprünglichen Nichts als Selbſtbejahung erweiſet, da wir nicht läugnen können, daß die Sünde in der Selbſt-Emancipation beſteht, und das unglückliche Selbſtbewußtſeyn zur Folge gehabt. Durch die Vernichtung des urſprünglichen Nichts hat der Menſch allerdings Selbſtſtändigkeit erlangt, nur daß dieſe für ſich eitel Schein und Nichts iſt, daher es wieder eines andern Nichts bedarf, um das ſündige Nichts aufzuheben, und im Anundfürſichſeyn zu erhalten. Es iſt ein harter Ausdruck, wenn geſagt wird, daß im Sündenfalle ſchon das Princip der Erlöſung gegeben ſey, aber es kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daß daraus der Saame hervorgehen ſoll, welcher der Sünde ein Ende macht, und der Schlange den Kopf zertritt.

Nun erklärt es ſich auch, daß Adam erſt durch die Sünde in die Exiſtenz trat, in ſofern er erſt dadurch abgeſonderte Exiſtenz erlangte, während vorher nicht er, ſondern Gott in ihm war.

Wenn hiernach die Sünde einerſeits als Fall, andrerſeits als Entwicklungsmoment angeſehen wird, ſo iſt nicht zu überſehen, daß jene Seite dem Menſchen angehört, deſſen Schuld mithin nicht entſchuldigt oder gerechtfertigt werden ſoll, dieſe Seite hingegen Gott zukommt, welchem die Sünde nach der Schrift als Mittel zur Entwicklung dienen muß. Die Schrift lehret auch, daß Gott den Fall vorausgeſehen, und von Ewigkeit her die Erlöſung bereitet hat. Epheſ. 3, 11. 1, 4.

Irrthum entſtehet nur dann, wenn dieſe Betrachtung auf irgend eine Weiſe zur Verſuchung wird, den Menſchen in ſeiner Sünde zu rechtfertigen, und das ſchwere Gewicht angeborner und eigner Sünde zu erleichtern. Dieſer Irrthum iſt der Speculation nicht zur Laſt zu legen, welche vielmehr darin beſteht, daß ſie die Wahrheit in dem ſchriftwidrigen Irrthume entdeckt, welcher den Fall der Menſchheit als einen Rieſenſchritt derſelben zur Vollkommenheit anpreiſet, und auf eine andere Weiſe nicht widerlegt werden kann, als daß die darunter verſteckte Wahrheit anerkannt und dem höchſten Weſen vindicirt wird, weil ſie deſſen, und nicht der Menſchheit That iſt, aber dieſer zu Gute kommt.

Verzeichniß der Druckfehler,
welche vor dem Leſen zu beachten ſind.

S.	Z.				
1.	12. v. u.	ſtatt	„Unmündigkeit“	lies	„Unwürdigkeit“
8.	1. v. u.	„	„Philoſophie“	„	„Philoſophen“
11.	9. v. u.	„	„können“	„	„könnten“
13.	11. v. o.	„	„aber weil“	„	„eben weil“
22.	14. v. o.	„	„Haupt“	„	„Haupte“
37.	2. v. u.	„	„Meidet“	„	„Meiden“
49.	7. v. o.	„	„Vorſtellung“	„	„Verſtellung“
52.	6. v. u.	„	„Menſchen Geiſt	„	„Menſchengeiſt“
64.	16. v. u.	„	„kennt“	„	„kannt“
69.	7. v. o.	„	„nur beyde“	„	„beyde nur“
70.	9. v. u.	„	„daß“	„	„das“
75.	11. v. u.	„	„Theoretiſchen“	„	„theoretiſchen“
77.	letzte	„	„werde“	„	„werden“
92.	11. 12. v. o.	iſt zu ſtreichen:	„aber in der Aufhebung ſeiner, als des Einzelnen, begiebt“		
103.	4. v. u.	ſtatt	„dich“	lies	„dir“
104.	1. v. o.	„	„dich“	„	„dir“
117.	2. v. u.	„	„[illegible]	„	„[illegible]“

Halle, gedruckt in der Gebauerſchen Buchdruckerey.

Bei mir iſt noch erſchienen von dem Verfaſſer dieſer Schrift:

Cäcilius und Octavius, oder Geſpräche über die vornehmſten Einwendungen gegen die chriſtliche Wahrheit. Mit einem (empfehlenden) Vorworte von Dr. *Tholuck*. kl. 8. broſch. 25 Sgr. (20 gGr. 1½ fl.)

Dieſes Werkchen, beſtimmt die Chriſtliche Wahrheit gegen die Angriffe des Unglaubens auf eine Weiſe zu vertheidigen, wie es noch von Wenigen geſchehen iſt, hat ſeit ſeiner, erſt vor wenigen Monaten erfolgten, Erſcheinung ſich ſchon günſtige Beurtheilungen in zwei Zeitſchriften erworben, die gewiß nicht geneigt ſind, Mittelmäßiges zu loben. Es iſt geeignet den tiefſten Forſcher wie den gläubigen Chriſten *ganz* zu befriedigen, wenn nur beide geneigt ſind, es *ohne Vorurtheil*, ohne jene unſelige Befangenheit zu leſen, die unſern Geiſt nur zu oft für die Wahrheit verſchließt. — Bei den Verehrern und Freunden des Herrn Dr. *Tholuck* wird deſſen Name übrigens wohl allein ſchon den Werth dieſer trefflichen und zeitgemäßen Schrift hinreichend verbürgen. — Möge ſie ſich auch ferner noch recht viele Freunde erwerben, und ſo der Wunſch des Herrn Verfaſſers: ein Scherflein beizutragen zur Erkenntniß der Wahrheit, zur Verbreitung *ächter*, ungeheuchelter Gottſeligkeit und zur Verbannung aller Halbheit ſowohl auf wiſſenſchaftlichem als auf ſittlichem Gebiete, — immer mehr erfüllt werden.

Die Ausſtattung iſt ſauber, und rechtfertigt ihrerſeits den Ankauf zu einem paſſenden Geſchenke für gebildete Männer; beſonders Philoſophen und Theologen.

Predigten von Dr. A. *Tholuck*, gehalten zu Berlin, London und Halle. gr. 8. broſch. 15 Sgr.

Dieſe Predigten, ſechs an der Zahl, ſind auch einzeln à 2½ Sgr. zu haben.

Johann Gerhards, Verfaſſers der Loci theologici, Heilige Betrachtungen; neu überſetzt von Heinrich Auguſt Schmidt. gr. 8. broſchirt. 1 Thlr. 4 gGr. (2 fl.)

Der Werth dieſes Erbauungsbuchs iſt von der Evangeliſchen Kirchenzeitung und dem homiletiſch-liturgiſchen Correſpondenz-Blatte in zwei ſehr günſtigen Recenſionen anerkannt worden; und wir halten uns für berechtigt zu ſagen, daß es ein würdiges Seitenſtück zu Müllers Erquickſtunden, Arndts wahrem Chriſtenthume und Kempis Nachfolge Chriſti iſt. — Die Ueberſetzung iſt treu, kräftig und fließend.

C. Franklin
in Berlin.

Hegel und ſeine Zeit.

Mit Rückſicht auf Gothe.

Hegel und ſeine Zeit.

Mit Rückſicht auf Göthe.

Zum Unterrichte
in der gegenwärtigen Philoſophie nach ihren Verhältniſſen
zur Zeit und nach ihren weſentlichen
Grundzügen.

Von

Karl Friedrich Göſchel.

[illegible]

[illegible]

[illegible] 1984

[illegible]

[illegible]

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Widmung.

Nach Wieland's Tode richtete Johannes Falk die verwunderliche Frage an Göthe, wie und wo ſich jetzt die Seele des Abgeſchiedenen befinden möge. Göthe's Antwort war ſo menſchlich als die Frage; er wußte auch ſogleich den Weg zu finden, den er bei Betrachtung und Erforſchung der ſinnlichen Natur erprobt hatte: denn er ging auch hier, indem er die Seele ſuchte, auf ein Einfaches zurück, das aber noch Daſeyn hat, das noch Etwas iſt und als Exemplar ſich zu behaupten vermag, womit ſich die Metamorphoſe der Pflanzen geradeswegs in Metempſychoſe umſetzt und die Urphänomene der Farbenlehre in Monaden ſich reflektiren. — Weich und liebend, wie er iſt, vermag er ſich alsbald in die Seele des Fragenden zu verſetzen; aber gleichzeitig ſcheint ſich durch die ganze vertrauliche Unterredung, wiewohl faſt unmerklich, die Ironie leiſe hindurch zu ziehen, als ein Spott, den die Phantaſie mit ihren eigenen Bildern, der Verſtand mit ſeinen Vorſtellungen und Hypotheſen treibt. Dagegen führen wir mit dem Wiſſen nicht weiter fortzukommen ſich getraut, und die Vernunft verweiſt auf ihr unmittelbares Daſeyn im Glauben, in deſſen weiterer und letzter Vermittlung die Philoſophie beſteht, welche die [illegible] Offenbarung als ihren Gegenſtand erfaßt und hiermit die Fremdheit deſſelben überwindet.

Dieß wird die Grundlage zu Göthe's Vorſtellungsweiſe nach ſeiner eigenen ausdrücklichen Erklärung: denn wenn er auch bekennt, daß der Menſch zunächſt als einzelnes Subjekt in dieſer ſeiner Entzweiung mit der Wahrheit ungefähr eben ſo geſtellt iſt, als der Planet mit der Sonne, die er nun außer ſich hat, ſo iſt doch ſein unabläſſiges Streben, dieſe entfremdete Wahrheit allmählich ſich wieder anzueignen, wie er ſich eben [illegible] das ſubjektive Menſchenbilden angeeignet und in ſeine Sprache überſetzt hatte. Als allgemeines Organ dieſer Aneignung erkennt er den Glauben, womit jeder Menſch Zutritt erhält, womit jede Seele die ihr dargereichten Schätze der göttlichen Offenbarung in den Dogmen der Kirche zu faſſen vermag, während dieſe anderſeits nur der ſpekulativen Vernunft zur weitern Vermittlung geöffnet werden können. Hier hören wir daher den Dichter mit Eifer ſelbſt gegen den Proteſtantismus proteſtiren, in ſofern dieſer die höchſten Glaubensſätze dem Verſtande preisgebe, welcher das anvertraute Gut verwahrloſe, den dem [illegible] Zuſtande [illegible], und jedoch ſich doch wieder in einzelnen Perſönlichkeiten der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], wie der [illegible] dem [illegible] [illegible], und dann die [illegible] verachte, und der [illegible] den [illegible] [illegible], und dann die Stimmen als [illegible] [illegible].

Fortdauer, womit ſchon die Leiblichkeit der Seele, vermöge deren ſie da iſt, vorausgeſetzt wird. Hiermit knüpft ſich auch ſofort an die Frage die Antwort. Die Seele iſt Monas, die Seele iſt Eins, ein Ganzes, mithin nicht bloß das Innere, welches von ſeinem Aeußern ſich unterſcheidet, ſondern dieſes Aeußere ſelbſt: die Wirklichkeit der Seele beſtehet daher darin, daß das Innere, als welches ſie ſich in ſich reflektirt, ſein Aeußeres, ſeinen Leib, hiermit ſein Daſeyn und ſeine Exiſtenz an ihm ſelbſt hat, mithin in der Identität des Innern und Aeußern, wornach Seele und Leib nicht zwei verſchiedene mit einander verbundene Dinge ſind, ſondern zwei Momente derſelbigen Einheit, welche hiermit als Monas ſich behauptet.

Aus dieſem Monadenſyſteme erklärt ſich die ganze Schöpfung, ſo wie der äußere Leib, in welchen ſich die Seele gehüllt hat, und von welchem ſie ſich im Tode trennt. Die ganze Welt beſteht aus Monaden, womit ſie ſich einmal vereinzelt und im Einzelnen das Ganze hat, indem jede Monade für ſich iſt, — Mikrokosmos — aber auch eben ſo wieder verbindet, — indem die Monaden nicht bloß für ſich ſind, ſondern alle zuſammengehören und — zuſammenhängen — Makrokosmos. — Dieſer Zuſammenhang aller Monaden, in welchem die Einzelnheit ſich wieder negirt, ohne ſich zu verlieren, ſpiegelt ſich in dem Zuſammenhange mehrerer Monaden ab, welcher den äußern Leib der Seele bildet, und hiermit näher als Mikrokosmos ſich offenbaret. Jede Monade ſteht nämlich nicht bloß mit allen Monaden, ſondern auch mit einigen der andern im Zuſammenhange, ſo entſteht die leibliche Erſcheinung der Seele, indem letztere, als die [illegible] ſind Eines Leibes. So aber der Fuß ſpräche: „ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht:“ ſollte er um deßwillen nicht des Leibes Glied ſeyn? Es kann auch das Auge nicht ſagen zu der Hand: „ich bedarf deiner nicht,“ oder das Haupt zu den Füßen: „ich bedarf eurer nicht,“ ſondern es ſind alle Glieder Ein Leib.

Ein ſolcher Leib, eine ſolche Verbindung vieler Monaden zu Einem Ganzen, löſet ſich mit der Zeit auch wieder auf, um anderen dergleichen gliedlichen Verbindungen Platz zu machen: die gewaltſamſte Auflöſung dieſer Art iſt der Tod, welcher nicht die Monaden ſelbſt, die als ſolche die Leiblichkeit an ihnen ſelbſt haben und damit identiſch ſind, ſondern den zeitigen Zuſammenhang derſelben auflöſet, hiermit aber wirklich den Zuſammenhang aller Weltweſen erſt bewähret, weil er durch die Auflöſungen neue Verbindungen einleitet. Vor allen entſteht aber durch ſolche Auflöſung ein neuer Leib für die Haupt-Monade, indem dieſe wiederum andere Monaden anziehet, wodurch ſie auch in ſich ſelbſt, wie der Magnet durch das Eiſen, immer mehr geſtärkt und bewaffnet wird, ſo daß ſie gelegentlich in ihrem neuen Leibe einen glänzenden Stern bilden mag.

Mit dieſer Vorſtellung ſcheint auch die geoffenbarte Auferſtehung des Leibes auf das Genaueſte zuſammen zu hängen: denn laut dieſer Verheißung wird die Seele nach langer Entfernung, nach vielfacher Wandlung in das erſte Verhältniß zu ihren leiblichen Organen und Gliedmaßen zurückkehren, nur daß dieſes inmittelſt ſich verklärt hat. Dieſe Nachricht, die Auferſtehung des Fleiſches, an welche die Materialiſten nicht [illegible] [illegible], weil ſie im Fleiſche nur Fleiſch ſehen, nicht meinen Wiederherſtellung aller Kreaturen zur Gemeinſchaft mit Gott und unter einander. Hiermit iſt aber nicht bloß die Rückkehr der Seele in ihren erſten Leib unter deſſen Verklärung einbedungen, ſondern überhaupt die Heimkehr in alle übrigen Verhältniſſe und Verbindungen, welche die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft, Zeit und Ort beſtimmen, nur daß die damit gegebenen Unterſchiede jezt nicht mehr ſcheiden, die Dimenſionen nicht trennen, denn das Verhältniß iſt verklärt, Erde und Himmel erneuert.

Summa: wenn ſich alle Monaden erſt einzeln mit einander beſprochen und die Wanderung vollendet haben, befindet ſich jede wieder auf ihrer erſten heimathlichen Stelle, jedoch reicher als zuvor, und verklärt, und ohne darum von den auf der Reiſe gemachten anderweiten Bekanntſchaften getrennt zu ſeyn, denn es iſt ihr nichts fremd. —

Wohl ſind es Bilder, in die wir uns verlieren, es ſind menſchliche Vorſtellungen, welche dem Ueberſinnlichen beigelegt werden: aber ſind ſie darum irrig? Wir meinen auch in dieſen Bildern und in den Schranken der menſchlichen Vorſtellung die Wahrheit zu faſſen, denn die Ironie giebt den Bildern die Weihe, weil ſie die Wahrheit nicht *allein* in den Bildern weiß, ſondern auch dieſe wieder aufhebt, um die Wahrheit außer den Bildern zu ſuchen, wie der Anthropomorphismus eben ſowohl in der ebenbildlichen Menſchengeſtalt als außerhalb derſelben die Wahrheit hat.

Darum wären wir leicht verſucht, mit Hülfe der Ironie die Bilder weiter anzuſpinnen und in's Einzelne zu verfolgen, aber — wir brechen ab. Die Erinnerung an Dante's Paradies [illegible] grüßen. Wir ſehen hier, wie ſie ſich in dem Gegenſtande ſelbſt begegnen, in welchem ſie ſich wirklich befinden, wenn ſie ihn betrachten: ſie begegnen ſich auch in demſelben allgemeinen Verhältniſſe zur Wahrheit, in denſelben Medien der Aneignung: ſie begegnen ſich nicht minder als Seelen in derſelben Selbſtanſchauung, und auf gleichem Wege der Forſchung, denn der Weg, welchen der Naturforſcher einſchlägt, iſt der Weg der Wahrheit, welchen der Denker anerkennt, erklärt und begreift *). Und das Ergebniß, welches ſich aus den einfachen Monaden entwickelt, iſt eine Dichtung, in der wir ohne weiteres die philoſophiſche Wahrheit der pſychologiſchen Sphäre erkennen, und den Puls der geſammten ſpeculativen Philoſophie vernehmlich anſchlagen hören. Hiermit ſind, wiewohl aus der Ferne und auf ihren hohen Sternen, aber in ihrem eigenen Elemente, die Seelen der beiden Verſtorbenen begrüßt, welche auch uns eine gute Strecke Weges durch das Leben geleitet haben.

---

*) Wege zur Naturwiſſenſchaft Band I. S. 291

Inhaltsverzeichniß.

I **Zur Umſicht.** *Ὅ, τι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγόρων, οὐκ οἶδα. — Καί τοι ἀληθές γε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν εἰρήκασιν.*

II **Zur Einſicht.** *Καί μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, — μηδ' ἐὰν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν.*

III **Zur Ausſicht.** *Καί μοι μὴ ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ.*

IV **Apologie.** *Περὶ μὲν οὖν ὧν οἱ πρῶτοί μου κατήγοροι κατηγόρουν, αὕτη ἔστω ἱκανὴ ἀπολογία πρὸς ὑμᾶς. Πρὸς δὲ Μέλητον, καὶ τοὺς ὑστέρους μετὰ ταῦτα πειράσομαι ἀπολογήσασθαι.*

I.

Zur Umſicht.

„Ein Menſch, der ſpekulirt, iſt wie ein Thier, auf dürrer Heide von einem böſen Geiſt im Kreis herumgeführt, und rings umher iſt ſchöne, grüne Weide.“ Rings umher iſt friſche, grüne Weide zum unmittelbaren, vollen Lebensgenuſſe, rings umher iſt in unnennbarem Zauber, wie ein „ſchöner, grüner“ Brautkranz, die Fülle der Natur ausgegoſſen, alle Herzen zu laden und mit tauſend Liebesbanden an ſich zu ziehen, ringsum webet das Geiſtesleben reicher Menſchenwelt, alle einzelnen Glieder mit einander zu verbinden, zu erfüllen und zu ergänzen; überall offenbart ſich in ſeinen Werken der Herr ſelbſt, in dem wir leben, weben und ſind. All' dieſem Genügen friſcher Weide, dem Leben und Glauben, entſagt der Menſch, der ſpekulirt, weil es ihm nicht mehr — genügt: er läßt die ſüße Gewohnheit des unmittelbaren Daſeyns hinter ſich, indem er von Allem, was gegeben iſt und ihn anweht, mit blutendem Herzen ſich losreißt, um — in den Kreis der reinen Gedanken, wie in eine dürre Heide, einzutreten, weil ihn ein böſer Geiſt, der Geiſt der Entzweiung, der Geiſt, der ſtets verneint, drängt und treibt. Zuletzt muß er auch jenen einzelnen ſubjectiven Gedanken, als geerbten Vorurtheilen, entſagen, er muß

Zum ſpekulativen Denken gehört nichts ſo ſehr, als die Abſtraktion, und die Abſtraktion erfordert Selbſtverläugnung, denn ſie führt uns wenigſtens zunächſt aus grüner Weide auf dürre Heide. Nicht iſt es die Abſtraktion vom Inhalte, welche zum reinen Denken erfordert wird, denn damit kämen wir freilich in eine endlos dürre Heide, und nicht wieder heraus, damit würden wir uns erſt recht von dem Denken ſelbſt entfernen, — welches ſeinen Inhalt an ihm ſelbſt haben muß, wenn es anders iſt, — oder in ein Denken hineingerathen, welches als inhaltlos und unwirklich nicht iſt und nichts ſchaffet. Darum wird auch von dieſem Denken im gemeinen Leben mit Recht geſagt, daß man damit keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken könne; denn Fauſt hat es zwar verſucht, aber es kam auch ſtatt des Pudels der Geiſt hervor, der ſtets verneint, und nur verneint, mithin ſich ſelbſt verneint. Dieſer verneinende Geiſt iſt ſelbſt nichts anderes, als jenes inhaltloſe Denken oder das negative Nichts.

Nicht iſt alſo die Abſtraktion vom Inhalt gemeint, ſondern die Abſtraktion von dem unmittelbargegebenen Seyn, um zum abſoluten Seyn hindurch zu dringen, und demnächſt, wo möglich, von dieſem zu jenem hindurch zu dringen. Aber auch dieſe Abſtraktion iſt ſchwierig und bitter: der Menſch muß ſich hiernach entſchließen, wenigſtens einſtweilen von ſeiner Heimath Abſchied zu nehmen, er muß auswandern, und dem Strome des Lebens ſchnurſtracks entgegenſteuern, er muß von den reichen, lachenden Uferlanden, ſcheiden, gegen Dieſſeits immer ſtromaufwärts, bergan ziehen, und je weiter er zieht, deſto öder und ſtiller wird es, er muß auch ſelbſt verſtummen. Aber der Weg iſt lang: es iſt mancher auf der Wallfahrt geſtorben, und — verdorben, mancher hat ſich verirrt. Andere ſind noch zur rechten Zeit aus der unwirthbaren Fremde zum unmittelbaren Leben und Glauben um- und zurückgekehrt. Aber auch von denen, welche in der Innerlichkeit des endlichen Seyns ausharren, weil ſie in deren Beſitz ſich noch einer wo alle Vegetation aufhört — und anfängt. Und ſiehe! zuletzt muß doch wieder jeder Wanderer dahin zurückkehren, woher er gekommen, und findet nichts, als was er ſchon vorher in unmittelbarer Gewißheit hatte, denn die ganze Ausbeute beſtehet — — in einigen Formeln, welche den übermächtigen Inhalt verklären ſollen. —

Kein Wunder, wenn auf ſolchen Wegen die einſamen Wanderer nur wenige Begleitung finden; ſie würden wohl ſelbſt zurückbleiben, um ſich ehrlich im Lande zu nähren, ſie möchten wohl auch dem böſen Geiſte der Entzweiung aus dem Wege gehen, ſtatt ihn ſelbſt aus dem Wege zu räumen, wenn ſie nur könnten und dürften; aber einerſeits ziehet ſie der Trieb nach dem Grunde, ſie ſind berufen zur Arbeit des vermittelnden Gedankens, es iſt ihnen verwehret, im Garten Eden ſpaziren zu gehen, andererſeits lebt jeder von ihnen der Zuverſicht, mit der Erkenntniß deſſen, das er verlaſſen hat, zu deſto reinerem Genuſſe deſſelben zurückzukehren, und Anderen die Kunde ſeiner Entdeckungsreiſe mitzutheilen.

Daher kommt es auch, daß die Anderen ſpäter, und nach und nach, die Früchte ſolcher Arbeit genießen. Wirklich theilt die ſpekulative Philoſophie nach jeder neuen, fortſchreitenden Entwickelung, ſobald dieſe vollendet iſt, ihren Gewinn allen Wiſſenſchaften mit, aber es währet immer ſeine Zeit, bis dieſe Theil zu nehmen und den neuen Nahrungsſtoff in Saft und Blut aufzunehmen anfangen.

Wie überhaupt jeder Menſch die meiſte Mühe hat, ſich ſelbſt kennen zu lernen, und doch nie ganz damit zu Ende kommt, ſo lernt auch die Zeit nie ganz ſich kennen, ſie wird immer erſt von der Zukunft vollſtändiger vernommen und verſtanden. Namentlich iſt in jeder Zeit ein Moment, welches eine Zeit lang dieſer Erkenntniß entſchlüpft, und dieß iſt eben das produktive Moment, welches die weitere Entwickelung enthält. Solches liegt aber an keiner Stelle in der Philoſophie der Zeit, wenn ſich ganz

Der Philoſophie unſerer Zeit iſt aber dieſes Loos ganz beſonders gefallen, und dieß hat, um es voraus zu ſagen, ſeinen Grund hauptſächlich darin, daß ſie die geläufig gewordene gedankenloſe Abſtraktion von dem Inhalte abweiſet, hingegen die ſpekulative Abſtraktion, — nämlich die Abſtraktion von dem Gegebenen, — vollendet hat. Ihr Weg iſt rauh, der Anfang ſchwer, ihr Ende liegt in ſchwindelnder Höhe, los geriſſen von jedem gegebenen Haltpunkte; die Form iſt noch herbe, weil ſie ungewohnt iſt, die Sprache neu, wie die Sache, die Fortbewegung ſo ſchwerfällig als ſicher, und ſelbſt die Rückanwendung auf den gegebenen Stoff, welche zur Probe dienen könnte, erſcheint fremdartig und unzugänglich. So kommt es, daß die Zeit zum großen Theile ihre eigene Produktion, die Mutter ihr Kind nicht erkennt, ja von ſich ſtößt, wiewohl gegenwärtig die neue Erfindung ſchon angefangen hat, in alle Zweige des Wiſſens überzuſtrömen, und allmählig die Dämme zu durchbrechen, welche ihr entgegenſtehen.

Unter ſolchen Verhältniſſen iſt vor Kurzem der Erfinder dieſer Philoſophie geſchieden, von Wenigen erkannt, von Vielen verſpottet und geläſtert. Es fehlt auch nicht an ſolchen, die ſein Werk mit ihm zu Grabe beſtattet, ſein Syſtem verlaſſen und verwaiſet wähnen; ſie ſagen ſchon: „Da wir vorüber gingen, ſiehe! da war es dahin; wir fragten nach ihm, da ward es nirgend gefunden.“ Aber an ſeinem Grabe wird auch wohl Mancher zu einer ernſteren Umfrage nach der eigentlichen Bedeutung dieſer Novität angeregt, und dieſe Umfrage iſt es auch, welche uns gegenwärtig beſchäftigt.

Das Nächſte wäre, daß man zu dieſem Behufe das Verhältniß dieſer Philoſophie zu den einzelnen Richtungen unſerer Zeit, ihre Stellung zu den gegebenen, reellen Zweigen der Wiſſenſchaft, welche uns ſchon bekannt ſind, zu erforſchen und zu prüfen ſuchte. Statt uns ſogleich in die Abſtraktionen des Syſtems zu vertiefen, fragen wir zuerſt, wie es ſich auf die einzelnen gegebenen [illegible]

Philoſophie daran iſt, und was man an ihr hat, und aus ihr machen ſoll: ja, ſie ſcheint in allen Beziehungen den entgegengeſetzten Richtungen unſerer Zeit gleichzeitig anzugehören und entgegen zu ſtehen.

Es käme daher auf einen Verſuch an, ſie zur Rede zu ſtellen: und wenn wir einmal nicht ihren, ſondern den umgekehrten Weg einſchlagen, indem wir nach ihren Früchten fragen, wenn wir von ihren Wirkungen und Reſultaten ausgehen, um allmählig bis auf die Quelle zu kommen, ſo müſſen wir auch mit ihrem äußerſten Ende anfangen, welches die Religion iſt.

Hier begegnet es uns nun ſogleich, daß wir nicht ſo ſchnell dahinter kommen können, zu welcher Partei ſie eigentlich gehört. Doch noch Eins iſt zu bevorworten. Indem wir die entgegengeſetzten Richtungen in den unterſchiedenſten Sphären als Parteien bezeichnen, müſſen wir ihnen der Kürze halber Namen geben, aber wir geben ſie auch nur den Parteien im Allgemeinen, nicht den Individuen, die ſich etwa dazu rechnen. Der Menſch hat bei der Schöpfung das Recht erhalten, den Thieren Gattungs-Namen zu geben, und wie er ſie nennen würde, ſo ſollten ſie heißen, aber den Menſchen ſelbſt ſchützt die Individualität vor allgemeinen Namen, in denen ſein Weſen nicht aufgeht. Es iſt in der That häßlich, die Menſchen nach dem Namen des Syſtems zu richten, wozu ſie ſich bekennen, und welches folgerecht Vieles läugnet und beſtreitet, was ſich Niemand nehmen läßt, Vieles ausſagt, was ſich in der Anwendung kein Menſch aufbürden laſſen will.

Ihr ſucht die Menſchen zu benennen,
Und glaubt am Namen ſie zu kennen.
Wer tiefer ſieht, geſteht ſich frei,
Es iſt was Anonymes dabei.

Und dieſes Anonyme, welches ſeine Stärke im Gefühle hat, kann der Menſch nicht einmal in ſich ſelbſt und noch weniger in dem [illegible]

Philoſophie ſollte ſie es wohl mit der Vernunft, als Vernunftlehre mit dem Rationalismus halten, welcher denſelben Namen führt. Allein nach ihrem Inhalte ſcheint ſie vielmehr dem Supernaturalismus das Wort zu reden, denn ſie ſagt es jedem, der bei ihr anfragt, zum Voraus frei heraus, daß er auf allen ihren dornigen Wegen nach allen Mühen am Ende doch nichts anderes finden werde, als was in Summa in dem kleinen Katechismus Lutheri befaſſet ſey. Indeſſen traut ihr der Supernaturalismus darum doch nicht, er verwahret ſich vielmehr deſto ſcheuer und ſorgfältiger gegen ihre gefährlichen Lehren, ihre Form erregt ſeinen Verdacht, denn ſie findet, zu ſeinem Schrecken, das Uebernatürliche, welches ſie ihm zugiebt, in der Vernunft ſelbſt, und die Wahrheit der Offenbarung in der Uebereinſtimmung mit der Vernunft, ja ſie negiret inſofern die Unmittelbarkeit der Offenbarung, als ſie die Vermittelung derſelben enthält. Hiermit ſcheint ſie, wenigſtens nach der Form, dem Rationalismus ſich zu nähern, denn ſie übt den Vernunftgebrauch, von welchem jener ſo viel redet, ſie erkennet in der Vernunft und Wiſſenſchaft des Menſchen allerhöchſte Gaben, und braucht ſie auch. Dennoch iſt der Rationalismus gegen ihre Vermeſſenheit faſt noch mehr als gegen den Supernaturalismus eingenommen. Die Philoſophie ſucht nämlich ihren Namensgenoſſen bei dem Worte zu halten, nach dem er ſich nennt, aber dieſer weicht aus und ſtehet ihr nicht Rede: ſie verlangt, daß es nicht bei den Worten bleibe, ſondern endlich einmal zur Sache komme, aber darauf will ſich der Rationalismus nicht einlaſſen, lieber bekennet er, daß es mit der Vernunft nicht ſo ernſtlich gemeint geweſen ſey. Denn nach dieſer gangbaren Vernunft-Religion bleibt am Ende für die Vernunft nichts übrig, weil alles entweder drüber iſt, oder dawider läuft. Es iſt faſt, als würde das Auge nur für ſonnenhaft erklärt, um zu ſehen, daß es nicht in die Sonne ſehen kann, oder um zu erkennen, daß die Sonne drüber ſtehet, aber auch gleichzeitig dawider läuft, weil ſie gen, eben weil es beim Meinen bleibt, „des Obſkurantismus“ beſchuldigen laſſen, „welcher das Licht bei der Finſterniß, das Leben bei den Todten ſucht,“ und im dunklen Gefühle das helle Licht des Gedankens unter der Aſche verkommen läßt. Denn was kann obſkurer ſeyn, als wenn das Licht, nämlich die Erkenntniß Gottes, wie Er iſt, geläugnet, wenn die Offenbarung und Mittheilung Gottes ſelbſt, welche in dem Begriffe des Geiſtes ſchon enthalten iſt, zu inhaltloſer Allgegenwart verkümmert wird? wenn der weſentliche Inhalt der Offenbarung, nämlich Gott ſelbſt, doch nicht offenbar wird, und die allmächtige Liebe, welche in der Mittheilung ſeiner ſelbſt beſteht, ohnmächtig in der Ferne bleibt, weil ſie Alles, nur ſich ſelbſt nicht mittheilen, noch darſtellen kann.

So läßt ſich dieſe Philoſophie derb genug in Beziehung auf die Religion vernehmen; aber was iſt ſie denn nur eigentlich ſelbſt? Iſt ſie etwa der längſt bekannte rationale Supernaturalismus in neuer Auflage, welcher die beiden entgegengeſetzten Prinzipien neben einander duldet? Oder weder beide zuſammen, noch Keines von beiden? Doch hier finden wir ſogleich, daß die ſpekulative Religionsphiloſophie alle Verſuche, beide Prinzipien mit einander zu verknüpfen und zu vergleichen, als Halbheiten, auf das entſchiedenſte zurückweiſet, und einen ehrlichen offenen Kampf auf den Tod, wo beide Parteien Mann gegen Mann ſtehen und fallen, für unvermeidlich hält, ja für das Heil der Wiſſenſchaft erklärt, weil dieſe unabweislich auf Einheit dringt, und unaufhörlich gegen jeden Dualismus proteſtirt, weil ſie mit einer halben Vernunft, mit einer Vernunft, die ihrem Gegenſtande gegenüber ſtehen bleibt, mit einem draußen und drüben und drunten bleibenden Gegenſtande, zu welchem die Vernunft nur als die Form der Auffaſſung ſich verhält, ſich nicht zufrieden geben kann.

Hiernach bequemt ſich die ſpekulative Religionsphiloſophie zu keiner Partei, und eben ſo wenig zu einem billigen Vergleiche zwiſchen beiden. Dadurch wird ſie [illegible]

Seyns und Denkens, wie wir ſie vorfinden, als die Faktoren aller Wahrheit, aller Erkenntniß anerkennen. Wer könnte denn dem Subjekte und Objekte das Daſeyn beſtreiten? wer kann das übermächtige Recht des Objekts im Supernaturaliſmus, wer das gleiche Recht des Subjekts im Rationaliſmus verläugnen? Jenes gründet ſich auf der unerſchütterlichen Vorausſetzung einer von dem einzelnen Subjekte unabhängigen Realität, dieſes auf dem unüberwindlichen Widerſtande, womit das Subjekt gegen das Objekt ſeinen Platz behauptet und nicht zu weichen entſchloſſen iſt. Indem nun das Subjekt ſich nicht an das Objekt ergeben kann, weil es das Denken an das Seyn nicht verlieren mag, ſondern vielmehr dieſes für jenes in Anſpruch nimmt, andererſeits aber auch das Objekt nach dem Denken ſich nicht bequemt, vielmehr dieſes ſich unterwerfen will, ſind Subjekt und Objekt einander entgegengeſetzt, aber auch beide gleichberechtigt, weil ſie ſind.

Hieraus entwickelt ſich ſofort der innere Widerſpruch zweier abſoluter Souveränetäten. Indem jede die andere anerkennt, verliert ſie ihr eigenes Recht an ſie, weil es der andern entgegengeſetzt iſt und mit dieſer nicht zugleich beſtehen kann; indem jede eben ſo ſehr ihr eigenes Recht behauptet, welches dem andern entgegengeſetzt iſt, muß ſie das andere, das doch gleiches Recht hat, als ihr entgegengeſetzt läugnen. Indem ſich daher beide Prinzipien als entgegengeſetzt gegenſeitig ausſchließen, entſteht ein problematiſches Entweder Oder derſelben, worauf der Streit zwiſchen Supernaturaliſmus und Rationaliſmus beruht; indem ſie aber, weil ſie da ſind und gegeben ſind, als gleich berechtigt ſich anzuerkennen verſuchen, ſchlägt die gegenſeitige Anerkennung in ihr Gegentheil um, welches auf das beſtimmte Weder Noch beider Prinzipien reſultirt, woraus der Streit gegen Supernaturaliſmus und Rationaliſmus entſteht. Aber was bleibt nun übrig, wenn in dieſem Streite beide unterliegen? Tertium non datur: folglich ſcheint Nichts übrig zu bleiben.

Der Widerſpruch [illegible]

entgegengeſetzt ſind, ſo können ſie ſich nicht gleich ſeyn, weil ſonſt jedes das andere aufhebt; ſind ſie ſich aber gleich, ſo können ſie ſich nicht entgegengeſetzt ſeyn, weil gleich und entgegengeſetzt ſich widerſpricht. Und doch ſind ſie beides; wie ſie gegeben ſind, wie ſie erſcheinen, ſtehen ſie einander gegenüber; ſie ſind ſich aber auch gleich, eben weil ſie einander gegenüber ſtehen und gegen einander ſich behaupten, ſie ſind ſich namentlich in der Form gleich, in welcher ſie erſcheinen, denn dieſe iſt hier und dort die Unmittelbarkeit.

Es könnte jemand einwerfen, daß das Subjekt doch jedenfalls ohnmächtiger und geringer ſey, als das, was ihm entgegentritt, und dieſer Einwurf iſt eben das Moment, wovon der Supernaturalismus Gebrauch zu machen pflegt, um — die Vernunft des Subjekts ihrer Inkompetenz zu überführen. Andererſeits könnte aber erwidert werden, daß dem Subjekte gegen das Objekt, als dem Innern gegen das Aeußere, der Seele gegen den Leib der Vorzug gebühre, indem nicht das einzelne Subjekt, ſondern das Subjekt überhaupt, die Subjektivität den Gegenſatz gegen das Objekt überhaupt, gegen die Objektivität bilde. Aber hier iſt es auch, wo ſich der verwickelte Knoten löſet, oder wenigſtens die Löſung ſchon vorbereitet iſt. Dem einzelnen Subjekte wird hiermit die Subjektivität überhaupt zugeſchrieben, und dem Objekte die Objektivität überhaupt. Allein was dem Subjekte nach ſeiner Stellung objektiv iſt, ermangelt darum nicht der Subjektivität, eben weil dieſe allgemein, aber hiermit auch überall dieſelbe iſt, ſo wie denn wieder dem Subjekte Objektivität, Daſeyn, Geltung gegen Anderes zukommt. Hiermit gehet an das Subjekt das Objekt, an das Objekt das Subjekt über, und der Gegenſatz iſt in der Einheit des Subjekts und Objekts aufgelöſet. Warum ſollte man nicht das Subjekt an das Objekt, das Objekt an das Subjekt ſich hingeben, da es in dem Andern ſich nicht verliert, ſondern vielmehr ungetrennt und in ſeiner Wahrheit ſich wiederfindet?

nern Widerſpruch der Koexiſtenz der Entgegengeſetzten, von welchem eins das andere aufhebt, nicht verläugnen: das **Dritte** iſt die Auflöſung dieſes innern Widerſpruchs, welche in ihm ſelbſt liegt, denn aus der gleichen Berechtigung folgt auch gleiches Weſen, womit der Gegenſatz aufgehoben iſt. Die Entgegengeſetzten ſind ſich gleich: damit iſt nicht bloß der Widerſpruch, ſondern auch deſſen Auflöſung ausgeſagt. Es ſteht auch kein Subjekt an, dem, was ihm im Allgemeinen Objekt iſt, auch Subjektivität, und ihm ſelbſt Objektivität zuzuſchreiben: und die Subjektivität iſt überall — Subjektivität, die Objektivität überall — Objektivität. Mithin iſt jedes das Andere, und darauf beruhte auch eben ihr gleiches Recht, welches wir zunächſt nur anerkennen konnten. Ja, der Gegenſatz iſt ſchon aufgelöſet, indem wir ſagen: die **Entgegengeſetzten ſind**, denn ſie ſind hiermit im **Seyn** verbunden: indem dieſes Seyn dem Denken im Subjekte zukommt, kommt auch dem allgemeinen Seyn im Objekte das allgemeine Denken zu, weil das Seyn vom Objekte ſo wenig ſich trennt, wie das Denken vom Subjekte. Indem wir ferner die Entgegengeſetzten als Glieder des Gegenſatzes anerkennen, iſt wiederum ihre Einheit ſchon vorausgeſetzt. Oder ſetzt denn nicht jede Entgegenſetzung, und mithin auch der Gegenſatz, in welchem das Subjekt und der **Gegenſtand** ſtehen, eine Verbindung, die Gleichheit des Rechts eine Einheit der gleichberechtigten Prinzipien voraus, wie zwei Pole einen Mittelpunkt vorausſetzen? Setzt denn nicht eine Eintheilung ein Ganzes voraus, welches in Theile getheilt wird, die als einzelne ſich ausſchließen, als Glieder im Ganzen verbunden ſind? So könnten auch Seyn und Erkennen, Objekt und Subjekt ſich nicht entgegenſetzen, wenn ſie nicht Theile einer Einheit wären. Dieſe Einheit iſt ſchon vorausgeſetzt, wenn auch nur die Vorſtellung, oder vollends die Erkenntniß eines Objekts als möglich gedacht oder vorausgeſetzt wird, denn was iſt damit anders ausgeſagt, als Vermittlung des Subjekts mit dem Objekte, Aneignung des Gegenſtandes, welcher alſo dem Erkennen, wie ſelbſt dem Gegenſtande, angehören muß? und was iſt Aneignung des Gegenſtandes anders als Aufhebung des Gegenſatzes?

Dieſe Einheit, aus welcher ſich Subjekt und Objekt entwickeln, iſt unter den Menſchen Vernunft geheißen; die Vernunft iſt die Einheit des Subjekts und Objekts. Ihre unmittelbar gegebene Form iſt die Subjektivität, die menſchliche Vernunft, ihr unmittelbar gegebener Inhalt, das Objekt, die göttliche Offenbarung: die Vermittlung beider unmittelbar gegebener Seiten führt zu der Vernunft überhaupt.

Hieraus erklärt ſich das Recht wie das Unrecht der beiden ſich entgegengeſetzten Syſteme. Der Supernaturalismus proteſtirt mit Recht gegen die unmittelbar gegebene Form — und bleibt doch bei dem unmittelbar gegebenen Inhalte ſtehen, der Rationalismus proteſtirt mit Recht gegen den unmittelbar gegebenen Inhalt — und bleibt doch bei der unmittelbar gegebenen Form ſtehen. Beide Syſteme bleiben daher auf halbem Wege ſtehen, ſie thun zu wenig, indem jede nur gegen die Unmittelbarkeit der einen Seite ſich zuſammennimmt, ſtatt auch die Unmittelbarkeit der andern Seite zu vermitteln; ſie thun aber auch zu viel, indem jede mit der Unmittelbarkeit der Erſcheinung das Weſen derſelben, mit der gegebenen unmittelbaren Form den Inhalt angreift, ſtatt dieſen zur Vermittlung zu erheben. Die Wahrheit iſt daher, daß einerſeits die unmittelbar gegebene menſchliche Vernunft, andererſeits der unmittelbar gegebene Inhalt zur Vernunft überhaupt ſich erhebe, an dieſer ſich aufhebe und vermittle. Die menſchliche Vernunft kann nicht bei der Form ſtehen bleiben, in der ſie ſich findet: es iſt auch allgemein anerkannt, daß ſie ſich erweitern, aufklären, ſtärken ſoll; wir ſehen auch in jeder Schule, wie die Vernunft des Kindes mit den Kenntniſſen nicht blos deren Inhalt paſſiv aufnimmt, ſondern auch ſelbſt durch dieſen Inhalt näher beſtimmt, geläutert und aufgeklärt, und hiermit zu einem dem Inhalte gemäßen Gefäße bereitet wird, bis das Gefäß mit ſeinem Inhalte Eins werde, in [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] wird. Aber ſo wenig kann das Objekt in dieſer ſeiner unmittelbar gegebenen Form, d. h. draußen, entgegengeſetzt verbleiben, denn es iſt ſelbſt Subjekt und hiermit auch für das Subjekt, das ihm gegenüberſteht.

Schon hieran erweiſet ſich, daß die Vernunft, wenn ſie nicht an ihrer Subjektivität kleben bleibt, zu dem Gegenſtande ſelbſt kommt, folglich dieſen an ihr ſelbſt haben muß, weil ſie aus ihr ſelbſt zu ihm kommt, daß ſie mithin ihr eigener Gegenſtand iſt. Der natürliche Verſtand findet in dieſem Reſultate eine ungereimte Behauptung, eben weil er es nur für eine Behauptung anſieht, und doch wird er ſelbſt nicht unterlaſſen, dem Objekte die Subjektivität beizulegen, wenn er unbewußt daſſelbe anſpricht, und die Vermittlung zwiſchen beiden in der Aufhebung des Gegenſatzes findet. Indem wir dem Subjekte das Denken zuſchreiben und dieſem das Seyn nicht abtrennen können, haben wir auch ſchon dem Seyn das Denken beigelegt. Das Denken iſt, das Seyn gehört dem Gedanken an; was wirklich iſt, — wenn es nur wirklich wirklich iſt, — das iſt vernünftig, was vernünftig iſt, dem kommt hiermit auch Wirklichkeit zu, weil es als vernünftig nothwendig iſt.

Hiermit haben wir gleich auf die erſte Anfrage eine vielberüchtigte Formel der ſpekulativen Philoſophie zur Antwort erhalten, und das Herz dieſer Philoſophie getroffen: hiermit iſt auch die Stellung derſelben gegen die unterſchiedenen Richtungen der Zeit in Beziehung auf die Religion entſchieden.

Die Vernunft, welche der Rationalismus als ſubjektive Form feſthält, und daher mit dem gegebenen Inhalte nicht vereinigen kann, die Vernunft, welche er ſo roh und unmittelbar ſtehen läßt, wie er ſie findet, ohne ſie nach ihrer eigenſten Natur zu bewegen und zu vermitteln, dieſe Vernunft iſt es, an der die Philoſophie den Inhalt entdeckt: denn dieſe Vernunft iſt der Inhalt ſelbſt, den der Supernaturalismus verwahrt, ohne ſeine Vernunft damit ausſöhnen zu können, der im Rationalismus verloren geht oder verkümmert wird, weil er nicht in die erſte, mächtige Form

Was der Supernaturalismus außerhalb der Vernunft ſucht und hat, wiewohl er davor, als vor einem äußern Objekte, ſtehen bleibt, was der Pietismus mit einer einzelnen Kraft des Geiſtes, mit dem Herzen, als dem Gefäße, das ihm gemäß werden ſoll, ſich aneignet, was der Rationalismus als außerhalb der Vernunft theils verwirft, theils verändert, theils dem Nichtwiſſen anheimgiebt, was der lebendige Glaube unmittelbar hat, das findet die ſpekulative Theologie auf dem Wege der Vermittlung wieder, nämlich in der Vernunft, als deren Inhalt, womit dieſe aufhört, der Götze zu ſeyn, dem Altäre errichtet werden, um draußen zu bleiben. Während jene Gegenſätze darin übereinſtimmen, daß ſie die Vernunft als ſubjektive Form anſehen, kommt die ſpekulative Philoſophie mit dem unmittelbaren Glauben darin zuſammen, daß der Gegenſatz zwiſchen Form und Inhalt ſelbſt in der Einheit ſich auflöſet.

Es könnte gefragt werden, wie denn der Menſch in die abſtrakte Differenz gerathen ſey, welche die ſpekulative Wiſſenſchaft demnächſt wieder zu ſchlichten hat, da doch ſchon im unmittelbaren Glauben die Einheit gegeben ſey. Aber die nächſte Antwort hierauf iſt eigentlich ſchon ausgeſprochen: die Schuld liegt an Niemanden anders als an dem Verſtande, welcher für ſich unbeweglich bei ſeinen erſten unmittelbar gegebenen Vorſtellungen ſtehen bleibt, welche als ſolche Vorurtheile ſind. Zwar proteſtirt er — nach ſeinem eigenſten Weſen, welches in der Negativität beſtehet — hier gegen den unmittelbar gegebenen Inhalt, dort gegen die unmittelbar gegebene Form, aber ohne zugleich im erſten Falle gegen die gegebene Form, im zweiten gegen den gegebenen Inhalt zu proteſtiren, und ſo bleibt er hier und dort bei einem unmittelbar Gegebenen ſtehen, indem er gegen das Andere proteſtirt. Dennoch kann Jeder, wie geſagt, an jeder Schule und deren unterſchiedenen Klaſſen ſehen, daß es bei der erſten [illegible] Form der Vernunft nicht verbleiben kann, ſondern die Form ſelbſt mit dem Inhalte wächſt, und im Gegenfalle ihn nicht aufnehmen kann. Die Schuld liegt nicht an dem Inhalte, [illegible] der

Form, in der er erſcheint, theils an der Form des Subjekts, die ihn aufnehmen ſoll und doch nicht mit fortgehet.

Anders leſen Knaben den Terenz,
Anders Grotius,
Mich Knaben ärgerte die Sentenz,
Die ich nun gelten laſſen muß.

Wenn hingegen die Vernunft mit der Zeit nicht wächſt, ſo kann ſie auch ihrem eigenen Inhalte nicht gewachſen werden, weil ſie ihn nicht entwickelt. Dann geſchieht es, daß die Ergebniſſe der Vernunft ſelbſt dem ſogenannten Rationalismus widerſinnig, irrational erſcheinen, denn ſie ſind wider den erſten Sinn, während ſie dem Supernaturalismus ſchriftwidrig, ja gotteslaſterlich erſcheinen, denn der Verſtand nimmt die Ausſagen der Vernunft nicht in ihrem mit dem Gegenſtande identiſchen Sinne, ſondern in ſeinem Sinne, daher kommt es auch, daß eben dieſer Verſtand auf beiden Seiten verkehert, weil er nicht zu vermitteln verſteht. Wohl handelt es ſich auch in jenen Gegenſätzen um ein vermittelndes Erkennen, allein was heißt ſo eigentlich Erkennen? „Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen? Die Wenigen, die was davon erkannt, die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Volke ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten, hat man von je gekreuzigt und verbrannt," weil man es nicht verſtand.

Die Anklage gegen den Sokrates beſtand nicht ſowohl darin, daß er keine Götter glaube, als vielmehr in der beſtimmteren Anſchuldigung, daß er andere Götter habe, und nicht an die Götter glaube, welche die Gemeinde verehre. Sokrates ſagt daher in ſeiner Vertheidigung ſelbſt: Wenn ich auch von Gott rede, ſo traut ihr mir doch nicht, weil ihr meint, daß ich etwas anderes dabei denke, etwas anderes darunter verſtehe und im Hinterhalte behalte, [illegible]. Das iſt es auch, woran alle Advocate der Philoſophie ſcheitern muß, wenn der einſeitige noch unmittelbare Verſtand auf dem Richterſtuhl ſitzt. Auch die gegenwärtige Religionsphiloſophie erfährt dieſelbe Anklage, wenn [illegible] doch darin beſteht, daß ſie nicht etwas dabei, ſondern den Inhalt ſelbſt denkt und vermittelt, wodurch die Vorſtellung nicht verſtellt, ſondern in ihrer Wahrheit erkannt, mithin der Glaube ſelbſt mit ſeinem Inhalte aufgenommen, aber die Meinung abgewieſen und berichtigt wird.

Aus den Gebieten der Religion wenden wir uns zur Sphäre des Staats, in das Gebiet der Politik, welches in dem Verhältniſſe des objektiven Willens zu dem ſubjektiven beſteht, und die Freiheit des Willens als das Leben an ihm hat. Hier wird die Philoſophie dieſer Zeit von der liberalen Majorität aller Klaſſen der Servilität, von den Jüngern Haller's in allen Potenzen des verſteckten Liberalismus geziehen: und wie verhält ſie ſich ſelbſt gegen dieſe Anklagen? Den Liberalen hält ſie die peinliche Sklaverei vor, zu welcher die abſtrakte Freiheit mit ihrer immenſen Popularität führt, die eiſerne Tyrannei der Volksherrſchaft, in welcher mehr als irgendwo der Eigenwille mit zäher Intoleranz ſein Weſen hat, die traurige Inkonſequenz einer Freiheit, welche Alles, was nicht mit will, auf die gewaltthätigſte Weiſe des maſſivſten Terrorismus zur Freiheit zwinget.

Kommt! laßt uns Alles drucken,
Und walten für und für!
Es ſoll uns keiner mucken,
Der nicht ſo denkt, — wie wir

Dem Abſolutismus gegenüber erweiſet ſie den Libertinismus eines Syſtems, welches den Beſitz nur als natürliche Zufälligkeit anſieht, ohne ſich zu ſeiner vernünftigen Subſtantialität erheben zu können, in der Macht nur die unmittelbare Macht, nicht die Macht des Rechts erkennt, und eben darum über die eine Seite der Macht die andere, nämlich die geiſtige Superiorität überſieht oder in den Hintergrund ſtellt, den Demagogismus einer Naturanſicht, welche gegen alle Geſetzgebung proteſtirt, und die nähere, vernünftige, ſelbſtbewußte Beſtimmung des natürlich allgemeinen Rechts in der Weiſe der Vernunft, nämlich im Geſetz und deſwelches den Einzelnen in ſeinem Privat-Eigenthume zum abſtrakten Herrn erhebe und nicht ein Haar breit nachzugeben lehrt. So wird jede Partei ihres Gegentheils, als einer im Buſen genährten Schlange, überführt.

Aber wie dem auch ſey, die Wiſſenſchaft ſcheint dennoch dem Liberalismus anzugehören, ſo klagt der ſogenannte legitime Abſolutismus, denn ſie erkennt wirklich in jeder Monarchie drei Grundgewalten als vernünftig und wirklich, das heißt, nächſt dem monarchiſchen und ariſtokratiſchen auch das demokratiſche Prinzip, und als deſſen äußerliche Spitze die Conſtitution, vor welcher Viele einen unwillkührlichen Schauder empfinden. Anderſeits ſteht ſie indeſſen auch dem ariſtokratiſchen Monarchismus anſcheinlich zur Seite, indem ſie gegen das leere Idol der Volksſouveränetät mit dem Eifer des vernünftigen Rechts zu Felde liegt, denn ſie beſtreitet nicht allein die Vernünftigkeit dieſer Souveränetät, ſondern auch deren Wirklichkeit. Sie erkennt in der Maſſe, im Volke, nicht den Staat ſelbſt, ſondern ein Moment deſſelben, die Subſtanz, welche erſt im Staate dieſe ihre Einſeitigkeit verliert. Darum findet ſie auch in dem erſten Diener des Staats, unter welchem das Volk verſtanden wird, in dem Diener, deſſen Herr die Menge iſt, den wohlbekannten Sklaven Xanthias leibhaftig wieder, den Sklaven, dem die ihm von ſeinem Herrn umgehangenen Embleme der Herrſchaft gelegentlich wieder ausgezogen, und dann wieder auf gleiche Gefahr nach einigem Widerſtreben aufgeladen werden. Aber der Sklave iſt doch noch beſſer daran, weil er Einen Herrn hat. — Kurz, dieſe Staatsphiloſophie erklärt ſich für die Souveränetät der Landesobrigkeit; es iſt aber nicht eine abſtrakte, ſondern eben die abſolute Souveränetät, woraus ſich die abſolute Freiheit in den unterſchiedenſten Formen entwickelt, es iſt die Macht und das Recht, von Gott gegeben, und dadurch zugleich beſtimmt und zur Pflicht erhoben; es iſt eine Oberherrlichkeit, die als abſolut in Gemeinſchaft mit allen Elementen des Staats ſteht, und ihrem Einfluß ſich nicht verbaren Oberherrn anerkennt, denn auf Einen Punkt kommen wir in jedem Staate, wo die Appellation an einen ſichtbaren Höheren aufhören muß, ohne daß darum die Appellation an den Unſichtbaren unwirkſam wird. —

Wie kommt es denn, könnte ein Neugieriger fragen, daß wir Monarchie, nicht Monokratie, und doch Ariſtokratie und Demokratie, nicht Ariſtarchie und Demarchie ſagen? Selbſt die Herrſchaft des göttlichen Willens wird, weil unſichtbar, als Theokratie bezeichnet.

Dennoch beſtehet die ſpekulative Staatswiſſenſchaft keineswegs in der eklektiſchen Verbindung beider entgegengeſetzter Prinzipien unter deren Beibehaltung, ſondern in der Negation beider, wodurch beide zu ihrer Wahrheit kommen und die ſchönen Namen, wornach ſie ſich nennen und womit ſie uns unverſehens täuſchen, ihren wahren Inhalt erhalten. Und dieſer Inhalt iſt die Freiheit, aber die abſolute, nicht die abſtrakte; indem ſie äußerlich gebunden erſcheint, erweiſet ſie ſich als die daſeyende, lebendige Freiheit des Willens, welche ihre Negation, ihre Beſchränkung nicht als ein Aeußeres weiß, ſondern an ihr ſelbſt hat, und ſucceſſiv überwindet. Dieſes Daſeyn der Freiheit iſt mit anderen Worten der Weg zur Verſöhnung des ſubjektiven und objektiven Willens in Einem Willen, als in Einer Vernunft.

Aber die Zeit und die Philoſophie laſſen ſich in ihrem Verhältniſſe zu einander noch näher kennen lernen, wenn wir dieſes mathematiſch und phyſikaliſch faſſen. Die Seite der Bewegung will nur vorwärts, ſie kennt weder Gegenwart noch Vergangenheit, aber ſie iſt unzufrieden damit und verwirft beide. Wenn man die neueſte Converſation darüber vernimmt, ſollte man meinen, daß es erſt ſeit 1789 zu tagen angefangen habe. — So geberdete man ſich ſonſt in Beziehung auf franzöſiſche Aufklärung, „als „wenn erſt durch Ludwig XIV. die Menſchenfreſſerei in Europa „abgeſtellt worden wäre.“ — Umgekehrt will aber die Reaktion nur rückwärts, ſie weiß die Elemente der Gegenwart und Ver

Dimenſionen der Zeit. Und die Mitte oder Zurückhaltung iſt zwiſchen beiden breiten Bewegungen ſo eingeklemmt, daß ihr gleich den Seiten nichts ſo ſehr fehlt als die Gegenwart. Indem aber die Bewegung, welche die Vergangenheit negirt, und die Rückbewegung, welche die Zukunft negirt, ſelbſt negirt werden, kommt es zu der inhaltvollen und immanenten Bewegung, die in der Gegenwart fußt, und Stand und Sitz faſſet, und den Inhalt, den ſie an ſich hat, mitnimmt, indem ſie weiter gehet. So wird die Mitte zwiſchen den entgegengeſetzten Seiten, welche beide vermiſcht, zur Mitte über den Seiten, welche die Seiten als entgegengeſetzt und für ſich beſtehend negirt und dadurch vereinigt. Jene Mittel ſind [illegible] und miscelliones geheißen, denn ſie theilen das Ganze, ſtatt es zu verbinden, ſie vermiſchen die Theile wie ſchwarz und weiß, ſtatt ſie aufzuheben und dadurch zu verklären und zu vereinigen. Die Vergangenheit iſt für ſich allein ſchwarz, und die Zukunft leeres Weiß, die Mitte häßliches Grau, aber es erhebet ſich aus der Trübe die Farbe. Das Licht für ſich iſt die Form ohne Inhalt, der Inhalt iſt die Nacht, aber die Farbe iſt das inhaltvolle Licht, die Form, die den Inhalt in ihr hat und aus ſich entwickelt, oder die Form, welche, indem ſie ſich beſtimmt, auch ihre Negation an ihr ſelbſt hat. So entſtehet die Fülle der Farben, die ſich heiſchend in einander ſcheinen, wie im Staate die Fülle der Elemente ſich bewegt, die wir in der Ferne ſuchen, während ſie da ſind und nur der treuen Pflege bedürfen, um ſich weiter zu entwickeln.

Wir fallen nicht aus unſerm Texte, wenn wir daran erinnern, wie ſelbſt die ungeheuerſten Naturveränderungen im Granitgebirge gewaltſamer Erklärungen durch reichliche Erdbeben, Vulkane, Waſſerfluthen und andere titaniſche Ereigniſſe nicht bedürfen, „da mit einem ruhigen Blicke ſich gar wohl erkennen läßt, daß durch theilweiſe Auflöſung und theilweiſe Beharrlichkeit des Urgeſteins, durch ein [illegible] [illegible], Zacken, [illegible], und zwar in ungeheuren Maſſen, die Erſcheinung ganz naturgemäß ſich ergebe.“ Ich werde [illegible] forſcher hinzu, „daß eine ſo **ruhige** Anſicht dem **turbulenten** Zeitalter genügen werde *).“

Auf den Grund ſolcher Erklärungen kann die Wiſſenſchaft einſtimmen, und der Geſchichte die Ehre geben, wenn dieſe lehrt, daß jede Staats- und Rechtsverfaſſung eine, wenn auch unvollkommene Form der Freiheit iſt, welche äußerlich ihrem Inhalte zwar nie ganz entſprechen kann, aber eben deswegen, weil ſie doch den Inhalt hat, aus ihr ſelbſt immer weiter ſich entwickelt. Denn was ſich etwa überlebt, ſtirbt ſicherlich eines natürlichen Todes, ohne daß wir zum Morde zu verſchreiten und dadurch die Gegenwehr herauszufordern brauchen. Den Leichnam können wir wohl bei Seite ſchaffen und die abgeſtorbene Form als Mumie einbalſamiren, die nur noch als Antiquität Geltung hat, aber hüten müſſen wir uns, daß wir nicht Scheintodte begraben und das neue Leben verſchütten, das ſich aus dem alten entwickelt. Es wäre gewiß das Beſte, wenn wir, aber ohne darum einzuſchlafen, in Geduld warten, in Demuth den Druck der böſen Zeit zu dem Zwecke, dem er dienen ſoll, wirklich benutzen, und in unverzagter Mannhaftigkeit auch vor dem Throne dem Unrechte, ehe es uns über den Kopf wächſt, in Zeiten widerſtehen lernten, **ohne ſelbſt Unrecht zu thun.** Wohl würde auch manches Unweſen, ſeiner ſelbſt überdrüſſig und müde und lebensſatt, einſchlafen, wenn wir es nicht ſelbſt einerſeits ſchmeichleriſch nährten, andererſeits feindlich weckten, manches Element des Staatslebens würde aus ſeiner eigenen Aſche neu hervorgehen und in neuen Formen ſich verjüngen, wenn wir nicht durch täppiſches Eingreifen den Keim knickten und ſtörten, und die ganze vielgliedrige Kette aus einander riſſen.

Mit dieſen guten, praktiſchen Lehren des geſunden Menſchenverſtandes ſtimmt auch die ſpekulative Staatsphiloſophie überein, denn ſie erkennt die Freiheit als das Maaß, womit ſie als vernünftig und wirklich gegen die [illegible] [illegible] ſich [illegible]

---

*) [illegible]

Allein, wenn wir billig ſeyn wollen, ſo müſſen wir zugeben, daß eigentlich doch alle Beſſergeſinnten nur die vernünftige Freiheit meinen. Nun liegt aber in aller Freiheit dieſes, daß der Wille von ihm ſelbſt, und nicht von einem äußern, fremden Willen beſtimmt werde, und dieſe Selbſtbeſtimmung iſt es eben, welche ſie in den gegebenen Formen des Staatslebens vermiſſen. Sie vermiſſen ſie darum, weil ſie erſt ſelbſt die gegebene Rechtsverfaſſung, die geordnete Obrigkeit von dem Volke, das darin lebt, eigenmächtig abſondern, denn nun kann es nicht fehlen, daß die Verordnung der Obrigkeit, die Beſtimmung der Rechtsverfaſſung als ein äußerer, fremder Zwang erſcheint, wie der Wille Gottes zu einem fremden, zwingenden Geſetze wird, indem wir uns von ihm losreißen. Sie reden ſelbſt von einer Einheit des Staats und reißen doch Haupt und Glieder aus einander, wodurch ſie den Willen ſelbſt ſich entfremden, nach ihnen gehört zu dem politiſchen Ganzen Niemand weniger, als das Haupt und der erſte Stand. Es gehörte aber nur dazu, daß ſie den Begriff der Immanenz zu faſſen und auf den Staat anzuwenden ſuchten, und darum ernſtlich ſich bemühten, und ſie würden bald in dem, was ſie verwerfen, das was ſie ſuchen entdecken, und wenn ſie es erſt wieder angenommen, auch ihres Orts das Kleinod zu bewahren und zu fördern befliſſen ſeyn. Umgekehrt können ſie aber auch mit leidlich geſunden Augen, auf dem einfachen, erfahrungsmäßigen Wege, an dem Leben in den Gemeinden und Staaten, in dem, was ſie ſuchen und wollen das, was ſie fliehen, und in den Reſultaten ihrer Bewegung das Gegentheil ihrer Wünſche finden. Ehrlicherweiſe kann Niemand läugnen, daß die quantitative, äußerliche Aufrechnung der ſubjektiven Willen die bezweckte Freiheit derſelben nicht erreicht, weil in dem als Facit hervorgehenden quantitativ allgemeinen Willen das fremde, unterordnende, zwingende Element gegen den einzelnen ſubjektiven Willen ſo wenig, oder noch viel weniger überwunden iſt, als in dem gegebenen Rechtsverhältniſſe, welches als fremd negirt wurde, und inſofern auch fremd iſt, als Hand und [illegible] aber jedes an ſeiner Stelle. Die quantitative Prozedur kann aber ſchon deswegen nicht zum Ziele führen, weil ſie die einzelnen ſubjektiven Willen qualitativ nicht verändern kann, ſondern in ihrer Subjektivität gegen einander ſtehen laſſen muß. Aber indem ſie über dieſe Selbſttäuſchung zur Einſicht kommen, fallen ſie leicht noch tiefer hinein, denn wenn nun das Repräſentativ-Syſtem nicht Wort hält und nicht halten kann, ſo greifen ſie nach dem allgemeinen Stimmrecht, welches die verheißene Freiheit noch weniger gewährt, eben weil der Unterſchied der ſubjektiven Willen hiermit nur noch mehr heraustritt. Quot capita, tot sensus. Die Freiheit kann daher nur in der Aufhebung, hiermit in der durch die Aufhebung bewirkten Einheit der ſubjektiven und objektiven Momente des Willens, liegen. Der irdiſche Ausdruck dieſer Freiheit iſt der Staat, wie die Einheit des Subjekts und Objekts überhaupt in dem Maaße ſeine niedere Funktion hat. Wie im Staate die Freiheit als gegenſeitige Beſtimmung die zuſammengehörigen Momente des einigen Organismus ſich offenbaret, ſo finden wir im Maaße das immanente Verhältniß, welches das Seyn nach ſeiner Qualität und Quantität entwickelt, und, indem beide Momente ſich gegenſeitig beſtimmen, zur Einheit derſelben ſich vollendet. Darum finden wir auch die Freiheit ſelbſt in dieſem Maaße.

Nach dieſem Maaße, welches zunächſt auf dem Verhältniſſe ruhet, finden wir wirklich in dem Staate, wie er iſt und wird, die Freiheit, die wir ſo oft in der Ferne ſuchen. Das Daſeyn dieſer Freiheit iſt das Recht, welches ſich als die Thätigkeit des ſubjektiven und objektiven Willens manifeſtirt. Daraus ergiebt ſich zugleich das Verhältniß der Rechtsphiloſophie zu den entgegengeſetzten juriſtiſchen Richtungen der Zeit, denn die ſpekulative Rechtswiſſenſchaft hat eben ſo wohl das Recht der Gegenwart, als die Vergangenheit, welche die Baſis der Gegenwart iſt, anzuerkennen. Daher ſehen wir ſie die organiſchen [illegible] Rechtsentwi[illegible]

Was laſſen ſie denn übrig zuletzt
Jene unbeſcheidnen Weſen!
Behauptet doch *heute* ſteif und feſt,
Geſtern ſey nicht geweſen. —
Darum mag ſich Feindliches ereignen,
Du bleibe ruhig, bleibe ſtumm.
Und wenn ſie Dir die *Bewegung* beſtreiten,
Geh' ihnen vor der Naſe herum.

Wer dem *Heute* widerſpricht, der wird ſofort die Stimme der Zeit gegen die Stagnation ſtabiler Verhältniſſe laut und feierlichſt proteſtiren hören; aber der Dichter hat uns ſo eben einen guten Rath gegen derlei Beſchuldigungen ertheilt. Andererſeits iſt es aber auch nicht zu verkennen, daß *Geſtern* ſich auch nicht in Heute zu finden weiß, und davon nichts wiſſen will.

Indeſſen entwickelt ſich aus der Reibung dieſes Gegenſatzes ein anderweiter, höherer Gegenſatz, worauf die weitere Parteiung der Zeit ruht. Der erſte Gegenſatz war Altes und Neues, Geſtern und Heute, nämlich das Alte, welches veraltet, und das Neue, welches von Geſtern nichts weiß. Aber die Geſchichte, worauf ſich das Alte bezieht, iſt ſelbſt Alt und Neu und in ſtetiger, lebendiger Bewegung, und das Neue verändert ſich, immer beweglich wie die Gedanken der Menſchen, aus denen es hervorgeht. So entſteht der eigentliche Gegenſatz zwiſchen dem *hiſtoriſchen Prinzip*, welches hiermit eine objektive, inhaltvolle Baſis und lebendige Fortbewegung erhält, und dem *Gedanken*, der dieſe Baſis nicht anerkennt, ſondern zur Beurtheilung ziehet, um Alles von Grund aus nach ihm ſelbſt zu erneuern und neu zu begründen, aber doch ſelbſt keinen Grund hat, weil er, wie er gegeben iſt, nur ſubjektiv iſt. Hier ſcheint nun die Philoſophie wiederum beiden entgegengeſetzten Richtungen beizutreten, denn ſie erkennt den hiſtoriſchen Grund an, ſie ſucht ſelbſt den Grund, aber ſie begnügt ſich darum nicht bei dem Unmittelbaren, Empiriſchen oder Hiſtoriſchen, und iſt daher in ſofern doch wieder grundlos, weil ſie von dem gegebenen Grunde, den ſie erſt anerkannt, ſelbſt wieder abſtrahirt. Aber eben deshalb iſt ſie beiden Parteien entgegengeſetzt, indem ſie den Grund des geſchichtlichen Grundes in der ſubſtantiellen Idee findet, wodurch das hiſtoriſche Prinzip vermittelt, das Leben der Geſchichte zum allgemeinen Gedanken, und unter deſſen Zucht das ſubjektive Denken berichtigt wird. Die Idee iſt zugleich die Wurzel und die durch ſich ſelbſt vermittelte Potenz des Lebens, aber die ſubſtantielle, nicht der ſubjektive Gedanke, der für ſich eitel, unruhig und ungeduldig ſich erweiſet, und in ſeinem Hochmuthe zu Falle kommt und zu Grunde geht.

Im Grunde ſind es daher dieſelben Gegenſätze, wie in der Theologie, welche wir in der Staats- und Rechtswiſſenſchaft vorfinden. Ueberall ſtreitet der Rationalismus gegen das Unvermittelte, und kommt doch ſelbſt nicht zu der abſoluten Vermittlung, die er in der Subjektivität vergeblich ſucht und in der Mehrheit der Subjekte nur noch mehr verliert; und der Supernaturalismus ſtreitet auf der gegebenen Baſis hiſtoriſcher Ueberlieferung gegen die ſubjektive Vermittlung und kommt doch ſelbſt nicht über die unmittelbare Natur hinaus. Jener bleibt in der Subjektivität der ſich einander verklagenden Gedanken ſtecken, und dieſer in der Objektivität der fortſchreitenden Geſchichte, welche dem Gedanken nicht genügt.

Allerdings iſt aber das gegebene, organiſche Prinzip alles Rechts und aller fortſchreitenden Rechtsentwicklung nichts anders, als das jus non scriptum, welches näher die Sitte iſt, und theils allgemein als jus gentium, consensus gentium, theils partikular, — ländlich, ſittlich, — ſich erweiſet. Die Sitte iſt das in Aller Herzen geſchriebene Geſetz, die Einheit der beiden weſentlichen Momente des Rechts: ſie beruhet nicht bloß auf der Aeußerlichkeit des abſtrakten Rechts, als des Rechts an ſich, ſondern zugleich auf der Innerlichkeit der Moral. Erſt in der Sitte kommen beide Elemente, die Ethik, als die innere Grundlage und deren Aeußerung zuſammen und hiermit zu ihrer Wahrheit, wie die tägliche Beobachtung zu Tage leget.

Hiermit iſt die Sitte das angeborene Recht, oder das gegebene, hiſtoriſche Prinzip des Rechts, welches wir unmittelbar vorfinden und nicht erſt machen können. In ſofern iſt ſie das Erſte und das Letzte; als geſchichtlich, als geſchehen und geſchehend, hat ſie in der Vergangenheit ihre Wurzel, in der Gegenwart Beſtand, und in der Zukunft ihren Fortgang. Somit kommt ſie in Leben und Bewegung. Aber als Leben iſt ſie in ihrer Unmittelbarkeit nicht das Höchſte; vielmehr ergiebt ſich im weiteren Verlaufe auch dieſes Leben der Sitte, weil es unmittelbar iſt, als das Posterius, deſſen Prius die Vernunft oder die ſubſtantielle Idee der Freiheit iſt, in welcher ſie ihre Vermittlung findet. Wie dieſe Idee das prius iſt, ſo iſt wiederum deren höchſte Vollendung und abſolute Vermittlung die abſolute Individualität des Willens, welche — Gott ſelbſt iſt. Der Primus iſt Gott in ſeiner Perſönlichkeit: in Ihm hat das prius ſeinen Grund, das wir als posterius unmittelbar gegeben vorfinden. Der Primus weiſet aber rückwärts wieder auf einen Primus, der ſichtbar wird und zur Erſcheinung auf Erden gegeben iſt. Hiermit entwickelt ſich aus dem Rechte der Staat und zwar als Monarchie, wie ſich aus dem Staate das Recht entwickelt. —

Aber die Jurisprudenz ſchüttelt dennoch den Kopf, wenn die ſpekulative Philoſophie in die Geheimniſſe der juriſtiſchen Prieſter ſich miſcht und um fremde Angelegenheiten ſich bekümmert. Sie nimmt ſchon daran ein Aergerniß, daß die Moral in das Recht eingeſchwärzt wird, die bisher nur als der abſtrakte Gegenſatz des Rechts angeſehen wurde, denn dieſe erſcheint nun als das unzertrennliche Glied des Rechts ſelbſt, wie ſie denn zu allen Zeiten und aller Orten täglich in der Sitte ihr Recht behauptet und hiermit jeder theoretiſchen Landesverweiſung widerſtehet, was auch die Kompendien und Geſetzgebungen dagegen ſchreiben mögen. — Darum kann keine Geſetzesmacht einem gefallenen Mädchen die Ehrbarkeit einer Hausfrau verleihen, kein äußeres Recht die Einwirkung der Moral in die Sitte verſchränken. — Die Sitte iſt näher die Einheit des Rechts und der Ethik im Staate, womit die alte Eintheilung der praktiſchen Wiſſenſchaft in Jurisprudenz, Ethik und Politik wiederhergeſtellt iſt.

Wie die Rechtswiſſenſchaft, ſo will auch die praktiſche Wiſſenſchaft überhaupt nichts mit einer Philoſophie zu thun haben, die ihr auf einmal ihren Gegenſtand raubt, an welchem ſie ſich feſtgeklammert hatte, denn dieſe Philoſophie hat, Angeſichts der Subſtantialität der Idee, den einigen Gegenſtand der praktiſchen Wiſſenſchaft, nämlich — das Sollen abgeſchafft, und die Idee für wirklich, die Welt für abſolut fertig erklärt, womit ſie freilich eigentlich nichts anders gethan hat, als was die Pandekten im erſten Fragmente des letzten Titels dem Sabinus und Paulus, oder vielmehr dieſe jenen in den Mund legen. — Das Recht iſt nicht aus dem Sollen, ſo wird hier gelehrt, ſondern das Sollen aus dem daſeyenden Rechte zu nehmen, wozu freilich Augen gehören, welche in dem Daſeyenden das Wirkliche, hiermit Vernünftige, ſo wie in der in ſich ſelbſt ruhenden Vernunft die Bewegung des Werdens zu erkennen ſich gewöhnen.

Während die Moraliſten, weil ſie das, was da iſt, erſt ſuchen und ſelbſt zu machen ſich beeifern, nicht fertig werden, zu meiſtern und zu richten, während ſie unaufhörlich ſchreien: Du ſollſt!

Das iſt der ewige Geſang,
Der jedem an die Ohren klingt,
Den unſer ganzes Leben lang
Uns heiſer jede Stunde ſingt;

ſehen wir den Philoſophen, und mit ihm den Dichter der Macht des daſeyenden Guten, welche das Böſe überwindet, gläubig vertrauen, ſie thun eben nichts, als daß ſie die Menſchen, wie ſie ſind, zu freier Entwicklung in die „pädagogiſche Provinz“ begleiten, und zur „offenen Tafel“ einladen. Freilich werden ſie deshalb vielfältig des Indifferentismus und Quietismus geziehen, aber deſſen ungeachtet ſehen wir das rührige Leben in der Provinz hoffnungsvoll ſich entwickeln, und die offene Tafel bleibt auch nicht unbeſetzt.

Hänschen! mach' die Thüren auf!
Sieh nur, wie ſie kommen!

Aus dem Gebiete der Freiheit, oder des Rechts und des

Staats, wenden wir uns zur Natur, als dem Gegenſatze der Freiheit, welcher ſich freilich erſt dann erklären kann, wenn er als ein Moment der Freiheit ſelbſt gefaßt wird. Hier wird die Naturphiloſophie wieder von den verſchiedenſten Seiten angegriffen. Gelegentlich wird ihr ſogar ein ängſtlicher Empirismus vorgeworfen, weil ſie der Natur Schritt für Schritt getreulich nachgehet, alles Dreinſprechen ſubjektiver Einfälle ablehnt, keiner allgemeinen den Weg zum Voraus beſtimmenden Regel auf das Wort traut, gegen das leidige Unweſen willkührlicher Hypotheſen eifert und auf das Experiment und bis zum Urphänomen hinabdringt. Sie bequeme ſich wirklich den Geſetzen der Natur, mithin der Erfahrung, nachdem ſie dieſe als die Denkgeſetze erkannt hat. Aber eben darum wird ſie auch andererſeits mit einem allgemeinen aprioriſchen Formalismus verwechſelt, weil ſie in allen Reichen und Gebilden der Natur nur die Kategorien des Gedankens wiederfindet, und die Natur ſelbſt als ein Moment deſſelben betrachtet. Es kann auch nicht wundern, wenn die Beſchuldigungen eines die mannichfaltige Wirklichkeit leeren Formen opfernden, alles Leben tödtenden proſaiſchen Einerleis, und der poëtiſchen Schwindelei und Träumerei in der Anklage miteinander verbunden werden, denn eine äußerliche oberflächliche Anſicht der einzelnen Ausſagen dieſer Philoſophie unterſtützt die ſich widerſprechende Anklage. Das proſaiſche Einerlei wird ihr zur Laſt gelegt, weil ſie überall denſelben logiſchen Momenten nachſpürt, nur Ein Schema der Vernunft anerkennt, und aller atomiſtiſchen Unendlichkeit und Ueberſchwenglichkeit den Krieg erklärt. Hier erwachſen auf ihrem Boden die barockſten Paradoxen, welche poëtiſch und unpoëtiſch zugleich ſind, gegen die gelehrte Meinung verſtoßen und der Meinung des gemeinen Mannes ſich anſchließen. So kommt ſie auf die uralten vier phyſiſchen Elemente zurück, welche längſt vierzigen und mehreren haben Platz machen müſſen. Iſt das nicht altväteriſch? Ja, es ſcheint zuweilen, als wenn wir in die finſtern Zeiten zurückverſetzt werden ſollten, wo das copernicaniſche Sonnenſyſtem verdammt wurde, denn wir vernehmen, daß die Sonne eigentlich doch der Erde unterworfen, daß die Sonne nur eine elementariſche Eigenſchaft, nur ein abſtraktes Moment des individuellen Erdkörpers ſey, daß die Erde das wahre, konkrete, hingegen die Sonne nur das abſtrakte Centrum enthalte. Hiermit wird zwar die empiriſche Richtigkeit der heliocentriſchen Erſcheinung nicht geläugnet, aber es wird doch die höhere Wahrheit des geocentriſchen Scheins behauptet, und der Sprache, welche noch heut zu Tage geocentriſch ſpricht, nicht allein eine relative, ſondern die abſolute Wahrheit zuerkannt. Aeußerlich angeſehen, ſcheint dieſe himmelſtürmende Empörung gegen die Aſtronomie nicht allein ungereimt, ſondern auch ſehr unpoëtiſch zu ſeyn, denn die Sonne, welche alle Weſen belebt, entzückt, begeiſtert, wird zu einem dienenden Mittel für die Herren Planeten verbraucht, es wird ihr die Mitte nur zum bequemeren Gebrauche eingeräumt, und hiermit die gemeinſte teleologiſche Anſicht in Schutz genommen. Andererſeits können wir aber auch daran die poëtiſche Schwindelei des Egoismus rügen, denn ſiehe! es neigen ſich vor der Erde, wie im Traume vor Joſeph, Sonne, Mond und Sterne *)! So viel liegt übrigens zu Tage, daß auch in der heil. Schrift die Erde der Mittelpunkt iſt, auf welchem Gott ſelbſt erſcheint, und Menſch wird in der Fülle der Zeit, gegen welchen Sonne, Mond und Sterne zurücktreten. Luc. 23, 33. Ap. G. 2, 20. Joſ. 10, 12. 13. 1. Moſ. 1, 15. 17. — — Im Kalender ſtehet die Erde als eine Kugel mit dem Kreuze.

Aber auch die Aſtronomie muß zugeben, daß die Sonne ſelbſt äußerlich nicht im Mittelpunkte, ſondern in einem Seitenpunkte, in einem Brennpunkte der elliptiſchen Planetenbahnen ſich befindet.

Aber dem ſey wie ihm wolle: die Anklage gegen die Naturphiloſophie beſchränkt ſich nicht auf dieſen Punkt. Wir ſelbſt Keppler träumeriſcher Verirrungen der Einbildungskraft geziehen wor-

---

*) Hegels Encykl. III Auflage. §. 280. 281. 270. Vergl. Meyers Blätter für höhere Wahrheit. III. 197 flg. VIII. 312 flg.

den iſt, ſo wird jetzt die ſpekulative Philoſophie der Natur nach allen Seiten hin poëtiſcher Irrwege verdächtig, wenn ſie etwa die poëtiſchen Beobachtungen über Chromatik, über Thier- und Pflanzen-Metamorphoſe, über vergleichende Anatomie, über Wolkenbildung ſpekulativ auffaßt, oder den Magnetismus, die Elektricität, und den Chemismus als die niederen Analogieen des Begriffs nicht auf die einzelnen Naturerſcheinungen, in welchen ſie zu Tage liegen, beſchränkt wiſſen will, ſondern der Natur ſelbſt überall vindizirt, überall das Einzelne als das Allgemeine erkennt. Und doch ſcheint es wieder ſehr unpoëtiſch zu ſeyn, wenn ſie ſich nicht an der Unendlichkeit des geſtirnten Himmels erbauen kann, ſondern an das Endliche in dieſem Unendlichen, an das immanente Geſetz der Vernunft ſich feſthält, und mithin nicht ſowohl über die quantitative Größe des Objekts, die der Gedanke an ihm ſelbſt hat, als vielmehr über das kleine Subjekt, das ſo große Quantitäten in ſich aufnimmt und verſchlingt, zu erſtaunen Urſache finden könnte. Aber noch unpoëtiſcher will es uns dünken, wenn ſie in der Natur, ſo ſchön ſie iſt, das ängſtliche Harren der ſeufzenden Kreatur, in dem entzückendſten Naturleben ein unglückliches, angſtvolles, unſicheres Element, in der normalen Geſundheit aller Naturerſcheinungen die Krankheit zum Tode als das Weſen erkennet. Müſſen wir nicht alle unſerm gefühlvollen Jean Paul (Selina II, 28.) beiſtimmen, wenn er in dieſer ſpekulativen Naturanſicht eine tiefe Verletzung des lebendigen Menſchengefühls rügt? Das Gefühl wird wirklich in ſeiner Unmittelbarkeit geſtört und verletzt, aber zur Heilung, zur Vermittlung, zur Entwicklung des Gedankens, welcher hiermit den Uebergang in das Reich des freien Geiſtes findet. Erſt im Geiſte findet ſich die Befriedigung, welche der Natur mangelt, und dieſer Mangel iſt ihre Krankheit, die allgemeine Krankheit und Wehmuth, welche auf der ganzen reichgeſegneten Natur wie ein Fluch ruhet. Es reget ſich und beweget ſich, es lebet und webet, es jauchzet und ſinget und ſpringet, und iſt doch ſehr krank, und ſtirbt auch an ſeinem Schaden. So ſehen wir auch im Menſchen die Natur leidvoll und freudvoll, gedankenvoll ſeyn, hangen und bangen in ſchwebender Pein; ſie iſt es, die himmelhoch jauchzend zum Tode betrübt.

Wohl iſt es wahr, was Carteſius ſagt: mens notior est corpore; ja, die Natur würde in ihrer Körperlichkeit, ſelbſt als Kraft überhaupt, gar nicht zu verſtehen ſeyn, wenn ſie nicht endlich als ein Moment des Gedankens ſich offenbarte, welches nur darum als dunkel und undurchdringlich, als äußerlich und ungenügend erſcheint, weil es vereinzelt und verfeſtet, weil das Verhältniß zum Gedanken in ſeiner Kontinuität geſtört iſt. Indem wir bei der Natur in ihrer Entäußerung, wie ſie iſt, ſtehen bleiben, muß es uns freilich widerſinnig erſcheinen, wenn die Sonne, welche außerhalb der Erde iſt, und als der Kern und Mittelpunkt die Erde mit allen Planeten um ſich herum bewegt, als eine Eigenſchaft der Erde angeſehen wird. —

Aber ſchon in der heidniſchen Naturphiloſophie haben alle Urelemente der Kosmogonieen Zeit und Raum, Aether, Licht und Nacht, wie das Waſſer des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer des Herakleitos in dem ihnen zum Grunde liegenden Νοῦς des Anaxagoras ihre Verklärung gefunden; wir lächeln über dieſe erſten Verſuche, als naive Naturpoëſien — und bleiben zurück.

Noch weniger als die Phyſiker können die unterſchiedenen Parteien der Aerzte mit der ſpekulativen Philoſophie ſich vereinigen; ſie fragen mit Recht, was ſie denn eigentlich an ihr haben und aus ihr machen ſollen. In der abſtrakten Entfernung, in welcher ſie ſich zur Zeit noch gegen die ſpeciellen Erfahrungen befindet, ſtehet ſie nicht ſogleich Rede, wenn ſie gefragt wird, ob ſie allopathiſch oder homöopathiſch geſinnt ſey. Statt unmittelbar Antwort zu geben, dringt ſie vor allen Dingen auf den Begriff und deſſen Beſtimmung an ihm ſelbſt, und zu dieſem Behufe auf die Abſtraktion von vorgefaßten empiriſchen Syſtemen, um zur Wahrheit der Erfahrung zu kommen. Hiernach würde aber auch der Begriff des Heilmittels nicht auswendig zu ſuchen, ſondern aus dem Begriffe der Krankheit ſelbſt abzuleiten ſeyn, wie der Begriff der Strafe aus dem Verbrechen. Eigentlich iſt die

Krankheit ihr eigener Heilungsprozeß, denn wenn ſie aus der Empörung einzelner Organe gegen den geſammten Staatsorganismus entſteht, ſo beſteht die Heilung, — wie wir auch am Fieber und an der Eiterung einer Wunde ſehen, — in der Gegenwehr des geſunden Organismus, wozu derſelbe von der Krankheit ſelbſt herausgefordert wird. Daraus folgt, daß die entſchiedenere Entwicklung und Hervorhebung der Krankheit indirekt auch den Organismus deſto entſchiedener gegenüberſtellt, und zur Reaktion hervorhebt und erregt, gegen den Feind ſich zuſammen zu nehmen. Wie das Fieber die Krankheit in dem Organismus erregt, und hiermit als Februation den Organismus von der Krankheit befreit und reiniget, ſo auch das künſtliche Mittel. In ſofern nun das Arzeneimittel die Krankheit ſelbſt erregt, iſt es das Contrarium des geſunden Organismus, mithin das Gift, welches der Krankheit gleichartig iſt, und eben dadurch dieſe erregt, entwickelt und freimacht, um im offenen Kampf gegen den ihm überlegenen Organismus zu treten. Die Folge iſt, daß wir jedes Heilmittel als einen ſtammverwandten Bundesgenoſſen der Krankheit erkennen, welcher ſeine Partei dem überlegeneren Feinde überliefert, indem er einerſeits die Kräfte ſeiner Partei nur verſtärkt, um ſie zu überbieten und mit ſich hinweg zu nehmen, andererſeits aber auch die Gegenpartei zum Kampfe herausfordert und ihr zum Siege verhilft. Zunächſt iſt mithin das Arzeneimittel der Krankheit homogen, nach der Wirkung aber entgegengeſetzt. Es iſt aber auch nicht zu vergeſſen, daß und in wiefern Entgegengeſetztes ſich anzieht, weil es ſeiner zur Erfüllung bedarf, und Gleichnamiges ſich abſtößt, weil es ſich ſchon hat. Hiermit eröffnet ſich freilich eine bedenkliche Dialektik, an der man leicht zu Schanden werden kann, wenn die leitende Zucht der realen Kategorien nicht geachtet wird: — und iſt nicht die Krankheit ſelbſt dieſe bedenkliche Dialektik? Am Ende würde ſich aber wohl ergeben, daß die Heilung zwei entgegengeſetzte Wege gehen kann, indem ſie einmal die beſondere Erregung, welche die Krankheit iſt, um ſie zu überbieten und hierdurch aufzuheben, zweitens aber auch den geſunden Organismus zur Aufhebung der beſonderen Erregung direkt oder indirekt erregt. Die ſpekulative Wiſſenſchaft lehret aber die Identität beider Wege, von welchen keiner ohne den andern iſt, und hiermit die Verwandtſchaft zwiſchen den äußerſten Extremen des Brownianismus und der Homöopathie, während ſich beide ſelbſt nur als Entgegengeſetzte betrachten. Es iſt wirklich in jeder einſeitigen Kurart unbewußt das entgegengeſetzte Prinzip wirkſam.

Eigentlich liegt daher immer das energiſche heilende Prinzip in dem geſunden Organismus, welcher durch Reaktion den kranken, leidenden Organismus überwindet, contraria contrariis. Hiermit iſt aber ſchon die Wechſelbeziehung oder Verwandtſchaft zwiſchen den entgegengeſetzten Kräften vorausgeſetzt. Und, dieſe Verwandtſchaft oder Gemeinſchaft beider erweiſet ſich an beiden Seiten, ſowohl in dem Leben, das beiden zukommt, als in dem gemeinſamen Leiden. Die Reaktion iſt ohne poſitive Aktion nicht möglich, ſomit kommt dem heilenden ſowohl, als dem kranken Leben das Leben zu, organiſches Leben, und das Leben deutet auf Geſundheit; alle Heilung iſt homöobiotiſch, aber es iſt ſchon in der Krankheit ſelbſt Leben, und hiermit das heilende Prinzip, welches damit ſeine Verbindung mit dem geſunden Leben bekundet, und durch dieſe Verbindung überwindet. Näher gehört nothwendig zum Heilungsprozeſſe auch das Mitleiden des geſunden Organismus, d. i. Eingehen in das Leiden des Andern, als eines Verwandten, Sympathie, womit es dem Leidenden verwandt wird und das Leiden auf ſich nimmt; alle Heilung iſt daher homöopathiſch. Das Heilende iſt ein anderes als das Leidende, und wird doch eins mit ihm, wodurch dieſes zum wahren, geſunden Leben gefördert wird. Wenn die Homöopathie ſich ſelbſt erkennen lernt, wird ſie chriſtlich; ſie ruhet als eine niedere Analogie auf dem chriſtlichen Prinzipe der Erlöſung. Heilung iſt das niedere Bild der Heiligung.

Aus dieſen wenigen Andeutungen läßt ſich wenigſtens im Allgemeinen die Stellung der ſpekulativen Philoſophie zu den gegenwärtigen mediziniſchen Richtungen mehr und mehr erkennen. Aber dieſe Betrachtungen bezogen ſich bloß auf die Qualität des Heilmittels; die andere Seite iſt die Quantität. Indem wir nun auch hierauf rückſichtigen und nach der Doſis fragen, ſo iſt es wiederum eine gefährliche Dialektik, die uns drohend entgegentritt, wenn ſich einerſeits die lex minimi, die parsimonia naturae, andererſeits das principium rationis sufficientis geltend machen will, oder wenn in der Natur ſelbſt hier die Fülle, als unendlich, dort das Einfache, das Endliche, als das Geſetz ſich offenbaret. Noch tiefer kommen wir aber in den Strudel der Widerſprüche, wenn wir auf den Konflikt zwiſchen Qualität und Quantität reflektiren, wornach das Minimum in Quanto der Qualität und Intenſität, welche hiermit frei wird, das Uebergewicht geben muß, hiermit aber das Minimum in Quanto zu einem Maximum in der Qualität umſchlägt, wodurch die lex minimi ſich ſelbſt negirt und durch ſich ſelbſt ſich aufhebt. Indem aber das Maximum in der Qualität und Intenſität das ihm entgegengeſetzte Minimum in Quanto überwältigt und erdrückt, geht jenes ſelbſt unter, denn was hat es anders vernichtet, als ſeine Aeußerung, ſeine Extenſion, ohne welche die Intenſion verkommen muß. Wenn aber dieſer Widerſpruch auf das Höchſte geſteigert iſt, da entwickelt ſich die Einheit der Qualität und Quantität, welche im Maaße beſtehet, und dem Maaße liegt die Kategorie der Relation zum Grunde. Eigentlich wollen alle ärztliche Parteien ein angemeſſenes d. i. relatives Maximum, d. h. ein Maximum in concreto, ein Hülfsmittel, welches dem Feinde überlegen iſt, aber ſie finden dieſes Maximum bald in einem quantitativen Minimum, weil erſt mit der Verminderung des Quantum die Qualität zunimmt, indem ſie von der Maſſe befreit, ſich entwickelt und wirkſam wird, — non multa, sed multum, — oder in einem quantitativen Maximum, welches eben dadurch zu dem angemeſſenen Minimum wird, und das Nimium vermeidet, eben weil multa nicht multum ſind. So erweiſet ſich das Verhältniß und aus dieſem entwickelt ſich das Maaß, als die Einheit, in welcher Quantität und Qualität verbunden ſind und wirklich werden, während von beiden jede für

ſich

ſich unwirklich ſind und in der Bewegung ſich nicht erhalten können, ſondern dialektiſch zu Grunde gehen.

Noch verwickelter wird aber die mediziniſche Aufgabe, wenn das Verhältniß der Quantität und Qualität nicht allein am Heilmittel, ſondern auch an dem heilsbedürftigen Organismus in Erwägung gezogen wird. In jener Beziehung leuchtet ein, daß die Qualität in demſelben Grade ſich zu entwickeln fähig und wirkſam wird, in welchem ſie durch die Verringerung des Quantums frei wird, daß aber auch das Quantum nur in dem Verhältniſſe zu der daſeyenden Qualität und Intenſität verringert werden kann.
In dieſer Beziehung iſt nicht zu überſehen, in wiefern mit der
Krankheit die Reizbarkeit und Empfänglichkeit des kranken Organismus zunimmt, und von dem homogenen Heilmittel nur einen
eiſen Reiz erwartet, um zur Entwicklung zu kommen.

Doch wir dürfen nicht länger am Krankenbette verweilen, ja,
vir haben ohnehin das Leiden des einzelnen Kranken mitten in
er Lehre von dem Heilmittel und der Doſis ſchier vergeſſen, und
ßt müſſen wir uns weiter umſehen; wir wenden uns zunächſt
on dem kranken Leben zu dem todten, nämlich zu der abſtruſeſten
d dennoch gangbarſten aller Geiſtesthätigkeiten, zur Mathe-
atik, die wir erſt beleben müſſen, indem wir ſie anwenden, wo-
t wir zu ihrem Gegenſtande etwas hinzuthun, das er ſelbſt
ht iſt. Ihr Gegenſtand iſt aber die Größe, diskrete und ſte-
, welche für ſich nicht iſt. Hier liefert nun die Philoſophie
Kategorie der Quantität und deren Entwicklung. Das Ka-
l hat ſeine beſondere Schwierigkeit, weil der Gegenſtand deſ-
en in ſeiner Abſtraktion von der Qualität, als der andern Be-
mmung des Seyns, auf die Dauer ſich nicht behaupten, noch
ger ſich realiſiren kann; und dieſe Schwierigkeit, welche in
Abſtraktion von der Qualität lieget, beweiſet eben, daß beide
ehungen des Seyns zuſammen gehören. Dennoch ſind ſie als
ſchiedene Momente zu faſſen und aus einander zu halten, wozu
Spekulation unentbehrlich iſt. Aber die Mathematik will ſich
von einer fremden in ihr eigenes Gebiet einführen laſſen,

ſie glaubt der Philoſophie gar nicht zu bedürfen. Zunächſt docirt aber dieſe, als ſäße ſie ſelbſt auf dem mathematiſchen Lehrſtuhle, — wie die ſtetigen Größen zugleich diskret, und die diskreten ſtetig ſind. Und das iſt wichtiger und lehrreicher, als es ſcheint: denn die ſtetigen Größen ſind nur, in ſofern ſie diskret gedacht werden, oder wodurch anders wird der Punkt er ſelbſt, und die Linie ſie ſelbſt, und die Fläche Fläche! ſie ſind aber gleichzeitig ſtetig, in ſofern aus einer Größe die andere wird, indem eine in die andere als in ſie ſelbſt, d. i. ſtetig eingeht, Punkt in Linie, Linie in Fläche und Figur, Figur in Körper; gleichermaßen ſind die diskreten Größen diskret, in ſofern ſie ſich von einander ſcheiden, und neben und nach einander auftreten, d. i. numerirt, werden, das Eins und die vielen Eins, oder die Anzahl: aber ſie ſind ſtetig, in ſofern ſie in einander als in dieſelbe Größe übergehen. Dieſes Ineinanderübergehen iſt das Rechnen ſelbſt, welches auf der Kontinuität oder Einheit der vielen Eins beruhet, die in der Anzahl noch diskret ſind. Daraus entwickeln ſich in ſtetiger, ſich ſelbſt vollendender Steigerung drei Spezies der Rechenkunſt, oder ſechs, nämlich drei poſitive, — Addiren, Multipliciren, Potenziren, — und drei negative — Subtrahiren, Dividiren, Wurzelausziehen. — Aber was ſagt die Mathematik dazu? Und was ſagt ſie vollends, wenn die ſpekulative Philoſophie in ihre Differenzial- und Integral-Rechnung ſich miſchen will, um dieſe zu rektificiren und zu ihrem Begriffe zu erheben, hiermit auf ihre Beſtimmung zurückzuführen, wenn ſie gegen die unendliche Reihe, als den ſchlechteſten Ausdruck unendlicher Größen zu Felde zieht, und dieſe quantitative Unendlichkeit als Mangelhaftigkeit angreift, weil ſie ihr Jenſeits außer ſich ſucht, wenn ſie auch in der Mathematik, in der Kategorie der Quantität die wahre Unendlichkeit nachweiſet, welche ihr Jenſeits an ihr ſelbſt hat, und zuerſt formell als Zahl in dem Potenzen-Verhältniſſe und demnächſt in dem quantitativen Verhältniſſe überhaupt ſich äußert, aus welchem demnächſt die Einheit der Quantität und Qualität als das Maaß hervorgehet. Die Mathematik weiß die gegebene Zahl und Figur meiſterlich zu handhaben, aber es gehört zu ihrer wiſſenſchaftlichen Ehre, daß ſie auch die Momente des Begriffs in ihnen erkennet und verfolget, es gehört dieſes auch zu ihrem ſichern Gebrauche, um mit der Quantität die übrigen Beſtimmungen des Seyns, welche ſie hinzunimmt, nicht zu verwechſeln.

Doch wir wenden uns lieber zu allgemeineren und allgemeiner bekannten Sphären, welche durch die allgemeinere Liebhaberei zugänglicher geworden ſind. Aber auch in der Philologie iſt die gegenwärtige Philoſophie nicht wohlgelitten. Wenigſtens meinen viele, ſie ſchade gründlicher, hiſtoriſcher Auffaſſung der Sprache und des Alterthums, weil ſie nicht bei dem Einzelnen ſtehen bleibt, und gelegentlich wohl auch gegen minutiöſe Mikrologien, gegen den Partikularismus des Partikelweſens, gegen die langen, lexikaliſchen Regiſter zufälliger Aeußerlichkeiten an der Sprache ſich gleichgültig verhält. Andere ärgern ſich umgekehrt an der Schwierigkeit ihrer vielgegliederten, dialektiſchen, ſtetigen Bewegung zur Erforſchung der Sprache und des Alterthums, womit auf einmal alles willkührliche Hin- und Herreden abgeſchnitten iſt.

Namentlich kann die ſpekulative Wiſſenſchaft ſelbſt dem Vorwurfe des Schul-Realismus verfallen, welcher ohne die Mittel zur Sache zu kommen meint, — denn ſie will in der Sprache nicht blos die Form, ſondern die Sache ſelbſt haben, — aber gleichzeitig trifft ſie der Vorwurf altpedantiſcher Spracheinſeitigkeit, indem ſie eben darum an der Sprache genug hat, weil ſie an dieſer die Sache ſelbſt hat und ſolche nicht auswendig ſucht. Die Wahrheit iſt aber, daß ſie zur Wiſſenſchaft erziehet, welche in der Gelehrſamkeit, die der Humanismus pflegt, ihre hiſtoriſche Baſis erkennet, aber auch die Induſtrie auf ihrem Platze in der Reihe der Stände und als eine Spezies der Thätigkeit überhaupt nach Würden ehret.

Nicht minder wird aber die Philoſophie bald der Vergötterung des Alterthums geziehen, wenn das Ewige und Unverwüſtliche in den Erſcheinungen deſſelben nachgewieſen wird, bald zeiht man ſie wieder der Gleichgültigkeit gegen die ehrwürdigen Denkmale der Vergangenheit, wenn ſie die elegiſche Sehnſucht nach ſinnlicher Vergegenwärtigung verlebter Geiſtesperioden ablehnt, und über den Untergang der Götter Griechenlands — und Germaniens nicht mittrauern mag.

Wenn uns übrigens die Philologie zunächſt an die Sprache verweiſet, ſo lehrt uns auch die Sprache, als der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, die Verwandtſchaft derſelben mit der Logik, welche der Kern der Philoſophie iſt; ſie nennen ſich beide nach dem Logos. Und hierbei wird die Philologie von der Philoſophie feſtgehalten. In der Sprache ſind wirklich „die Denkformen zunächſt herausgeſetzt und niedergelegt.“ Auch hieran erweiſet ſich das Logiſche als die Natur des Menſchen, die Sprache iſt der Ausdruck deſſelben. — Wir wiederholen hiermit Hegel's letzte Worte über dieſen Gegenſtand, welche ſich in der merkwürdigen Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik finden. „Schon die Präpoſitionen und Partikeln,“ ſo leſen wir, „gehören Verhältniſſen an, die auf dem Denken beruhen; viel wichtiger iſt es aber, daß in einer Sprache die Denkbeſtimmungen zu Subſtantiven und Verben herausgeſtellt und ſo zur gegenſtändlichen Form geſtempelt ſind; die deutſche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen; ſogar ſind manche ihrer Wörter von der weitern Eigenheit, verſchiedene Bedeutungen nicht nur, ſondern entgegengeſetzte zu haben, ſo daß darin ſelbſt ein ſpekulativer Geiſt der Sprache nicht zu verkennen iſt; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf ſolche Wörter zu ſtoßen, und die Vereinigung entgegengeſetzter, welches Reſultat der Spekulation für den Verſtand aber widerſinnig iſt, auf naive Weiſe ſchon lexikaliſch als Ein Wort von den entgegengeſetzten Bedeutungen vorzufinden *).“ — Aber noch hat die Philologie auf dieſe weſent-

---

*) Zu den Worten, welche die Negation unmittelbar an ihnen ſelbſt haben, gehören folgende: aufheben, aufgeben, aufgeben, entſtehen, verſtehen, verſagen, verſprechen, verſehen, verweſen, verhören, Abrede, verabreden, Gift, vergeben, ſchenken, ſchelten von Schall wie נקב 3 Moſ.

liche Seite der Sprache ihre Aufmerkſamkeit nicht gerichtet; es iſt ihr bange vor Abwegen, ehe ſie noch auf den Weg ſelbſt gekommen iſt.

Auch die Geſchichte will mit der ſpekulativen Wiſſenſchaft nichts zu ſchaffen haben. Denn das Gebiet der Geſchichte iſt die Freiheit, und die Philoſophie dringt ihr eine Nothwendigkeit auf, wornach alle Entwicklung an drei Momente gebannt wird, von welchen das mittlere, als das Moment der Differenz, ſich wieder theilt, mithin alles Menſchenleben auf orientaliſches, griechiſches, römiſches und germaniſches reducirt wird. Solche Kategorieen ſcheinen dem Bette des Prokruſtes nicht unähnlich zu ſeyn, und ſind es auch ſo lange, bis wir einerſeits in dem Begriffe der Freiheit ſelbſt das immanente Geſetz oder das Nothwendige als das Vernünftige erkennen, andererſeits die näheren Beſtimmungen und Vermiſchungen der abſtrakten Elemente und die damit verbundenen Deklinationen in dem individuellen Daſeyn der Völker und Menſchen kennen lernen.

Betrachten wir ferner dieſe Philoſophie als reine Philoſophie

---

24, 11. flg., ferner Schlecht, Einfältig, Niederträchtig wie ταπεινά; Röm 12, 16. Col. 3, 2. Gegentheil, Gegenſtück, entgegen kommen und entgegen ſeyn. — Waiſe iſt eine Perſon, welche nicht weiſe, des Weiſers beraubt. — An der Negativität oder Dialektik, welche die gleichnamigen Worte: Subjekt und Subſtanz (Subſtrat, ὑποκείμενον), Hypotheſe und Hypoſtaſe, jedes an ihm ſelbſt, und eins gegen das andere, entwickeln, ließe ſich der Kern der Philoſophie philologiſch nachweiſen. Wir wiſſen nicht, was wir mit einem einzigen Worte ausſprechen; es iſt nicht blos auf die Beſtimmtheit des Wortes, ſondern auch auf die Negativität überhaupt, womit es über ſeine Beſtimmtheit hinausgehebet und übergreifet, zu reflektiren. — Noch erinnern wir im Vorübergehen an die lebendige Beweglichkeit der hebräiſchen Sprache, welche auf der unendlichen Negativität beruhet (בָּרַךְ, [illegible], [illegible]), und an das in ihr noch offen zu Tage liegende, ebenfalls in der Negation oder Determination und deren Negation begründete Verhältniß der Vokale und Konſonanten. Conf. B. Spinoza Compend. grammat. linguae hebr. c. r. — Ueberall öffnen ſich die Pforten zu einer reichen Erndte für die Philologie, wodurch ſie zum Logos kommt, und die Sprache zu Verſtande bringt.

im Verhältniſſe zu anderen Philoſophien, ſo erheben ſich auf einmal die entgegengeſetzten Vorwürfe des indifferenten Eklektizismus und ſchroff einſeitiger Abgeſchloſſenheit. Der Eklektizismus wird ihr zur Laſt gelegt, weil ſie alle Syſteme in ſich aufnimmt, als Entwicklungsſtufen des Gedankens ſucceſſiv anerkennt und reproducirt, auch an ihrer Stelle in ihren Rechten ungekränkt gewähren läßt, und in ihrem Zuſammenhange unter einander nachweiſet: ſie verheißet der Wahrheit, welche in jedem Irrthume, wenn auch einſeitig, ſich findet, den endlichen Sieg. Hiermit iſt die Philoſophie nach ihrem Ziele ironiſch, denn ſie läßt jeden Geſichtskreis nicht blos in ſeinem Kreiſe gelten, ſondern erhebet ihn auch zu ſeiner Wahrheit. Gleichwohl wird ſie ſtolzer Abgeſchloſſenheit geziehen, weil ſie gegenwärtig an ihr ſelbſt ſich vollendet und den Begriff in allen ſeinen Momenten oder wenigſtens in ſeinem eigentlichen und unabänderlichen, aus ihm ſelbſt entwickelten Wege erfaßt zu haben ſich rühmet, woraus folgt, daß ſie nunmehr keiner weitern Erweiterung nach Außen, wohl aber deſto gediegnerer Ausbildung nach Innen fähig iſt. In ſofern iſt ſie daher um des Friedens willen zur Polemik genöthigt: ſie muß alle andere philoſophiſche Syſteme zu deren eigener Aufklärung in die ihnen zukommende Stellung verweiſen, wodurch ſie den Schein der Anmaßung auf ſich ladet, wiewohl dieſer Vorwurf nach dem eigenſten Weſen der Anmaßung nur ſubjektive Geiſtesrichtungen treffen kann.

Ueberhaupt läßt ſich von allen Seiten gegen die Philoſophie der Zeit ein unzeitiges, unbeholfenes und unbefugtes Dreinſprechen vernehmen, wodurch ſie unaufhörlich in dem ſtetigen Verlaufe der Gedankenbewegung geſtört und unterbrochen wird. Und wenn ſie dann nothgedrungen ſolcher Zudringlichkeit ſich zu erwehren ſucht, ſo wird ihr die Schuld beigemeſſen, und die unvermeidliche Stellung gegen ſolches Geſchwätz als ein abſtoßender Stolz ausgelegt. Es geht aber doch nicht anders; ſie bittet wie Archimedes jeden rohen Kriegsmann in der Gelehrten-Republik: Noli turbare circulos meos, und wie Diogenes auch den Heerführer: *μικρὸν ἀπὸ* τοῦ ἡλίου μεταστῆθι: aber ſie erkläret damit Niemanden für profan, der ſich nicht ſelbſt von ihrem Tempel ausſchließt.

Nächſtdem wird ſie auch wohl von Unkundigen, die das Dreinſprechen nicht laſſen können, in Einem Odem des *Myſtizismus* und des *Scholaſtizismus* zugleich beſchuldigt, dieſes, weil die ſtrenge, ſtetige Gliederung ſchroffer Begriffsbeſtimmungen nicht Jedermanns Ding iſt, jenes, weil viele alles dasjenige myſtiſch nennen, was ſie nicht ſogleich verſtehen, ſo daß wohl gelegentlich die beſtimmteſten logiſchen Begriffe als myſtiſche Gefühle prädicirt werden.

Beſtimmter werden die Anſichten, wenn dieſe Philoſophie einmal mit dem *Realismus*, und das anderemal mit dem *Idealismus* verwechſelt wird. Sie geht vom Seyn aus, und erkennt nichts als das Seyn an, ſie läßt das Subjekt gegen das Objekt nicht einſeitig aufkommen, ja ſie erklärt die Wirklichkeit und Gegenwart für das Höchſte: iſt das nicht Realismus? Aber ſie gipfelt im Begriffe, der Alles in Allem iſt, ſie ſchreibt der Idee allein Realität zu, und erkläret die handfeſteſte materielle Natur für eitelen Schein; ſie behauptet, daß nicht der Ziegelſtein, der vom Dache fällt, ſondern Raum und Zeit den Vorübergehenden todtſchlagen: und Raum und Zeit ſind ihr nur Formen der Sinnlichkeit, das unſinnliche Sinnliche: iſt das nicht Idealismus?

Auch des *Pantheismus* und des *Atheismus* wird ſie geziehen, weil ſie Gott und nur Gott in Allem, aber nicht in Ihm ſelbſt, überall und nirgends finde, und darüber verliere. Aber die Vorwürfe häufen ſich: am Ende können wir ihnen doch nicht begegnen, ohne — von vorn — *a priori* — anzufangen und bis auf den Grund zurückzugehen.

Zuvor wäre jedoch noch das Verhältniß der gegenwärtigen Philoſophie zu der *allgemeinen Bildung* der Zeit zu betrachten; denn dieſe enthält, als ſolche, das allgemeine philoſophiſche Bewußtſeyn der Zeit, welches hiermit von dem philoſophiſchen Höhepunkte der Zeit ſich ſo unterſcheidet, daß dieſer als die Wahrheit jenes allgemeinen Bewußtſeyns ſich erweiſet.

Nicht erſt ſeit geſtern iſt das urſprüngliche, unmittelbare, naive Vertrauen des Subjekts zu dem, das ihm wie von außen als ein Anderes real entgegentritt, durch die kritiſche Reflexion verkümmert, und ſchier verſchwunden. Und wenn auch dieſes Vertrauen, welches unbewußt die Immanenz vorausſetzt, noch gelegentlich nach dem unaustilgbaren Gefühle ſein Recht behauptet, ſo tritt doch dieſem Gefühle das verſtändige Bewußtſeyn entgegen. Dieſes iſt dem Gefühle entfremdet, es weiß ſich mittelſt der Reflexion im Gegenſatze zu jener Unmittelbarkeit, denn es wurzelt durchweg in der Subjektivität, aus welcher ſich unſere Philoſophie ſelbſt erſt ſeit geraumer Zeit wieder erhoben hat. — Hiermit iſt der Charakter der gegenwärtigen Bildung bezeichnet, welche in Folge der Subjektivität, der ſie verfallen iſt, von der realen Wahrheit ſich getrennt weiß, und, indem ſie nach dem Verſtande darauf verzichtet, dennoch nach dem geheimen Gefühl ſich nicht ganz davon losſagen will.

Dieſe allgemeine Bildung unſerer Zeit erweiſet ſich am deutlichſten, wie ſchwarz auf weiß, in der allgemeinen Literatur, welche als allgemein in der Poëſie ſich offenbart. Hier ſehen wir die unterſchiedenſten Formen und Stufen der Subjektivität theils freundlich neben, theils im Streite gegen einander ſich bewegen. Die höchſte Spitze der Subjektivität, welche hiermit den Uebergang zur Objektivität bildet, iſt die Ironie, welche als die Spitze der Subjektivität ſchon ihr Gegentheil iſt. Sie iſt auch die Spitze der allgemeinen Bildung, welche gegenwärtig ſich behauptet, der Gipfel unſerer neueſten Poëſie. Dieſe Ironie läßt alle Richtungen des menſchlichen Geiſtes unter ihr ſelbſt ihr Weſen treiben, ſie erkennt ſie in ſofern an, als ſie in ihnen überall Wahrheit findet, ſie verneinet ſie aber auch, weil ſie dieſem ihrem Inhalte nicht gleich kommen, ſie erfreuet ſich ihrer, und ſpottet ihrer, ja ſie ſpottet ihrer eigenen Darſtellungen als Ironieen, d. i. als Vorſtellungen, die ihres Gegenſtandes nicht mächtig werden können, und hinter dem, was ſie ſagen wollten, weit zurückbleiben. Nicht iſt ſie jedoch mit der Ironie zu verwechſeln, die nur nach einem fernen Ideale haſcht, welches ſie über ſich weiß, und im Unausſprechlichen und Unendlichen ſchwelget. Denn ſie hält ſich vielmehr an die gegebenen Erſcheinungen; ſie will „das Höchſte im Nächſten, Alles im Einfachen entdecken, um ſich ſelbſt zu genügen;“ ſie anerkennt „die wirkliche Welt als die Heimath des Schönen.“ Aber dieſes iſt nur eben ein Moment an ihr, das poſitive; das andere iſt, daß ſie „über das Schöne, ſo vollkommen es auch in der Wirklichkeit erſcheinen möge, zu deſſen höchſtem Urquell ſich erhebt und gleichſam ſpielend über ihr eigenes, immer doch nur endliches Streben zu lächeln vermag.“ In ſofern fände ſie aber das Höchſte doch nur in der Ferne, — wenn ſie ſich anders, lebendig wie ſie iſt unter ſolcher Konſequenz gefangen nehmen läßt.

Dem erſten Momente haben wir es zu verdanken, wenn ſie alle Gegenſtände der Zeit in ſich aufnimmt, und in den mannichfachſten Spiegelungen reflektirt, durch ihre objektive Theilnahme an allen Bewegungen in immer neuen Novellen ſich neu erhält und ſelbſt dem verkehrteſten Treiben der Welt ein Intereſſe abzulauſchen verſtehe. Wer könnte läugnen, daß ſie es iſt, welche die matte, ſatte Welt mit kräftigen Mitteln neu anregt und zu verjüngen ſucht? Aus dem zweiten, negativen Momente iſt es dagegen zu erklären, wenn ſie eine Weile — bei dem erſten lächelnd ſtehen bleibt, gleich als ob ſie nicht weiter könnte: und daher kommt es, daß ſie ſich in dem Bewußtſeyn ihrer Ohnmacht und in dem Spotte über ſich gefällt, weil ſie damit den Gipfel der Kunſt erreicht zu haben glaubt. Indem ſie als Ironie ihrer ſelbſt ſich beweiſet, pflegt ſie wohl mit den erſten Theilen ihrer Werke abzuſchließen: aber ſie wird auch nach der Kraft, die ſie bewähret, noch weiter kommen, denn dieſe poëtiſche Ironie würde bei aller inwohnenden Macht Gefahr laufen, ſchaal zu werden, und unter ihren eigenen Ruinen zu verkommen, wenn ſie immer nur bei ſich ſtehen bleiben, immer nur mit den verſchiedenſten Welt- und Lebensſtellungen Maskerade und Verſtecken ſpielen wollte, und an dem Wechſelſpiele der Meereswellen, welche ſteigen und fallen, für immer ſich genügen laſſen könnte, wenn ſie nicht mehr und mehr ſich ſelbſt zu überbieten und ihre Negativität mittelſt dieſer ſelbſt zu poſitiver Wahrheit zu entfalten ſich entſchließen und hiermit dem unendlichen Herüber und Hinüber der Gedanken in der Subſtantialität der Idee die geſuchte Befriedigung zu verſchaffen befliſſen ſeyn wollte.

Zwar hat die Ironie ſchon in dem Stadium, welches wir als den Höhepunkt dieſer Zeit bezeichnet haben, an ihr ſelbſt eine Befriedigung, ſie ruhet auf der Zuverſicht endlicher Ausgleichung aller verwirrenden Gegenſätze, in dem Vertrauen auf die Rückkehr des verlornen Sohnes, in der Hoffnung auf die Wiederbringung aller Dinge. Aber dieſe Befriedigung bleibt jenſeits, ſie bleibt mit Bewußtſeyn im Jenſeits; denn um dieſſeits, um wirklich, um gegenwärtig zu werden, müßte ſie ſelbſt Geſtalt annehmen; hermit würde ſie jedoch ſofort wieder verkümmert, indem der Ausdruck ſeinem Inhalte nicht entſprechen würde. Denn das iſt der Grundgedanke dieſer Kunſtepoche, daß die Form (Geſtalt, Schranken, Negation) nothwendige Bedingung des Daſeyns ſey, aber auch jede Form, als ſolche, dem Inhalte, den ſie darzuſtellen habe, Abbruch thue, weil ſie endlich ſey. Hiermit ſpricht ſie ſich daher, in ſofern ſie bei ſich ſtehen bleibt, die wirkliche Befriedigung doch auch wieder ab, weil dieſe als wirklich nicht ihr ſelbſt gleich, als jenſeitig nicht wirklich iſt.

Noch iſt indeſſen die volle Bedeutung der Ironie, welche den Uebergang zur innerſten Wahrheit enthält, nicht ausgeſprochen, noch iſt ihr nicht ihr volles Recht geſchehen; denn noch fehlt das dritte, in welchem jene beiden ſich widerſprechenden Momente zur Einheit kommen. Was der Form überhaupt zugeſchrieben wurde, daß ſie die Wahrheit verkümmere, welche ſie darſtelle, und mithin ihrem eigenen Inhalte nicht genüge, das trifft nicht die Form ſelbſt, ſondern nur diejenige Form, welche nicht aus der Sache hervorgeht, ſondern willkührlich von Außen her ihr aufgezwungen wird, und hierzu ſchlägt die Form, nur wenn ſie ſich vereinzelt, und hiermit von dem Gegenſtande trennt, wogegen die eigentliche Form weder willkührlich noch vereinzelt, ſondern nothwendig und immanent iſt, mithin die Wahrheit, die ſie darſtellt, nicht von ſich abſchließt, ſondern mit dieſer ſtetig ſich verbunden weiß. Dieſes zeigt ſich auch in unſerer Zeit auf das Erfreulichſte in aller wirklichen Poëſie, deren Theorie hinter der Praxis zurückbleibt; ja, es iſt dieſe nähere Bewandtniß um die Form die eigentliche Wahrheit der Theorie von der Ironie, wenn ſie ſich auch nicht ſogleich ſelbſt vollkommen verſteht; die Poëſie muß wirklich über ihr ohnmächtig Lallen lächeln, wenn ſie ſich damit gegen das Univerſum abzuſchließen und dieſem gegenüber zu ſtellen unternehmen wollte.

Die Wahrheit iſt daher, daß die Form dem Inhalte ſelbſt eigenthümlich angehört, und nur erſt durch Abſtraktion als für ſich, als vereinzelt, endlich wird, wogegen an und für ſich die Form ihr Bild von deſſen Gegenſtande, den Gegenſtand von dem geſammten Syſteme der Gegenſtände, dieſes von dem Urquell nicht trennt, ſondern vielmehr damit verbindet. Jede Grenze hat dieſe doppelte Seite, daß ſie einmal ein Bild aus dem Ganzen ſcheidet, aber auch zweitens dieſes einzelne Bild mit dem, das es abbildet, in Verbindung ſetzt; ſo wird die Form der adäquate Abdruck ſeines Inhalts, ſie iſt aber dieſer nur in ſofern, als ſie aus dem Inhalte ſelbſt hervorgeht. Um dieſe Wahrheit der Auffaſſung näher zu bringen, brauchen wir blos an die Erfahrung eines Jeden zu appelliren: wir fragen, ob nicht Jeder öfter oder ſeltner zu einer Vorſtellung oder zu einem Gedanken einen Ausdruck gefunden habe, den er als adäquat, als den der Sache angehörigen, erkennt, über den er ſein einzige hätte ausſprechen können, wogegen wir freilich nicht dazukommen können, wenn wir nicht die Zeit erſehen und die Stunde erwarten, da er ſich aus dem Inhalte mittelſt deſſen Bewegung ablöſet, ſondern ſtatt deſſen von Außen eine Form ſuchen, die wir ihm anpaſſen.

Wirklich liegt aber ſchon in der Negativität ſelbſt, daß ſie nicht bei ſich ſtehen bleibt, ſondern weiter geht. In jeder wahrhaft lebendigen Darſtellung iſt daher nicht bloß die Negation, welche ſetzt, beſtimmt, begrenzt, abſcheidet, ſondern auch die wei tere, welche über die Grenze hinausgeht, und dieſe ſelbſt negirt, womit die ſtetige Verbindung wieder hergeſtellt iſt, und die Ironie zu ihrer höchſten Wahrheit kommt, welche in dieſer fortſchreitenden Negativität begründet iſt.

Iſt aber dem ſo, ſo muß auch in der Kunſt ein Moment ſich finden, in welchem das abſtrakte Jenſeits aufgehoben, und die Befriedigung in der Darſtellung ſelbſt gegeben iſt, weil dieſe von dem, welches drüber iſt, nicht getrennt iſt. Hiermit iſt nicht geläugnet, ſondern vielmehr erwieſen, daß jede Stufe der Poëſie die ihrem Inhalte angemeſſene Form findet, ſie hat überall genug gethan, wenn ſie den Inhalt ausdrückt, der ihr eben ſitzt, aber indem ſich der Inhalt ſelbſt mehr und mehr erweitert, muß ſich auch die Form erheben.

Der Inhalt aller Poëſie iſt das Abſolute, das ſie zur Geſtalt bringt, welche ſie aus dem Abſoluten ſelbſt nimmt. Aber wo findet ſie das Abſolute? Hier iſt ſie es eben ſelbſt, welche an dem Zwieſpalte zwiſchen dem Objekte und Subjekte erweiſet, daß keines von beiden für ſich das Abſolute iſt. Denn wenn auch das Objekt als das Abſolute ſich zu behaupten ſcheint, ſo feiert doch gleichzeitig das Subjekt, ſelbſt in ſeinem Untergange, die Geltung ſeiner Innerlichkeit, — dieß iſt das tragiſche Moment: — und wenn ſich nun das Subjekt auf den Thron des Abſoluten ſetzt, ſo wird es zum Gelächter, in welchem wieder das Objekt ſein Recht behauptet. So ergiebt ſich die Identität des Subjekts und Objekts, die Idee als das Abſolute, welche in der abſoluten Perſönlichkeit Gott iſt und als ſolche Geſtalt annimmt. Ihren vollen Inhalt findet daher die Poëſie erſt im Cultus, von welchem auf alle Gattungen und Stufen der Poëſie der Schein als ſchön zurückfällt, hier erweiſet ſie ſich erſt vollſtändig als die Wirklichkeit, der Glaube wird zum immanenten Leben, es küſſen ſich Gerechtigkeit und Gnade, oder die Wahrheit und die Wirklichkeit. Wie die gottesdienſtliche Feier die höchſte Stufe der Kunſt iſt, ſo iſt ſie auch der unmittelbare Anfang, aus welchem ſich die unterſchiedenen Zweige entwickeln, um wieder verklärt in ſie zurückzukehren. So ſehen wir auch die Malerei, die Ton- und die Baukunſt an dem Gegenſtande der Religion überall ihren Gipfel erreichen. Und die poëtiſche Poëſie iſt nach Jean Pauls Kantate-Verleſung nichts anders als der Gottesdienſt; die religiöſe Poëſie iſt nach ihm und Auguſtinus die erſte, matutina cognitio, und die Poëſie, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, die vespertina. Aber wer kann Beides trennen? „Iſt einſt keine Religion mehr und jeder Tempel der Gottheit verfallen oder ausgeleert,“ — ſo predigt der Prediger der Kunſt vor dem unbekannten Jünglinge, — „dann wird noch im Muſentempel der Gottesdienſt gehalten werden.“ Im Kirchenliede hat ſich wirklich die deutſche Poëſie kräftig erhalten, während ſie außerhalb deſſelben matt und ohnmächtig geworden war. Das Ebenbild der Gottheit iſt aber der Menſch, und der Gottmenſch iſt der höchſte Gegenſtand der Kunſt, in welchem alle Gegenſtände erſt ihr Licht erhalten.

Die Natur, als der Gegenſatz des Geiſtes, als die Entäußerung der Idee, iſt daher nur in ſofern ein Gegenſtand der Kunſt, als dieſe die Entäußerung zur Erinnerung bringt und zu dem Geiſte zurückführt, deſſen Ausdruck ſie auch in der Entäußerung iſt. Daraus erhellet zugleich, daß die Kunſt über der Natur ſteht und jene keineswegs als Nachahmung dieſer anzuſehen iſt, denn wenn auch die Kunſt aus der Natur ihre Bilder nimmt, ſo werden ſie doch damit zugleich zum Geiſte verklärt und über die Natur zur Wirklichkeit erhoben. Der Lebensborn des Dichters iſt mithin die Vernunftbegeiſterung, nicht die Naturbegeiſterung, „von welcher Knabe und Greis trunken, der Knecht und der Narr ungeziemend und der Weiſe berauſcht wird, — wiewohl Dionyſos ein Gott iſt und vom höchſten Zeus ſtammt.“

Dieſe Naturbegeiſterung iſt es, welche dem Zauberlehrling über den Kopf wächſt, bis der Meiſter erſcheint, welcher das Maaß und die Herrſchaft in der Vernunft hat. Aber eben darum wird dieſer Meiſter ſelbſt von einer jüngern Zeit, deren ironiſche Höhe wir eben zu ſchildern verſuchten, kühler Nüchternheit geziehen. Nun iſt er gar geſchieden, aber er hat der jüngern Zeit, zu der er nicht mehr gehört, die *Dichtung* als *Wahrheit* hinterlaſſen. Auf jenen Vorwurf, welcher dem nun verſtorbenen Dichter die neuere poëtiſche Richtung im Vaterlande gemacht hat, wüßte ich aber keine einfachere Antwort, als die Worte, womit — das Journal des Débats dieſe Todesanzeige begleitet hat: „Er war ein Dichter, wie Einer, aber Herr über ſich ſelbſt, ein gewaltiger Genius, aber ohne zu denen zu gehören, welche von dieſer Naturgewalt gequält und verzehrt werden.“

Wirklich haben in den beiden Koryphäen der letzt vergangenen Zeit, — welche wir ſchnell hintereinander von dieſem Schauplatze haben abtreten ſehen, Poëſie und Philoſophie die Hände ſich gereicht, die Verſöhnung zwiſchen Inhalt und Form zu feiern. Die Philoſophie ſtimmt ein, wenn die Poëſie ſingt: „Denke, daß die Kunſt der Muſen Unvergängliches verheißt, den *Gehalt* im vollen Buſen und die *Form* im reichen Geiſt.“

Aber die allgemeine Bildung ihrer Zeit und die Poëſie dieſer Zeit ſtimmen nicht mit ein, wiewohl auch noch bis auf dieſe Stunde die Poëſie in ihren Werken dieſer Einheit der Form und des Inhalts näher kommt, als in der gangbaren Theorie, welche eben darum in dieſer Beziehung nur lähmend einwirken kann.

Das *Schöne* iſt nichts anders als das *Wahre* in der ihm gemäßen Form; und die Identität des Wahren, als des Inhalts, und des Schönen, als der Form, iſt das *Gute*. Aber davon will unſere Zeit nichts wiſſen: nach ihr iſt das Schöne unabhängig vom Guten und für ſich, es iſt gleichermaßen nicht das Wahre, ſondern vielmehr deſſen Gegenſatz, womit die Einheit des Seyns zerriſſen und die Kunſt erniedrigt wird. Gleichwohl ſcheint auch die Sprache dem Urtheil unſerer verſtändigen Zeit das Wort zu reden, aber ſie führt uns auch weiter, um über dieſen Irrthum Herr zu werden. *Schön* iſt *Schein*: — das ſagt das Wort ſelbſt aus, — und der Schein ſcheint mit dem Wahren und Guten nichts gemein zu haben; aber wovon iſt denn der Schein der Schein? Der Schein iſt näher das Licht, in welchem der Gegenſtand reflektirt wird, das Licht iſt die Form des Gegenſtandes, das Medium, in dem er ſich befindet, das Mittel, wodurch er zur Erſcheinung kommt, und darum heißt es eben Schein, ſchön. Der Gegenſtand iſt aber darum von ſeinem Schein nicht geſchieden, denn er befindet ſich vielmehr in ihm, Form und Inhalt ſind Glieder eines Leibes, auch wenn ſie noch nicht zur völligen Durchdringung gediehen ſind; aber der letzte Beweis dieſer Einheit iſt die Durchdringung, welche die Poëſie ſucht, und worin ihr Gipfel beſteht, mithin die Verklärung im Scheine, welcher ſchön iſt, weil er mit ſeinem Inhalte eins- und hiermit auch wahr iſt.

Darum wird auch erſt in dem höchſten Gegenſtande die Form ſich vollenden und zur Einheit mit dem Inhalte gelangen, denn wenn die Form Licht und ihr Gegenſtand Gott iſt, ſo iſt Gott im Lichte, d. i. Licht im Lichte, das Licht geht von dem Gegenſtande ſelbſt aus und bleibet nichts Dunkles zurück. Die Form wäre nur in ſofern ohnmächtig gegen ihren Gegenſtand, als ſie nicht dieſem ſelbſt angehörte, ſondern von Außen dazu käme.

Auf dem ironiſchen Standpunkte ſcheint die Form hinter dem Inhalte zurückzubleiben, aber die Wahrheit dieſes Standpunkts, welche ſich in der Philoſophie ergiebt, iſt dieſe, daß die Form nur als ſubjektive zurückbleibt, hingegen als der Schein, der von ſeinem Gegenſtande ausgeht, mit dieſem, wie der Gegenſtand, als der Schatten, der von ſeinem Lichte zeuget, mit dieſem Lichte Eins wird, denn die Form als die Grenze dient eben ſowohl zur Scheidung des Bildes von dem Ganzen, aus dem es entnommen iſt, als zur ſtetigen Verbindung mit demſelben.

So erweiſet ſich die Kunſt als der Schein, der ſchön iſt, weil er wahr und wirklich, mithin nothwendig und vernünftig iſt. der Schein iſt das Licht, und das Licht iſt der Geiſt, der Geiſt das Maaß oder die Vernunft.

Durch Vernünfteln wird Poëſie vertrieben,
Aber ſie mag das Vernünftige lieben.

Wie aber der Genius der Poëſie die Ironie als deren energiſches Element handhaben und hierdurch zur Befriedigung in ihr ſelbſt kommen kann, weil ſie das, was außer ihr zu ſeyn ſcheint, durch die Form mit ihr verbunden darſtellt, iſt am einfachſten und anmuthigſten in Göthe's unvergleichlicher Novelle von dem Kinde und dem Löwen ausgedrückt. Hier ſehen wir, wie die Novelle überhaupt zu ihrem adäquaten Ausdrucke, zu ihrer vollſten Bedeutung — bis zur Anbetung ſich erhebt. Noch einmal ſammeln ſich in dieſem wunderbar lieblichen Zauberſpiegel alle Gegenſätze des wirren Weltweſens, alle widerſtrebenden Elemente einer entzweiten Schöpfung, um zur Wiedervereinigung ſich aufzulöſen, und in den ſüßeſten Harmonieen ſich gegenſeitig zu heben und zu tragen, womit ſich uns „eine Ausſicht“ eröffnet, „welche zwar ſchon in den Blick des Vogels übergehet, aber ſich doch noch mahleriſch genug hinter einander ſchiebt.“ Wir meinen den Schwanengeſang des unſterblichen Dichters zu vernehmen, als würde aus weiter Ferne das angenehme Jahr des Friedens verkündigt und die Erlöſung gepredigt. Ja, wir feiern hier das frömmſte Gedicht dieſer bewegten Zeit, welche ihren Sänger einerſeits, als gottlos zu ſchmähen, für fromm, andererſeits einer den Flug der Begeiſterung hemmenden Beſonnenheit, einer die Natur der conventionellen Sitte unterordnenden Nüchternheit zu zeihen für poëtiſch hält.

Wir ſind hiermit auf einen Punkt gekommen, wo Philoſophie und Poëſie, der Gedanke und der Ausdruck deſſelben, in ihren edelſten Vorſtehern gemeinſchaftlich der Zeit gegenüber, oder vielmehr über die Zeit treten, aus welcher die letztern ſelbſt hervorgegangen ſind, welcher ſie eigenſt angehören, und nun ſcheidend das Licht zurücklaſſen, das ſie aus ihr ſelbſt entwickelt haben.

Auch an uns ſelbſt ſind bereits viele verwirrende Gegenſätze der Zeit vorübergegangen, welche die Welt vollends zu zerſplittern ſcheinen, während die Parteien immerfort — Ziegel zu Stein und Thon zu Kalk nehmen, den Thurmbau zu Babel zu vollenden; es ſind rechts und links kräftige Irrthümer zu Tage gekommen, welche die Welt vernichten würden, wenn nicht der Materialität des Irrthums die Kraft des Geiſtes der Wahrheit zum Grunde läge,

läge; aber das Ende aller dieſer Erinnerungen aus der neueſten Zeit iſt eine kleine Novelle, aus welcher ein Licht blitzt wie Wetterleuchten, in dem die Nacht auf Momente zum Tage wird, und alle Zerwürfniſſe einer zerriſſenen Welt ihrer endlichen Ausgleichung und Verſöhnung entgegengehen.

II.

Zur Einſicht.

Bis jetzt haben wir die Philoſophie dieſer Zeit außerhalb der Schule in ihren Lebensverhältniſſen zu den unterſchiedenen Richtungen der Zeit kennen lernen, und ihre Antworten auf die gangbaren Fragen des Tages wenigſtens im Allgemeinen vernommen. Hiermit fanden wir gleichzeitig willkommene Gelegenheit, auch die Zeit ſelbſt nach ihren allgemeinen Umriſſen und zuletzt in ihrem eigenen, vielfach gebrochenen Kryſtall-Spiegel, nämlich in der Novellenpoeſie, wie im Schattenſpiele an der Wand vorüberziehen zu ſehen. Ueberall fanden wir die Gegenſätze ſtarr und unaufgelöſet einander gegenüberſtehen und gegen einander ſich behaupten, ja zuletzt in der Poeſie die Zeit mit Bewußtſeyn an ſich verzweifeln und über ſich ſelbſt ſpotten: aber wir konnten auch mitten in dieſen trüben Kämpfen das Licht des Gedankens nicht verkennen, welches die entgegengeſetzten Seiten zwar nicht, wie ſie ſind, zu verknüpfen, aber aufzuheben und hierdurch zu erheben, zu vermitteln und zu einigen vermag.

Hierdurch wird das Bedürfniß des Geiſtes nach der Einheit, welche die Philoſophie als die Vollendung des Gedankens verſpricht, von neuem angeregt und zum Bewußtſeyn gebracht.

Jetzt dürfte es daher an der Zeit ſeyn, daß wir die Philoſophie an ihr ſelbſt wenigſtens nach ihren weſentlichen Grundzügen oder nach ihren zu Tage liegenden allgemeinſten Elementen und Reſultaten kennen lernen. Wir haben ſie erſt in ihren lebensvollen konkreten Verhältniſſen, in ihrem praktiſchen Einfluſſe auf das Leben und die Geſinnung, auf Thun und Wiſſen beobachtet, um ſogleich einen bekannten Maaßſtab zur Beurtheilung mitzubringen: aber er reicht nicht aus, es iſt jetzt Zeit, die Philoſophie in ihrer Werkſtätte ſelbſt zu belauſchen.

Gerade um dieſe Werkſtätte pflegen ſich die Meiſten am wenigſten zu bekümmern, ſie wollen ſogleich die Früchte ſehen: die reine Philoſophie, die blos bei ſich ſtehen bleibt, iſt insgemein am wenigſten beliebt, ſie wird von den Wenigſten geſucht: die Meiſten fliehen die Schule, die Theorie, welche ſchon Mephiſtopheles dem lehrbegierigen Schüler verleidet hat.

Philosophia tantum abest ut, proinde ac de hominum vita est merita, laudetur ut, a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur. Tusc. V., 2.

In dieſem Sinne erklärt ſich auch der Geſchäftsmann Kallikles, wenn er in Platon's Gorgias auf das unmittelbare Naturleben, auf das unmittelbare Thun verweiſet, und zum Sokrates ſagt *): „Die Philoſophie, o Sokrates, iſt eine ganz artige Sache, wenn jemand ſie mäßig betreibt in der Jugend; wenn man aber länger als billig dabei verweilet, gereicht ſie dem Menſchen zum Verderben. Denn wie herrliche Gaben einer auch habe, wenn er über die Zeit hinaus philoſophirt, muß er nothwendig in allem dem unerfahren bleiben, worin erfahren ſeyn muß, wer ein wohl angeſehener und ausgezeichneter Mann werden will. Denn ſowohl in den Geſetzen des Staats bleiben ſie unerfahren, als auch in der rechten Art, wie man mit Menſchen verkehren muß bei allerlei Verhandlungen des Privat- und öffentlichen Lebens. Gehen ſie hernach an ein Geſchäft, ſey es nun für ſich oder für den Staat, ſo machen ſie ſich lächerlich, wie nach meinem Erachten auch die Staatsmänner wiederum, wenn ſie zu euern Verſamm-

---

*) Platon's Gorgias 484. B. ꝛc. Gellius X., 22.

lungen und Unterredungen kommen, lächerlich werden. Das richtigſte iſt aber, ſich mit beiden einzulaſſen. Mit der Philoſophie nämlich, ſo weit es zum Unterrichte dient, ſich einzulaſſen, iſt ſchön, und keineswegs gereicht es einem Jüngling zur Unehre, zu philoſophiren. Wenn aber ein ſchon älterer philoſophirt, Sokrates, ſo wird das ein lächerliches Ding und es gemahnt mich mit dem Philoſophiren gerade wie mit dem Stammeln und Tändeln. Wenn ich nämlich ſehe, daß ein Kind ſtammelt und tändelt, ſo macht mir das Vergnügen, und ich finde es lieblich und natürlich, und dem Alter des Kindes angemeſſen. Hört man dagegen von einem Manne unvollkommene Ausſprache, und ſieht ihn tändeln, das iſt offenbar lächerlich und unmännlich, und verdient Schläge. Eben ſo nun geht es mir mit den Philoſophirenden. Wenn ich Knaben und Jünglinge bei der Philoſophie antreffe, ſo freue ich mich, ich finde, daß es ihnen wohl anſteht, und glaube, daß etwas Edles in ſolchen iſt, den aber, der nicht philoſophirt, halte ich für unedel, und glaube, daß er es nie mit ſich ſelbſt auf etwas Großes und Schönes anlegen wird. Wenn ich dagegen ſehe, daß ein Älter noch philoſophirt, und nicht davon loskommen kann, ſolcher Mann, o Sokrates, dünkt mich, müßte Schläge bekommen. Denn, wie ich eben ſagte, es findet ſich bei ſolchen Menſchen gewiß, wie ſchöne Gaben er auch von Natur beſitze, daß er unmännlich geworden iſt, das Innere der Stadt und die öffentlichen Orte flieht, wo doch erſt, wie der Dichter ſagt, ſich Männer hervorthun, und verſteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüſternd ſein übriges Leben hinbringt, ohne doch je edel, groß und tüchtig heraus zu reden.“

So ſpricht der **Geſchäftsmann** noch jetzt zu den Philoſophen, die eben deswegen als ἀπράγμονες bezeichnet werden, und er hat ſein gutes Recht dazu. Es iſt zwar ein ungeheuerer Irrthum, wenn das Wiſſen, die Conditio sine qua non alles bewußten Thuns, wenn die Wiſſenſchaft, die höchſte alles Thun umfaſſende Thätigkeit des Geiſtes, des Nichtsthuns geziehen und zur Praxis verwieſen wird; und der Irrthum verdoppelt ſich, wenn die Philoſophie zur Magd der Hand und des Handelns damit, das Denken und Erkennen zum Dienſte des Lebens herabgeſetzt wird. Aber in dieſem doppelten Irrthume, welcher das Verhältniß verkehrt, liegt auch die doppelte Wahrheit, daß das Denken, indem es dem Leben dient, als Prinzip des Lebens ſich erweiſet, und hiermit das Regiment und Primat behauptet, zugleich aber auch als der Anfang nur im Fortgange ſich bewahrt, daher es im Handeln in die Differenz treten muß, aus welcher es erſt wieder zu ſich ſelbſt kommt, indem es ſeine Aeußerung als ein Moment an ihm ſelbſt erkennet, womit der Gegenſatz zwiſchen Denken und Handeln aufgehoben iſt.

Zunächſt iſt mithin die Philoſophie allerdings eben nur der Anfang, welcher mithin der erſten Periode männlicher Entwicklung verfällt: ihr eigenſtes Weſen iſt ſich von ſich ſelbſt zu befreien und zum unmittelbaren Leben mit neuer Kraft im Lichte zurückzukommen. Darum ſoll ſie nicht bei ſich ſtehen bleiben, aber ſie muß eben darum ſich an ihr ſelbſt erſt vollenden, erſt mit ſich fertig ſeyn, ehe ſie in das Tagewerk wieder eingreifen kann. Wenn ſie der Anfang iſt, ſo verſteht es ſich eben, daß ſich der Anfang, wie die Jugend, nicht überſpringen läßt, wenn nicht eine Lücke entſtehen ſoll. Darum pflegt auch wirklich jeder Menſch, wenn er zum Bewußtſeyn erwacht und hiermit in die Entzweiung der unmittelbaren Einheit verfällt, nach ſeinem Standpunkte, nach ſeinen Bedürfniſſen zu philoſophiren, d. h. eine Vermittlung zu dem unmittelbar Gegebenen zu ſuchen, weil er nicht weiß, wie er dazu gekommen iſt: er bedarf dieſer Vermittlung, um demnächſt mit dem, was er unmittelbar hat, in ein bewußtes vernünftiges Verhältniß zu treten.

Wie ſich aber in dem geſunden Leben des Einzelnen der Standpunkt immerfort erhöhet und das Bedürfniß immer neue Befriedigung erheiſcht, ſo hebt ſich auch mit der Zeit überhaupt der allgemeine Standpunkt des Geiſtes, deſſen Bedürfniſſe immer dringender werden. In ſofern iſt es daher im Allgemeinen die letzte Blüthe des Gedankens, mithin die Philoſophie der Zeit, welche die Vermittlung zu der unmittelbaren Wahrheit, für dieſe Zeit enthält.

Deshalb ergehet auch an diejenigen Söhne der Zeit, welche mit ihrer Zeit gleichen Schritt zu halten berufen ſind, die Anforderung, mit ſolcher Philoſophie wenigſtens im Allgemeinen ſich einzulaſſen. Dieſer Zumuthung tritt aber auch ſofort von der anderen Seite eine Anforderung an die ſpekulative Wiſſenſchaft entgegen, ſie lautet: Rede, daß ich dich ſehe. Und die Anforderung iſt gerecht. Die Philoſophie ſoll verſtändlich ſeyn, denn ſie hat es mit dem Verſtande zu thun, und die Vernunft ſelbſt zu Verſtande zu bringen: ſie ſoll lichtvoll und klar ſeyn, denn was iſt ſie denn anders, als der Gedanke ſelbſt in ſeiner Selbſtbewegung, und was iſt der Gedanke anders, als Licht? Aber nun ſoll ſie auch leicht ſeyn, denn leicht und licht gelten als ſynonym, weil das Licht kein Gewicht haben ſoll, es wird mithin der Wiſſenſchaft eine leichte Form angeſonnen, welche doch ihrem ſchweren Inhalte nicht gemäß iſt, und das iſt unbillig, denn der Ausdruck iſt das Gefäß, in welchem ſie den Inhalt verwahrt: von dieſem darf ſie nichts verſchütten, um das Gefäß mundrecht zu machen, und daraus folgt, daß der Ausdruck zunächſt nur abſtrakt ſeyn kann. Eben darum iſt es nicht minder unbillig, wenn der ſpekulativen Philoſophie gerade in ihrer ſchärfſten Beſtimmtheit darum Undeutlichkeit vorgeworfen wird, weil ihr unſere Gedanken nicht folgen, ſondern ihrerſeits in der bequemen Unbeſtimmtheit, hiermit Unklarheit beharren wollen. Blendet nicht jedes ſcharfe, reine Licht, bis ſich unſer Auge daran gewöhnt? und um ſo mehr, je ſchärfer und reiner es iſt!

Darum iſt auch der Beiname *σκοτεινός*, welchen Herakleitos bis auf dieſe Stunde mit ſich herum trägt, noch kein Vorwurf für ihn. Die Schuld liegt vielmehr zunächſt in der Sprache, welche nicht ſogleich zu folgen vermag, aber zum größten Theile in der Art der Aufnahme, welche der Philoſophie zu Theil wird, denn dieſe erheiſcht paſſive und aktive Empfänglichkeit. Nur unter dieſen Bedingungen kann ein Philoſoph die Promotion zum doctor planus et perspicuus erlangen.

Auf *einen* Hieb fällt bekanntlich kein Baum, wie ſollte ſich doch die Philoſophie alsbald ergeben, alle Sprödigkeit des Stoffes zu *überwinden*?

Sie gleicht dem Leben, als dem wunderbaren Liede, das Allen iſt bereitet, vernehmt es gern, und jeden ruft herbei! Durch Berg und Thäler iſt der Weg geleitet; Hier iſt der Blick beſchränkt, dort wieder frei: Und wenn der Pfad ſacht in die Büſche gleitet, So denket nicht, daß es ein Irrthum ſey; Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen, Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen. —

Womit es die Philoſophie überhaupt und eigentlich allein zu thun habe, das iſt eben ſchon geſagt worden: es iſt der *Gedanke* und deſſen Gebrauch. Indem die Philoſophie im Allgemeinen als der *Gebrauch* der Gedanken definirt wird, iſt ſchon vorausgeſetzt, daß der Gedanke eben nur das Werkzeug oder das Inſtrument iſt, mit dem man die Dinge ſelbſt betrachtet, die Form, in welcher ſie erſcheinen. Dieſe Vorausſetzung iſt aber eigentlich der Philoſophie zuwider, denn ſie ſoll nichts Gegebenes vorausſetzen, vielmehr davon abſtrahiren, bis ſie es ſelbſt findet, oder mit andern Worten: ſie ſoll das Unmittelbare vermitteln. Indeſſen kommt man doch zunächſt nicht darüber hinaus, man begnügt ſich dieſe Vorausſetzung, weil man ſich nicht von ihr trennen kann, als die unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns oder ſonſt zu begründen. Hiernach iſt mithin der Gedanke von ſeinem Gegenſtande zu unterſcheiden: der Gedanke iſt näher das Licht deſſelben, wie die Vernunft die Sonne der Wahrheit. Iſt nun der Gegenſtand etwas anderes als der Gedanke, welcher das Licht iſt, ja, als Gegenſtand das Gegentheil des Lichts, ſo iſt er ſelbſt und *an ſich* dunkel, Nicht-Licht, woraus weiter folgt, daß der Gegenſtand eigentlich ſo wenig als die Finſterniß geſehen werden kann, denn er würde damit aufhören, er ſelbſt, nämlich dunkel zu ſeyn. Es wird daher auch behauptet, daß er nur angeſehen, nicht eingeſehen werden kann, indem er ſonſt, dem Gedanken gegenüber, ſeine Selbſtſtändigkeit gegen denſelben verlieren würde. Dieſe Selbſtſtändigkeit, mittelſt welcher ſich das Ding gegen den Gedanken, gegen die Vorſtellung verhält, wird überdies von dem handgreiflichen Widerſtande der Dinge nachdrücklich unterſtützt. Denken und Erkennen unterſcheidet ſich hiernach eben dadurch von einander, daß jenes blos die Form iſt, dieſes hingegen die Verknüpfung dieſer Form mit einem von ihr verſchiedenen Gegenſtande, die Anwendung der erſteren auf den letzteren. So leicht und bequem aber auch dieſe Vorſtellung iſt, womit alle Philoſophie beginnt, ſo kann ſie doch für die Dauer den menſchlichen Geiſt nicht befriedigen, denn es läßt ſich nicht abläugnen, daß hiernach alles Wirkliche nichts anderes als die Finſterniß ſelbſt iſt, welche von dem Lichte beſchienen wird, ohne in ihm aufzugehen, weil ſie ſonſt ſie ſelbſt zu ſeyn aufhören würde. Wir ſind gewohnt, die Vernunft die Sonne der Wahrheit zu nennen: indem wir aber damit einen Unterſchied zwiſchen der Wahrheit und ihrer Form fixiren, verliert die Wahrheit an ſich ihr Licht, um nicht in der Vernunft als in ihrer Form aufzugehen.

Dieſe vorausgeſetzte Trennung zwiſchen dem Gedanken und ſeinem Gegenſtande, zwiſchen Form und Stoff iſt der Dualismus, an welchem die Philoſophie lange krank gelegen hat, wiewohl ſie es an geſchickten Palliativkuren nicht hat fehlen laſſen, und auch in Zukunft nicht wird fehlen laſſen. Dagegen hat ſich aber auch zu allen Zeiten in der wahrhaften Spekulation das idealiſtiſche Prinzip, welches im Mittelalter dem Nominalismus entgegengeſetzt und als Realismus bezeichnet wurde, als das Heilmittel dagegen erwieſen. Dieſes Prinzip iſt es auch, welches in dem ontologiſchen Beweiſe Gottes die Realität der Idee vorausſetzt, aber der Beweis ſelbſt war äußerlich oder formell, weil die Idee in ihrer Subjektivität verbleibt, und nur von ſich aus auf die Realität eines höchſten Objekts, als eines andern, ſchließt. Eben darum iſt aber auch die Krankheit nicht gründlich gehoben werden, die Kur war äußerlich, der Unterſchied ſelbſt blieb ſtehen, und der Syllogismus unterſchied ſich ausdrücklich von ſeinem Inhalte, als einem andern. Auch die neuere Ausbildung des Idealismus, welche ſich aus dem Kriticismus entwickelt hat, konnte die geſuchte Vereinigung der Idee mit der Sache nicht zu Stande bringen, weil er jene ſubjektiv, dieſe als Objekt, mithin beide, wie ſie unmittelbar gegeben ſind, mehr oder weniger feſthielt.

Erſt zu unſerer Zeit iſt das Räthſel völlig gelöſet, die Scheidung zwiſchen Seyn und Denken aufgehoben, und die Finſterniß des Gegenſtandes in das Licht des Gedankens verklärt worden, welcher hiermit nicht allein als das Weſen, ſondern als das Einzige an der Sache erſcheint. Hiermit iſt das allgemeinſte Reſultat der heutigen Philoſophie zum Voraus ausgeſprochen, es iſt daſſelbe, welches wir vorhin vermittelnd auf gegebene Erſcheinungen anzuwenden ſuchten. Das Seyn iſt Denken, ſo lehrt die neue Lehre, und die Wirklichkeit iſt Vernunft. Es iſt nichts wirklich, als die Vernunft, und nichts vernünftig, als das Wirkliche. Der Anfang iſt der Gedanke, der Gipfel des Gedankens iſt die Idee, deren höchſte Individualität, deren Grund und Ende Gott ſelbſt iſt, aus deren Elementen von Gott die Welt erbauet iſt.

Der Weg, welcher im Allgemeinen zu dieſer Einſicht führt, iſt einfach genug, ſo ſchwierig auch demnächſt der Fortgang im Einzelnen wird. Wohl laſſen ſich die äußeren Lineamente dieſer inneren Bewegung des Gedankens aus ſich ſelbſt anſchaulich beſchreiben, die Mittel, wodurch das dialektiſche Kunſtſtück herausgefordert wird, an den Fingern abzählen, aber es iſt damit die Einſicht noch nicht gegeben. Das Handwerkszeug macht noch nicht den Meiſter, der Pinſel ſchafft noch keinen Maler: in der Darlegung tritt das aus einander und folget ſucceſſiv auf einander, was zuſammengehört. Deſſen ungeachtet kann es dienſam ſeyn, dieſe Beſtandtheile des Philoſophirens vorab nach der Reihe kennen zu lernen.

Das Erſte iſt die *Abſtraktion* von dem Unmittelbargegebenen, aber ohne vom Inhalte zu abſtrahiren. Es kommt darauf an, daß wir wirklich von vorn anfangen, a priori, um auf den Grund zu kommen, mithin von dem posterius, von dem Unmittelbargegebenen abſtrahiren, aber ehrlich, ohne etwas zurück zu behalten, oder heimlich wieder einzuſchwärzen. Dieß iſt unerläßlich, damit wir reine Bahn bekommen, um zur Vermittlung zu gelangen. Denn der Menſch kann nicht ſo unmittelbar ſtehen bleiben, wie er mitten in die Welt geſtellt iſt. Das Vorrecht des Menſchen, wodurch er ſich vom Thiere unterſcheidet, was iſt es anders als das Denken? und das Denken iſt Vermittlung, Selbſtbewegung.

Was will die Nadel, nach Norden gekehrt? —
Sich ſelbſt zu finden, es iſt ihr verwehrt.

Darum heißt auch im weiteren Sinne alles Denken ein Philoſophiren, das Subjekt trachtet mit ſeinen Gegenſtänden oder Gegenſätzen ſich zu vermitteln, während das Thier an der Unmittelbarkeit ſich genügen läßt, wiewohl es in der Verzehrung der Nahrungsmittel die erſte Negation des Objektes ausſpricht.

Die höchſte Vermittlung iſt aber das Denken, und die Vollendung des Denkens iſt die Philoſophie ſelbſt, welche zum Behufe der Vermittlung von allem Unmittelbaren abſtrahirt. Es iſt dieſes das Härteſte, was dem Menſchen zugemuthet werden kann, aber auch das, wornach er immer wieder von neuem verlangt, er will auf den Grund, um von der Entzweiung zu geneſen, um geſund zu werden, wie es der Fiſch im Waſſer iſt, als in ſeinem Elemente. Und wer ſein Element erkennte, wer es wüßte, wie's wohlig iſt dem Fiſchlein auf dem Grund, der ſtieg hinunter, wie er iſt, und würde da geſund. — Zu dem unmittelbar Gegebenen, wovon wir abſtrahiren müſſen, gehört aber namentlich auch die Subjektivität des Gedankens, welche ſelbſt an der Unmittelbarkeit laborirt, von der wir frei werden müſſen, und auf einem Gegenſatze ruht, den wir vorfinden und an dem vorerſt alle Erkenntniß ſcheitert, bis er aufgelöſet iſt.

Schon hieraus ergiebt ſich, daß die Philoſophie ihre Schule hat, daß ſie gelernt, geübt werden muß und Lehrgeld verlangt

Es iſt daher nur einzuſtimmen, wenn gegen die vielfach verwirrenden Verſuche in der Philoſophie zu naturaliſiren und zu irrlichteriren, gleich als ob jeder Gebrauch des Verſtandes als Philoſophie gelten könnte, mit Strenge geeifert wird, denn wie zum Handwerke noch mehr als ein Paar Hände und natürliche Geſchicklichkeit gehört. und zum Tanzen mehr als rothe Schuhe, ſo iſt auch zur Philoſophie noch mehr als natürlicher Menſchenverſtand erforderlich, wiewohl ſich dieſes Mehr aus dem Verſtande entwickelt.

Ueberhaupt iſt nicht zu überſehen, daß zu allem tüchtigen Thun die Abſtraktion von dem Sirenengeſange des unmittelbar Gegebenen und von der Einſprache der Subjektivität unerläßlich erfordert wird, denn alles vernünftige Thun beſteht in Vermittlung. Selbſt der Dichter bekennet den tiefen Sinn des Wahnes, „daß man, um einen Schatz wirklich zu heben und zu greifen, ſtillſchweigend verfahren müſſe, kein Wort ſprechen dürfe, wieviel Schreckendes und Ergötzendes auch von allen Seiten erſcheinen möge Eben ſo bedeutſam iſt das Mährchen, man müſſe bei wunderhafter Waagefahrt nach einem köſtlichen Talisman, in entlegenſten Bergwildniſſen, unaufhaltſam vorſchreiten, ſich ja nicht umſehen, wenn auf ſchroffem Pfade fürchterlich drohende und lieblich lockende Stimmen ganz nahe hinter uns vernommen werden *).“

Nur durch dieſe Abſtraktion erlangt der Menſch die Freiheit, nämlich die Freiheit von dem Gegebenen als einem Fremden. Die nähere Beſtimmung dieſer Abſtraktion iſt aber, daß ſie den Inhalt nicht daran giebt, welcher das Denken ſelbſt iſt, dadurch gelangen wir zur poſitiven Freiheit; denn die Freiheit beſteht negativ darin, nicht von einem fremden, poſitiv aber darin, von dem, das nicht fremd iſt, beſtimmt zu ſein, mithin in der Identität des Beſtimmenden und des Beſtimmten. Wir meinen wohl etwas Rechtes zu thun, wenn wir auch vom Inhalte abſtrahiren, ohne zu bemerken, daß wir eben damit nicht von dem Gegebenen, ſon-

---

*) Göthe's Werke XXXI. 151.

dern von dem Gebenden abſtrahiren, mithin unſeres Zweckes verluſtig gehen, denn wir abſtrahiren nur von dem Gegebenen um zum Gebenden zu gelangen. Die Abſtraktion iſt mithin die Ueberwindung der Unmittelbarkeit, als der Form, in welcher die Wahrheit gegeben iſt und ſich nicht gleich iſt, die Ueberwindung der Form als bloßer Form, womit ſchon geſagt iſt, daß der Inhalt ſelbſt bleibt.

Die Negativität der Abſtraktion beſchränkt ſich hiernach auf die unmittelbar gegebenen Beſtimmungen, ſie negirt dieſe nur in ſofern, als ſie unmittelbar gegeben ſind, d. h. nur darum, weil wir nicht wiſſen, wie wir dazu gekommen ſind, weil ſie uns mithin noch fremd ſind, nur von dieſer Fremdheit ſuchen wir uns zu befreien, wenn wir abſtrahiren. Daher hört auch jeder Menſch auf zu abſtrahiren, wenn er auf einen Punkt gelangt, in welchem das Fremde, Unbekannte aufgehoben iſt. In ſofern iſt es daher nur die Form der Unmittelbarkeit, die der Menſch, indem er denkt, d. h. zur vermittelnden Freiheit ſtrebt, abzuſtreifen bemüht iſt.

Die Freiheit, welche wir, wie geſagt, negativ durch die Abſtraktion von dem Unmittelbaren, poſitiv durch Beachtung des Inhalts in der Negativität der Abſtraktion ſuchen und finden, führt uns auf das zweite Hauptſtück dieſer Philoſophie. Es beſteht in der Bedeutung der Negation. So lange die Negation als etwas Anderes, als das Gegentheil deſſen, dem es entgegen ſteht, angeſehen wird, ſo lange bleibt ein Fremdes zurück, von dem beſtimmt zu werden, gegen die Freiheit iſt. Schon Spinoza ſagt: negatio est determinatio; näher iſt damit ausgedrückt, daß die Negation eine Beſtimmung desjenigen iſt, das ſie negirt: ſo iſt die Negation des Seyns eine Beſtimmung, die aus dem Seyn ſelbſt hervorgeht, dieſem angehört, und nicht anders vorher dazu kommt, mithin nicht außerhalb des Seyns iſt, ſondern als ein Moment deſſelben immanent ſich erweiſet. Erſt aus dem Begriffe der Negation in dieſer Beſtimmung ergiebt ſich daher der Begriff der Immanenz, welche außerdem nicht denkbar wäre. In dieſem Begriffe der immanenten Negation liegt daher der Hebel der ſpekulativen Dialektik, denn die Dialektik beſteht in der Negativität der Aufhebung, und die Spekulation in der Aufbewahrung des Inhalts. In der Negation liegt mithin der Schlüſſel zum Verſtändniſſe dieſer Philoſophie, der Puls und Herzſchlag ihres eigenſten Lebens. Es iſt daher vielfältig verſucht worden, abgeſehen von der Entwicklung aus der Sache ſelbſt, welche das eigentliche Verſtändniß allein enthält, auch auf exoteriſchem Wege, d. h. durch äußerlichen Beweis zu Anerkennung der eigentlichen Bewandtniß um die Negation zu nöthigen, auf welche ſchon Kant aufmerkſam gemacht hat. — Indem von zwei einander entgegengeſetzten Dingen jedes das andere negirt, mithin jedes das Andere des Andern iſt, hat die Negation ihre Einſeitigkeit überwunden, denn zwei Negationen affirmiren, und wo eine Negation iſt, da iſt auch die andere, ſie behaftet nicht blos das Nicht-Ich, ſondern von dieſem aus auch das Ich. — So ſind ferner + A und — A beide A, und dieſem angehörig. — Der Schatten iſt die Negation des Lichts, aber wer zweifelt, daß er dem Lichte angehört und von ihm ausgehet? — Das Fleiſch erzeuget die Haut, welche es begrenzt. — Das Unendliche hat das Endliche, die Freiheit hat das Maaß, das Recht hat die Pflicht als die dem Erſten ſelbſtangehörige, immanente Beſtimmung an ſich, ohne welche Unendliches, Freiheit, Recht ſelbſt nicht ſeyn würden. Wie das Unendliche das Endliche als ſeine Negation an ſich hat, ſo hat umgekehrt das Endliche das Nicht-Endliche oder Unendliche zur Negation, und daß dieſe Negation, das Nicht-Endliche, dem Endlichen ſelbſt angehört, iſt ſchon von Fichte zur Deduktion der Vorſtellung auf das Schärfſte und Beſtimmteſte gelehrt, es iſt in dem Satze enthalten: „Unendlichkeit und Begränzung ſind in einem und demſelben ſynthetiſchen Gliede vereinigt.“ und in dem weitern Ergebniſſe: „Das Endliche iſt nur dadurch endlich, daß es unendlich iſt,“ denn wie könnte es zu der Vorſtellung endlich zu ſein gelangen, wenn es das Ende nicht fühlte, und wie könnte es das Ende fühlen, wenn es nicht darüber hinausreichte? — — So erweiſet ſich auch von jeder Eintheilung die Immanenz der Negatien, indem das zweite Glied, das nicht das erſte iſt, doch dem Getheilten und Theilenden angehörig und im Ganzen enthalten iſt. — Schon die Sprache ſagt uns, wie das Unendliche in ſeiner ihm immanenten Negation, nämlich im Endlichen ſich vollendet, womit ſie das Vorurtheil, welches uns befangen hält, den gedankenloſen Aberglauben, mit dem wir vor dem puren Unendlichen ſtehen bleiben, zu ſeiner Wahrheit berichtiget. —

Dieſelbe Bewandtniß um die Negation erweiſet ſich an jedem Urtheile, wenn es nicht tautologiſch iſt, denn es negirt im Prädikate das Subjekt, und ſagt von dieſem etwas anderes aus, indem es das Allgemeine als ein Beſonderes, oder das Einzelne als ein Allgemeines prädicirt. So findet ſich auch, daß wir nichts denken können, ohne zugleich ſein Gegentheil hinzuzudenken; denn was auch gegeben oder gedacht ſey, erfordert, erheiſcht ſein Gegentheil, oder das, das es ſelbſt nicht iſt, als zu ihm gehörig: ſo heiſcht Schwarz Weiß, Roth Grün, und — das Gute — — — Böſes. Wer bei dem letztern erſchrickt, und damit die Nothwendigket des Böſen ausgeſprochen findet, der wolle vorläufig bedenken, daß damit nichts ausgeſprochen iſt, als daß das, was für ſich nicht gut, ſondern als die Negation des Guten böſe ſeyn würde, darum noch nicht böſe iſt, ſondern dieſes erſt wird, wenn es deſſen ungeachtet für ſich bleibt. — Daß die Negation dem, welches dadurch negirt wird, angehört, erweiſet ſich auch durch die Empfindung an der Liebe, wer kennt nicht die unausſprechliche Freude in dem Andern, nicht allein ſein Gegentheil, ſondern auch ſein eigenſtes Weſen, deſſen Erfüllung und Ergänzung wiederzufinden.

Hiermit iſt das principium contradictionis, welches die Reflexion zum Denkgeſetze erhebet, ſpekulativ überwunden, denn ſo wenig ſchließet eins das andere, als ſein Gegentheil, aus, daß jenes vielmehr dieſes an ihm ſelbſt hat.

Nun erklärt es ſich auch, wie in der Abſtraktion ſelbſt der Inhalt erhalten wird, denn die Negation hat ihn an ſich ſelbſt. Die Abſtraktion war ſelbſt die Negation, welche ſich nun als immanent bewährt: die Negation iſt auch der Faden, welcher die weitere

Fortbewegung vermitteln wird. Weil die Negation dem Seyn und Denken *immanent* iſt, ſo iſt ſie auch Allem, was iſt und gedacht wird, *weſentlich*. Daraus folgt die allgemeine Negativität und Dialektik, welche Allem, was iſt und gedacht, geſetzt wird, anklebt: ſie iſt es, welche das Denken und Erkennen ſo ſchwer macht, und das Subjekt blendet und verwirret, — bis es in der *gegenſeitigen* Negativität Grund und Boden wiederfindet. Denn wenn Alles die Negation an ihm hat, ſo hat ſie das Negirte auch an ihm, dieſes iſt mithin nicht bloß negirt, ſondern auch negirend, und zwar ſich ſelbſt negirend, womit das Negirte als das Geſetzte und als Eins mit dieſem ſich behauptet, und das Herüber und Hinüber der Negativität in der Einheit beider Momente, als der Wirklichkeit, ſich aufhebt.

Hiernach iſt die Negation nicht allein der Grund, woraus alle Differenz, mithin die *Zwei* hervorgehet, ſondern ſie iſt auch, indem ſie hierbei nicht ſtehen bleibt, der einzige Grund, welcher die Differenz ſelbſt wieder negirt und aufhebet: denn es liegt in der Negation, daß die Zwei nicht bloß zwei iſt, ſondern zur Einheit zurück ſtrebt, und hiermit iſt das dritte Hauptſtück eingeleitet: die *Triplicität der Kategorieen*, die Triplicität aller Beſtimmungen des Seyns und Denkens, welche in ſofern als Quadruplicität erſcheint, als das mittelſte Glied in der Differenz beſteht, welche wieder zwei Glieder bildet, ſo wie ſich denn auch die übrigen Zahlen daraus entwickeln. Immer liegt aber die *Drei* zum Grunde. Zwar liegt zunächſt in der erſten Zwei ein *Entweder Oder*, welches das Dritte ausſchließt, denn was das Eine ſelbſt nicht iſt, das iſt das Andere, das ihm eben deswegen entgegen tritt, ſo daß außerdem nichts übrig bleibt. Daher iſt auch die erſte Ausſage der Zwei: tertium non datur. Es ergiebt ſich aber weiter an dem Begriffe der immanenten Negation, daß von Dieſem und Jenem Jedes, das was es nicht ſelbſt iſt, an dem Andern hat und als zu ihm gehörig fordert, womit ſich Beide als Momente erkennen, deren Einheit in dem Dritten liegt. Eigentlich liegt auch in der Zwei ſchon Drei, welche aus jener und der Eins, die in der Zwei liegt, hervorgeht. Wenn Roth und Grün zwei Entgegengeſetzte ſind, ſo kommt hinzu, daß in Grün, Blau und Gelb liegen, indem eine Farbe die übrigen vereint zum Gegenſatze an ihr ſelbſt hat, iſt jede die Farbe überhaupt und das Höchſte, was in dieſer Sphäre exiſtirt.

Hiermit iſt auch das Denkgeſetz der Reflexion, welches als principium exclusi tertii Autorität gewonnen hat, vielmehr umgeſtürzt und umgekehrt, denn das Dritte iſt die Einheit der Entgegengeſetzten, welche erſt in ihm zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit kommen.

Es gehört daher auch in der That nur einige ernſtliche Beſinnung dazu, um zu der Ueberzeugung zu kommen, daß der Ternar die Grundform iſt, mittelſt welcher aller Dualismus, alle Spaltung mit allen daraus folgenden Gegenſätzen zur Einheit zurückkehrt, welche ſich von der Einheit, aus welcher die Zwei hervorgeht, durch die Vermittlung unterſcheidet. Die Zwei iſt die erſte Negation, Negation der erſten Einheit, die Drei iſt die zweite Negation, Negation der Zwei, Negation der Negation, Vermittlung der Einheit. Aller weiterer Fortgang der Zahl kann nur in Wiederholungen, Verſetzungen und Verwicklungen des Grundverhältniſſes beſtehen.

Indem aber dieſe Triplicität dem leidigen Formalismus in die Hände fällt, wird ſie ein Gegenſtand des Spottes, welcher ſich auch daran ſeit Kant und zuerſt gegen Kant ohne beſonderen Aufwand von Witz vielfältig verſucht hat. Es iſt aber auch nicht zu verkennen, daß die Komödie daran, wie an der ſpekulativen Philoſophie überhaupt, einen würdigen Gegenſtand findet, der auf Ariſtophaniſche Weiſe in die Scene geſetzt werden könnte, um die Dialektik dieſer Begriffsbewegung zur Anſchauung zu bringen. Indeſſen wird der Dichter noch erwartet, der einen alten Strepſiades und einen jungen Phidippides darzuſtellen vermöchte, wie ſie an Allem, was nicht in der Drei aufgeht, zunächſt an dem Dualismus zwiſchen Subjekt und Objekt, dem das Dritte fehlt, in dem Beide immanent werden, an der Zweiheit der Pole, welche nicht zu einander kommen können, an den vier Ecken des Tiſches oder — an dem Drudenfuße, und an den vier Weltgegenden und — Welt-Altern, und Weltkörpern (den ſolariſchen, lunariſchen, kometariſchen und planetariſchen oder telluriſchen), an den vier Elementen, an den ſechs Farben und mehr, an den ſieben oder eilf Planeten und neunzehn Monden, an dem Einmal-Eins, welches immer Eins bleibt, an den fünf Spezies der Rechenkunſt, ſelbſt an der Regel de tri, womit das vierte Glied geſucht wird, und vor allem an ihren eigenen fünf Sinnen ſich ſtoßen und die Köpfe zerrennen, um zur Drei zurück zu kommen.

Es kann übrigens zu mehrerer Veranſchaulichung der genannten Faktoren dienen, wenn wir damit die Kategorie der Qualität nach Kant, oder die Grundbegriffe von Theſis, Antitheſis und Syntheſis, von welcher Fichte ausgehet, vergleichen wollten. Denn wir haben hier wirklich nichts Neues gelehrt; vielmehr iſt die Abſtraktion als inhaltvolle nichts anderes als Theſis, der Inhalt, der ſich als das reine Seyn ſetzt, wenn wir von der unmittelbaren Erſcheinung, von der darum und daran hängenden noch nicht vermittelten Hülle abſehen: die Antitheſis iſt die Negation, welche die Theſis ſchon an ihr hat, indem ſich das Ich wirklich ſchon negirt, indem es ſich ſetzt, es kann ſich nicht ſetzen, ohne ſich ein Anderes entgegenzuſetzen: die Syntheſis iſt die Verbindung, der Zuſammenhang zwiſchen den beiden Vordergliedern, wodurch ſie, als den Unterſchied an ihnen ſelbſt habend, in ihrer Einheit erkannt werden. Der gegenwärtigen Philoſophie kann daher nur die tiefere Begründung, die weitere Entwicklung und treuere Durchführung der empiriſch gegebenen Kategorieen zugeſchrieben werden. Hieran wird es ſich aber mehr und mehr entwickeln, daß dieſe Geſetze, weil dem Denken, auch dem Seyn zukommen.

Doch wir dürfen nicht weiter vorgreifen; das Geſagte genügt vorerſt zur äußern Vorkenntniß der Formalien und Materialien, welche die Faktoren aller Spekulation enthalten. Als das thätige Prinzip derſelben haben wir die Negation erkannt. Die Negation war es, die uns aus der bunten Fülle der Welt zur einfamen Einheit des Seyns zurückführen ſollte, ſie war es, die uns darauf wieder in den Gegenſatz, in die Differenz einführte, ſie war es aber auch, die drittens den Dualiſmus vermittelte und hiermit die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt verklärt wieder herzuſtellen verſprach. Aber eben darum ſcheint dieſe Negation mit allen ihren Faktoren eben nur als die Form, als ſubjektive Form des Denkens ſich behaupten zu können, und als das thätige Prinzip des Denkens das ruhende Seyn vorauszuſetzen. Indeſſen iſt uns ſchon an der Negation ſelbſt deren *Immanenz*, wornach das Seyn ſie ſelbſt an ihm hat, mehr oder weniger klar geworden. *Subjektiv* ausgedrückt iſt aber die *Negation* allerdings nichts anders als der *Verſtand*: ſie iſt es, wodurch die Vernunft, als die ruhende Einheit, zu Verſtande kommt, ſie iſt es aber auch, wodurch der Verſtand wieder zur Vernunft kommt, zur vermittelten Einheit: in jener Beziehung iſt ſie *Dialektik*, in dieſer die *Spekulation*. Immer ſcheinen aber alle dieſe Momente eben nur der Vernunft anzugehören, es fragt ſich daher näher, wie ſie dem Objekte ſelbſt zugeſchrieben werden können. Wir müſſen zu dieſem Behufe erinnern, daß wir von dem Gegenſatze zwiſchen Subjekt und Objekt ſelbſt zu abſtrahiren hatten, und dieſen erſt durch die Negation wieder heraustreten ſehen können. Aber wir müſſen näher herzutreten; es iſt unerläßlich, zur Sache ſelbſt zu kommen, um an der Sache ſelbſt die Beſtimmungen zu erkennen, die wir zur Zeit nur äußerlich und zur vorläufigen Ueberſicht verzeichnet haben.

Das Erſte war die Abſtraktion, womit alles Gegebene um deswillen negirt wird, weil es unvermittelt iſt, ſo daß das Subjekt nicht weiß, wie es dazu kommt. Aber was bleibt nun übrig, das iſt die erſte Frage, was bleibt dann übrig, wenn von *allen* gegebenen Beſtimmungen des Seyns und des Denkens abſtrahirt wird? Die erſte Antwort iſt: — *Nichts*. Und was iſt mit Nichts anzufangen? aus Nichts wird Nichts. Es war geſagt, daß die Abſtraktion ohne Abſtraktion von dem Inhalte, ohne Verluſt deſſelben geſchehen könne und müſſe: und ſiehe! nun iſt doch

— Nichts übrig geblieben. Hier iſt alſo die erſte Aufgabe, an der es ſich zeigen muß, wie in der Negativität der Dialektik die Spekulation als poſitiv ſich erhält. Das Erſte iſt, daß wir die Antwort näher zu verſtehen ſuchen, denn wenn wir vor dem Nichts, das übrig blieb, gedankenlos ſtehen bleiben, als ſey es Nichts, ſo kann freilich nichts herauskommen. Wir erinnern uns zu dem Ende, daß wir von dem Gegebenen abſtrahirten; das Nichts, das nach dieſer Abſtraktion übrig bleibt, iſt alſo näher nichts Gegebenes. Wir abſtrahirten von allen gegebenen Beſtimmungen, mithin bleibt Nicht-Beſtimmtes, Unbeſtimmtes. Was beſtimmt iſt, iſt etwas, was nicht beſtimmt iſt, iſt nicht etwas. Und hiermit ſtimmt auch die Sprache überein: Nichts = Nicht etwas. Wir können auch hier ſehen, wie die Sprache immer mehr ſagt, als wir meinen, denn wir meinen zunächſt, daß ſie mit Nichts nur Nichts ſage. Wir abſtrahirten ferner von allen Beſtimmungen des Seyns und des Denkens, wornach mithin nichts übrig bleibt, als das Seyn und das Denken ſelbſt, ohne die daran haftenden Beſtimmungen, mithin reines Seyn, reines Denken, beides als rein noch unbeſtimmt. Die gegebene Beſtimmung des Seyns überhaupt iſt objektiv, die Beſtimmung des Denkens, wie ſie unmittelbar gegeben iſt, Subjektivität: indem von dieſen beiden Beſtimmungen, als gegebenen, abſtrahirt wird, fällt Seyn und Denken zuſammen, weil nunmehr jenes noch nicht objektiv, dieſes noch nicht ſubjektiv iſt, mithin das, was beide trennte, nicht mehr im Wege ſtehet. Mithin iſt Nichts = Seyn, und Seyn = Denken. Das Seyn iſt nur, in ſofern es gedacht iſt, alles Seyn iſt gedacht, und das Denken iſt nur, in ſofern es iſt, alles Denken iſt. Die ganze Operation der Abſtraktion war eine Operation des Denkens, folglich bleibt auch nichts übrig als das Denken, aber das reine Denken ohne Subjektivität, welches das reine Seyn iſt, das Denken iſt als rein noch unbeſtimmt, aber es trägt ſeine Beſtimmung als immanente Negation, in ihm, woraus ſich die vorabgegebenen Beſtimmungen, von welchen wir abſtrahirt hatten, erklären, und die Fremdheit verlieren. Vorhin ergab ſich zunächſt das Denken als Vermittlung des Subjekts und Objekts, jetzt bewährt es ſeine Kompetenz dazu, weil es ſich als Eins mit dem Seyn erweiſet; erſt durch dieſe Identität und nur unter dieſer Bedingung wird das Denken geſchickt, Erkennen zu werden.

Weil das Seyn und Denken in ſeiner Reinheit und Unbeſtimmtheit nicht etwas iſt und doch iſt, ſo iſt es das Allgemeine, aus welchem erſt die Beſtimmungen hervorgehen, und als dieſes Allgemeine der Grund, wo Seyn und Denken noch unzertrennt als Eins ſind. Weil es in Folge der Abſtraktion von dem Unmittelbaren übrig bleibt, ſo muß es ſich auch als das Nichts erweiſen, welches nicht unmittelbar iſt; und das iſt es eben, welches wir ſuchten, um aus der Fremde heraus zu kommen. Das Seyn iſt in ſofern nicht unmittelbar, ſondern vermittelt, weil es durch das Denken vermittelt iſt, es iſt aber eben darum unmittelbar, weil das Denken, wodurch es vermittelt wird, das Seyn ſelbſt iſt, denn indem es hiernach durch ſich ſelbſt vermittelt, iſt es als nicht durch ein Anderes, Fremdes vermittelt eben ſowohl unmittelbar als vermittelt. Es enthält daher die Identität der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, wie die Identität des Seyns und des Denkens. Das reine Seyn erweiſet ſich hiermit als logiſches Seyn; das Seyn iſt, aber es iſt nur, indem es Denken iſt, und als ſolches die abſolute Vermittlung enthält. Indem das Seyn als logiſches Seyn gefaßt wird, iſt aber wohl acht zu haben, daß ſich nicht wieder die abgethane Beſtimmung deſſelben als Subjektivität einſchleiche.

Wir haben geſehen, wie das reine Seyn als Nichts, d. h. als abgezogen von ſeinen Beſtimmungen ſich erweiſet. Wir werden noch ſehen, wie aus dem Seyn ſelbſt die Beſtimmungen deſſelben, als Negationen, ſich entwickeln, womit wir dieſelben aber vermittelt, als immanent und nicht mehr fremd wieder bekommen, nachdem wir ſie als fremd und unmittelbar abgethan haben. Aber wie dieſe Negationen aus ihm ſich entwickeln, ſo negirt es ſich auch nach innen. Das Seyn hat nichts außer ſich, ſondern ſeine

Beſtimmungen an ſich, aber in ſich unterſcheidet es ſich doch noch von ſich ſelbſt, als das Weſen vom Seyn; es abſtrahirt ſelbſt wieder von ſich, indem es nach der Seite ſeiner Unmittelbarkeit ſeine Vermittlung in ſich ſelbſt ſuchen muß, als in ſeinem Weſen. Das Seyn iſt in ſofern einfach, als das, was außer ihm iſt, aus ihm kommt, aber es reflektirt ſich zugleich in ſich. Auch das einfache Seyn ſucht noch ſeinen Grund, und dieſer Grund des Seyns iſt — das Weſen: das Weſen iſt das Nichts des Seyns, oder der Grund des Seyns, welcher zu Grunde gehet, wenn er nicht im Seyn ſich erhält: als der Grund des Seyns iſt es das Innere deſſelben, welches von dem Seyn ſelbſt nicht zu trennen iſt, an dem es zur Erſcheinung kommt. Das Weſen, wär' es, wenn es nicht erſchiene? Der Schein, was wär' er, dem das Weſen fehlte? Indem das Seyn als das Weſen ſich negirt, kommt es hinter ſich ſelbſt, und erkennet ſich als die Reflexion ſeiner in ſich ſelbſt. Es iſt dieſelbe Negation, welche wir in der Neigung des Kindes, das Spielwerk zu zerſtören, um ſeinen Inhalt und innerſten Kern zu entdecken, beobachten können. Das Kind findet am Ende, daß das Innere ohne das Aeußere, das es zerſtört hat, um dahinter zu kommen, nichts iſt, und ſo iſt auch das Weſen das Nichts des Seyns, welches dieſem ſelbſt angehört, und mit ihm eben ſo wohl Eins iſt, als es ſich durch die Reflexion von ihm unterſcheidet. Wie aber das Seyn das Denken ſelbſt iſt, ſo gehört auch das Weſen dem Denken an, welches hiermit den Kern an ihm ſelbſt hat, den wir unmittelbar dem Objekte als ein Undurchdringliches, dem Raume als Punktualität, der Materie als Dingheit, wie ein unauflösliches Räthſel zuſchreiben. Es iſt wohl zu merken und in lebendiger Bewegung feſt zu halten, daß hiernach das Unergründliche und Undurchdringliche, das Verſchloſſene und Verborgene, welches dem Denken als unzugänglich, als ſein Gegentheil unmittelbar entgegentritt, dem Denken als ſein Weſen ſelbſt angehört. Dieſes in der Unmittelbarkeit vorliegende Räthſel löſet ſich an der immanenten Negation, welche als das Weſen dem Seyn und Denken ſelbſt angehört. Auch nach der

Sprache hat das Seyn das Weſen weſentlich an ihm ſelbſt, und das Denken iſt weſentlich Erinnerung. Weſen und Erinnerung beziehen ſich zunächſt auf ein prius, als geweſenes Seyn. Hiermit ergiebt ſich das zweite Hauptſtück des philoſophiſchen Denkens.

Hieran ſchließt ſich auch das dritte Hauptſtück. Denn obgleich das Seyn, als das Allgemeine, nichts außer ſich hat, ſondern Alles in ſich hat, ſo zerfällt es doch, innerhalb ſeiner ſelbſt, in Seyn und Weſen, Inneres und Aeußeres, indem es hiermit in ſich ſelbſt zurück geht, faßt es ſich als immanent, hiermit als Begriff, in dem das Innere und Aeuſſere begriffen iſt, folglich als frei, denn es iſt nur von und in ihm ſelbſt beſtimmt. Hiermit vollendet ſich der Cyklus des Seyns in drei Kategorieen, Seyn, Weſen, Begriff.

Hiermit ſind die drei Kapitel der Logik gefunden; aber jedes dieſer drei Glieder entwickelt auch wieder innerhalb ſeiner ſelbſt dieſelbe Triplicität. Daraus erwachſen viele encykliſche Kreiſe, die wie koncentriſche Bahnen zu einander ſich verhalten; denn das Seyn triplicirt ſich nach ſeiner Qualität, nach ſeiner Quantität und nach dem Maaße, in welchem Quantität und Qualität Eins werden: das Weſen triplicirt ſich als der Grund, der zur Erſcheinung kommt, aus welcher die Wirklichkeit ſelbſt hervorgeht, und der Begriff als Subjekt, Objekt und die Idee.

Näher ſehen wir das Seyn nach ſeiner Qualität aus dieſem Seyn, welches noch unbeſtimmt oder nichts iſt, im Werden zum Daſeyn gelangen, und dieſes im Fürſichſeyn enden. Das Daſeyn iſt das ſtatiſche Moment des Werdens, Etwas, aber nur Etwas überhaupt; im Fürſichſeyn wird dieſes Etwas Einzelnes.

Indem aber das Fürſichſeyn nach der Natur des Denkens wiederum ſich ſelbſt, hiermit die Qualität negiret, iſt das Seyn in ſeine quantitative Beſtimmung umgeſchlagen. Wie das Seyn, näher das Fürſichſeyn, abgeſehen von ſeiner Größe und Grenze, in ſeiner Qualität gedacht wird, und in ſofern durch quantitative Veränderung in ſeiner Qualität als Seyn nicht verändert wird, vielmehr immer Seyn bleibt, ſo verhält ſich auch wieder das Seyn nach ſeiner Quantität gegen ſeine qualitative Beſtimmung überhaupt, ſo wie gegen Daſeyn und Fürſichſeyn gleichgültig. Und wie ferner das Seyn in ſeiner qualitativen Allgemeinheit noch nicht da iſt, noch nicht etwas iſt, vielmehr gegen Daſeyn, gegen etwas gleichgültig ſich verhält, aber im Fortgehen, nämlich im Werden Etwas wird, und zum Daſeyn kommt, wie wiederum Etwas als ſolches gegen dieſes und jenes gleichgültig, noch nicht das beſtimmte Einzelne iſt, aber im Fortgehen dazu ſich beſtimmt, und im Fürſichſeyn ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt findet, hiermit erſt zu ſich ſelbſt kommt, ſo iſt auch die Quantität des Seyns zuerſt unbeſtimmt, *reine Quantität*, und verhält ſich hiermit gegen die Grenze überhaupt gleichgültig, aber ſie beſtimmt ſich im Fortgehen zum *Quantum*, hiermit zur mathematiſchen Größe, das Quantum iſt in ſofern beſtimmte Größe, aber gegen dieſe und jene Grenze noch gleichgültig, es iſt in ſofern endlich, als es überhaupt eine Grenze hat, es ſchlägt aber zugleich wieder in die Unendlichkeit um, als es gegen den Ort der Grenze gleichgültig iſt, weil es die Grenze noch nicht in ihm ſelbſt findet, bis es endlich im Fortgehen ſeine Grenze und Beſtimmung in dem Verhältniſſe zu ſich ſelbſt in dem *quantitativen Verhältniſſe* findet. Dieſes iſt aber der Uebergang in das Verhältniß der Quantität zur Qualität, welche im *Maaße* als die Identität beider ſich erweiſet, wonn beide als die unterſchiedenen Beſtimmungen deſſelbigen Seyns, und dieſe als die Beſtimmungen des Denkens erſcheinen. Das Maaß iſt ſelbſt wieder erſt unmittelbar Eins, indifferent, unbeſtimmt, indem es ſich beſtimmt, wird es zu dem Verhältniſſe unterſchiedener, ſelbſtſtändiger Maaße, deren Selbſtſtändigkeit wiederum in der Einheit derſelben aufgehoben wird.

Hiermit reflektirt ſich aber das Seyn ſelbſt aus allen ſeinen äußerlichen Beſtimmungen und Verhältniſſen in ſich ſelbſt zurück, und faſſet ſich in ſich als *Weſen*.

Eben ſo ſehen wir das *Weſen* aus ſeinem *Grunde*, der es ſelbſt iſt, zur *Exiſtenz* herausgehen, und zur *Dingheit* ſich fixiren. Wie ſich das Weſen überhaupt zum Seyn verhält, ſo verhält ſich die Exiſtenz zum Daſeyn, die Dingheit zum Fürſichſeyn. Mit der Dingheit eröffnet ſich die zweite Sphäre des *Weſens*, die *Erſcheinung*, welche zuerſt in der *Welt der Erſcheinung* unmittelbar Eins iſt, demnächſt in *Inhalt und Form* aus einander fällt, und zuletzt in das *Verhältniß* des Ganzen und ſeiner Theile ſich wieder zuſammennimmt, woraus die dritte Sphäre des Weſens hervorgehet, die *Wirklichkeit*, welche, als aus dem Verhältniſſe der Erſcheinungen hervorgegangen, wiederum unterſchiedene Verhältniſſe ſetzt, — und negirt. Das erſte Verhältniß der Wirklichkeit iſt das *Subſtantialitäts-Verhältniß*, in welchem die *Subſtanz* ſich ſetzt, aber auch ſofort in die Negativität dieſer ihrer Aeußerlichkeit, in die *Accidentalität* übergehet, das zweite iſt das *Cauſalitäts-Verhältniß*, in welchem die Subſtanz als *Urſache* ſich ſetzt und hiermit ſchon in ihre Negation in die *Wirkung* übergehet; aber das dritte iſt die *Wechſelwirkung*, welche in der Einheit der ſich in ihrer Wirkung eben ſo als Subſtanz aufhebenden, als ſich in dieſem Wirken erſt vollendenden und verſelbſtſtändigenden Urſache beſtehet, und dieſe Einheit iſt die *Wirklichkeit* ſelbſt. Dieſe Wirklichkeit erweiſet ſich hiermit als die Kontinuität und Erfüllung aller vorausgegangenen und nach einander an ihrer gegenſeitigen Negation entwikkelten Momente, welche in ihr als ſich wechſelſeitig negirend zur Einheit werden. Als die Kontinuität unterſcheidet ſich die Wirklichkeit nach ihrer Wahrheit von dem, was im gemeinen Leben damit verwechſelt wird, namentlich von den vorausgegangenen, in ihr aufgehobenen und vollendeten Kategorieen des Daſeyns, des Fürſichſeyns, der Exiſtenz, Dingheit, Erſcheinung. Wie aber dieſe Kategorieen in die Wirklichkeit übergehen, ſo gehet ſie ſelbſt in den *Begriff* über, welcher die Wahrheit der Subſtanz iſt. In dem Begriffe wird die unendliche Negativität der Subſtanz durch ſich ſelbſt beſtimmt, und hiermit die Wirklichkeit immanent, und die Nothwendigkeit frei.

In der Sphäre des *Begriffs* erläutert und beſtätigt ſich demnächſt die nähere Bewandtniß um das reine Seyn, und deſſen Identität mit dem Denken in dieſer Reinheit, welche in eben dieſer Abſtraktion von der Subjektivität dem ſubjektiven Verſtande ſo ſchwer fällt, und darum ſo ſchwer fällt, weil das Denken zu ſeiner Vollbringung die Subjektivität, aber mit dieſer auch die Objektivität, als ihren Gegenſtand und Gegenſatz, erheiſcht. Denn wir finden im Begriffe, wie in dem Seyn ſelbſt, die Subjektivität, aber nur als die eine Seite, mit welcher zugleich die andere Seite gegeben iſt, beſchloſſen liegt, wie erſt aus dem Seyn beide hervorgehen, nachdem ſie ihrer immanenten Einheit überführt ſind. Der Begriff iſt nämlich ſelbſt das Seyn, näher das Seyn, welches aus ſeiner Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, d. i. aus dem Seyn und Weſen in ihn als die Einheit beider zurückgehet. Wie aber das Seyn überhaupt zunächſt äußerlich als Seyn, und demnächſt innerlich als Weſen, wie ferner jenes äußerliche Seyn zuerſt innerlich als Qualität, und erſt dann äußerlich als Quantität, und eben ſo das Weſen zuerſt innerlich als Grund, und dann äußerlich als Erſcheinung ſich entwickelt und in ſeine demſelben angehörige unterſchiedene Momente zerlegt, ſo entwickelt ſich auch der Begriff, in welchen Seyn und Weſen zuſammenlaufen, — in derſelben Ordnung, wie das Seyn insbeſondere und wie das Weſen, und in umgekehrter Ordnung gegen das Seyn überhaupt — zuerſt als Subjekt, und demnächſt als Objekt, bis er als Idee zu der vermittelten Identität zurückgehet, von deren Unmittelbarkeit das Seyn ausgehet. Hiermit iſt alſo der Begriff das vermittelte Seyn ſelbſt, welches ſubjektiv als Denken, zugleich aber auch und hiermit objektiv ſein Gegenſtand, und in beiden Momenten Seyn iſt; als woran ſich eben ſowohl die urſprüngliche und die endliche Einheit, als die in der Mitte liegende Differenz zwiſchen Seyn und Denken, als Subjekt und Objekt, auf das ſprechendſte zu Tage leget.

Wiederum ſehen wir aber in der Sphäre des Begriffs das Subjekt erſt als Begriff ſich faſſen, ſodann als Urtheil ſich theilen, und im Prädikate ſich negiren, und zuletzt im Schluſſe zu Einem Ganzen ſich vereinigen, aus welchem das Objekt überhaupt hervorgehet. Dieſes erſcheint wiederum zuerſt äußerlich und mechaniſch als der indifferente Gegenſatz des Subjekts, ſodann tritt es chemiſch in die Differenz, wir ſehen es aus einander gehen und ſich wieder ſuchen, auch im Produkte ſich neutraliſiren, aber es bleibt dennoch mit der Aeußerlichkeit der Differenz behaftet, und iſt immer nur Objekt, und producirt nur ſich für ſich, bis es endlich im Zwecke die Einigung und Befriedigung findet, indem es teleologiſch zum Subjekte ſich verhält, für dieſes, hiermit deſſen Gegenſtand und Zweck iſt, woraus die Einheit des Subjekts und Objekts ſelbſt hervorgehet, indem jedes für ſich als nichtig ſich erweiſet. Dieſe Einheit iſt der Begriff an und für ſich oder die Idee, welche wiederum zunächſt als Leben, oder das Seyn des Begriffs, dann als Erkennen, oder das Weſen des Begriffs, zuletzt als die abſolute Idee, oder der Begriff des Begriffs ſich erweiſet. In der Idee beweget ſich die Methode, welche aus dem Allgemeinen zum Beſondern, aus dieſem zur abſoluten Individualität ſich entwickelt. Hiermit wird die Logik zur Theologie.

Indem hiernach Gott die Idee und nichts als dieſe abſolute Idee iſt, erhebt ſich alsbald von allen Seiten der Vorwurf, als wenn die ſpekulative Philoſophie die Perſönlichkeit Gottes läugne oder verliere, mit einem Schattenbilde ſich abfinde, oder ſelbſt täuſche, und ſtatt des lebendigen Gottes — die Idee auf den Thron ſetze. Aber was iſt denn dieſe Idee anders, als — die Perſönlichkeit Gottes? In der That ſind alle erbauliche Standreden, welche der Philoſophie deshalb gehalten werden, um die Perſönlichkeit Gottes in Schutz zu nehmen, — denn wer wollte ſich dieſen einzigen Haltpunkt alles Seyns rauben laſſen? — alle dieſe Standreden ſind die lebendigſten Zeugniſſe für die Philoſophie und gegen die Redner. Denn was ſie alle treibet, die Perſönlichkeit Gottes feſtzuhalten, was iſt es anders, als ihnen unbewußt die Idee, die in dieſer Perſönlichkeit gipfelt, ihren Grund und ihr Reſultat findet? Der ſubjektive Ausdruck für das noch unbeſtimmte, reine Denken iſt das *Gefühl*, und dieſes iſt es, welches nach ſeinem eigenſten Weſen die Perſönlichkeit Gottes *erheiſcht*. Das Gefühl iſt es, welches durch den *Glauben* beſtimmt, gereinigt und erleuchtet wird, der Glaube iſt es, wodurch das Gefühl zur unmittelbaren Gewißheit des perſönlichen Gottes kommt; ſo wie der Begriff aus ihm ſelbſt dieſe Perſönlichkeit Gottes entwickelt, und in dieſer wieder dieſelbe Dreieinigkeit findet. Dem denket weiter nach! Gott iſt ſo gewiß Perſon, als er die abſolute Idee ſelbſt iſt.

Indem der Begriff alles in ſich begreift, hebt er alle Fremdheit auf, daher auch erſt mit ihm die Immanenz und die Freiheit gegeben iſt, mithin nur in Gott das Geſchöpf zur Freiheit gelangt. Darum iſt auch geſagt worden, daß der Begriff als Empfindung die Liebe, als Genuß Seeligkeit, als Erkenntniß die Erleuchtung, als Gewißheit der Glaube iſt. Der Begriff wurzelt und gipfelt in der *abſoluten Idee*, wodurch er zu ſeiner Wahrheit kommt. Sie iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens, hiermit des Objekts und Subjekts, aber nicht die abſtrakte, ruhig beharrende Identität, ſondern weſentlich *Prozeß*: ſie iſt weder die jenſeitige Subjektivität oder Unendlichkeit, noch die Objektivität oder Endlichkeit, aber auch eben ſo wenig die *Neutraliſation* des Unendlichen mit dem Endlichen, des Subjektiven mit dem Objektiven, des Denkens mit dem Seyn, ſondern als lebendiger *Prozeß übergreifende Subjektivität*, Negation der Negation, welche das Endliche iſt, mithin *übergreifende Unendlichkeit*, das *eminente Denken*, welches die Herrſchaft über das Seyn behauptet, das ſein Objekt iſt. Aber noch ringet und ſtrebet die Sprache nach einem bezeichnenden Ausdrucke, welcher die Idee von der einſeitigen Subjektivität, von der ſchlechten Unendlichkeit, wie von dem bloßen Objekte unterſcheidet. Sollen wir ſie als *Subjektheit* von der Subjektivität unterſcheiden, oder als *Subſtantialität* von der Objektivität, wozu ſie ſich beſtimmt? Sie iſt eben ſowohl das Seyn des Seyns und Denkens, und darum ſubſtantielle Idee, als das Denken des Denkens und Seyns, und darum das übergreifende Denken, übergreifende Subjektivität, — Moniſmus des Gedankens.

Es iſt zum Verſtändniß der ſpekulativen Philoſophie weſentlich, das *Uebergreifen der Subjektivität* oder des Denkens ſcharf in's Auge zu faſſen und zu verfolgen; daraus erklärt es ſich auch, warum zuerſt die Kategorieen als ſubjektive Denkformen erſcheinen, woraus denn weiter eine Verſchiedenheit derſelben von den Geſetzen der Natur gefolgert wird. Es iſt aber auch eben ſo weſentlich, achtſam zuzuſehen, wie dieſes Uebergreifen des Denkens in der *abſoluten Negativität des Seyns* ſelbſt gegründet iſt, ja, das Denken iſt ſelbſt nichts anders als die abſolute Negativität des Seyns, womit eben ſowohl die Superiorität des Denkens als deſſen Identität mit dem Seyn im *Prozeß* ausgeſprochen iſt. Es bedarf daher in der That nur eines klaren, vollen Blicks in dieſe abſolute Negativität, womit das Unendliche endlich, und das Endliche unendlich wird, um zur erſten Einſicht zu kommen; es iſt damit in guter Stunde die erſte Schwierigkeit zu überwinden, welche der Philoſophie entgegen zu treten pflegt. —

Bis jetzt haben wir geſehen, wie ſich die Beſtimmungen des Seyns und Denkens entwickeln und in der abſoluten Idee gipfeln, hiermit zu ihrer Wahrheit und zu ihrer letzten Verſtändigung kommen. Wir haben wenigſtens im Allgemeinen das Schema dieſer Beſtimmungen aus ſich ſelbſt zu entwickeln und zu veranſchaulichen geſucht, oder wenigſtens an einzelnen und den wichtigſten Gliedern deſſelben *Beiſpielsweiſe* die Nothwendigkeit der ſtetigen Entwicklung näher erläutert. An anderen Gliedern konnte die Aufeinanderfolge nur angegeben werden, wogegen die Einſicht in die Nothwendigkeit und Kontinuität derſelben, ſo wie die weitere encykliſche Gliederung, ingleichen die nähere Ausführung und Erfüllung ſpeziellerem Studium überlaſſen werden mußte. Bis dahin wird uns allerdings die Kategorieen-Tafel in mehr als einem Gliede willkürlich, erzwungen, äußerlich und formaliſtiſch ſcheinen; aber ein Urtheil dürfen wir auf ſolchen Schein nicht bauen, — wie häufig es auch geſchehen mag — denn dazu gehört Verſtändniß

Hiermit iſt demnach die Logik in ihren allgemeinen Umriſſen aufgewieſen und vorgezeichnet: ihr Inhalt iſt das *Seyn* in ſeiner Identität mit dem Denken, welches als *Weſen* durch ſeine Differenz geht, und im *Begriffe* zur Immanenz gelangend Alles umfaßt. Statt der ſubjektiven, inhaltleeren Formen des Denkens, womit es die bisherige Logik zu thun hatte, entwickeln ſich aus dem Seyn und Denken ſelbſt deſſen reale Beſtimmungen, ſtatt der empiriſchen Rezenſion der Denkgeſetze entwickelt ſich deren immanente Nothwendigkeit in ihrer Einheit mit den objektiven Beſtimmungen des Seyns.

Nun aber tritt uns von Neuem die konkrete Welt der Natur und des Geiſtes entgegen, wo wir den Begriff außerhalb des Begriffs, aber überall draußen und im Einzelnen dieſelben Beſtimmungen in derſelben Triplicität wieder finden. Wie Seyn und Weſen erſt im Begriffe Eins werden und zu ſich ſelbſt kommen, ſo finden erſt in *Gott* ſelbſt *Natur* und *Geiſt*, als *Verhältniſſe zu Ihm*, ihre Ruhe und Befriedigung. So triplicirt ſich ferner die *Natur* ſofort in die *mechaniſche*, *phyſiſche* und *organiſche* Sphäre. In der mechaniſchen Sphäre ſehen wir erſtens den *Raum*, die *Zeit* und den Ort in ſtetiger Bewegung, zweitens die *Materie*, den *Stoß* und den *Fall*, und im dritten Gliede alle dieſe Beſtimmungen als *Eins* immanent ſich zuſammennehmen. In der *phyſiſchen* Sphäre entwickelt ſich die allgemeine, beſondere und totale *Individualität der Körper*, wovon die erſte an den vier himmliſchen Körpern, an den vier phyſiſchen Elementen, und dem meteorologiſchen Prozeſſe, die zweite an der Schwere, an der Kohäſion, und an Klang und Wärme, die dritte an dem Magnetismus, der Elektricität und dem Chemismus ſich erweiſet. In der *organiſchen* Sphäre entwickelt ſich die *geologiſche*, *vegetabiliſche* und *animaliſche*, womit ſich zugleich die empiriſche Eintheilung der Naturgeſchichte erklärt und rechtfertigt. Der animaliſche Organismus triplicirt ſich wieder als der *Geſtaltungsprozeß*, indem der Körper ſich in ſich ſelbſt als ein Ganzes für ſich faßt und bewegt, als der *Aſſi-*

milationsprozeß in ſeinem Verhältniſſe zum unorganiſchen Objekte, und als der Gattungsprozeß in ſeinem Verhältniſſe zu ſeinesgleichen. Der Geſtaltungsprozeß vollendet ſich in den Syſtemen der Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion, aus welchen alle einzelne Glieder des Organismus mit ihren Funktionen ſich erklären. Der Aſſimilationsprozeß bewegt ſich theoretiſch in den Gebieten der fünf Sinne, praktiſch in der Aſſimilation ſelbſt, d. i. im Athmen, im Hauchprozeſſe, im Eſſen und Trinken, und im Verdauungsprozeſſe, womit die praktiſche Wiſſenſchaft der Medizin auf dieſelben Geſetze eingehen muß, die ſie mit Mephiſtopheles an der Logik verlacht, denn ſie lehret nun ſelbſt, wie Eins, Zwei, Drei zum Eſſen und Trinken nöthig ſey. Das Dritte iſt aber der Gattungsprozeß, welcher erſt in Arten, dann in die Geſchlechter ſich zerlegt, womit der Begattungsprozeß gegeben iſt, demnächſt in der Krankheit des Individuums und zuletzt in deſſen Tode ſeine Geltung behauptet: denn das Einzelne vergeht, die Gattung beſteht, die Natur erweiſet ſich an dem Einzelnen in ihrer Negativität, aber an der Gattung in der Unendlichkeit dieſer Negativität. So weit kommt ſie, aber nicht weiter.

Wie viele hab' ich ſchon begraben!
Und immer zirkulirt ein neues, friſches Blut!

Indem aber in der Natur das Einzelne untergehet, erſtehet der Geiſt, in dem es zu ihm ſelbſt kommt. Demnächſt triplicirt ſich wieder das Verhältniß des Geiſtes in das ſubjektive, objektive und abſolute Verhältniß. In der ſubjektiven Geiſtesſphäre erweiſet ſich der Geiſt erſtens anthropologiſch, d. i. nach ſeiner erſten Unmittelbarkeit, als Seele, zweitens phänomenologiſch, d. i. nach ſeiner Erſcheinung, womit er in die Differenz tritt und zum Verhältniſſe gelangt, als Ich, drittens pſychologiſch, d. i. nach ſeiner Wahrheit, als der Geiſt ſelbſt. Wiederum erhebt ſich die Seele innerhalb ihrer anthropologiſchen Sphäre aus ihrer unmittebaren Naturbeſtimmtheit (Aeußerlichkeit, Leiblichkeit) zum Gefühle, näher zum Selbſtgefühle, als dem Innern, bis zur Empfindung, als der Wirklichkeit der

Seele oder der Identität ihrer Aeußerlichkeit und Innerlichkeit, denn die Empfindung iſt das Gefühl, welches die Aeußerlichkeit der Seele in ihr findet. Ebenermaßen entwickelt ſich das Ich innerhalb ſeiner phänomenologiſchen Sphäre erſtens als *Bewußtſeyn*, — Bewußtſeyn des Gegenſtandes als eines andern, — zweitens als *Selbſtbewußtſeyn*, — Bewußtſeyn des Ich als ſeines Gegegenſtandes, — drittens als *Vernunft*, hiermit als Einheit des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns, womit Objekt und Subjekt ſelbſt als Eins vermittelt und begriffen, aber zugleich mittelſt der dieſer Einheit inwohnenden Negativität unterſchieden werden. Jedoch iſt dieſe Vernunft immer noch ſubjektiv, denn die Einheit iſt noch formell, als im Bewußtſeyn gegeben. Endlich triplicirt ſich aber auch der Geiſt als *Geiſt* innerhalb der pſychologiſchen Sphäre; denn der Geiſt erweiſet ſich erſtens *theoretiſch*, d. h. er weiß ſich nicht allein von dem Objekte beſtimmt, ſondern auch dieſe Beſtimmtheit als ſeine eigene, mithin das Objekt als ihm angehörig, er gelangt nicht anders zur Erkenntniß des Objekts, als indem er dieſes in das Subjekt aufnimmt; er erweiſet ſich zweitens *praktiſch*, d. h. er weiß ſich nicht allein beſtimmend, ſondern auch das von ihm beſtimmte Objekt als ihm angehörig, — es gehört zum vernünftigen Handeln, zur praktiſchen Erkenntniß weſentlich, daß das Subjekt, indem es aus ſich heraustritt und das Objekt beſtimmt, dieſes nicht mehr als eine dunkle, fremde Macht vor ſich hat, ſondern als ihm eigen erkennt und darum ihm vertraut. Dazu gehört aber, daß drittens der Geiſt in ſeiner *Freiheit*, d. i. in der Identität ſeiner theoretiſchen und praktiſchen Seite ſich erfaßt, womit die in der theoretiſchen und praktiſchen Sphäre noch formelle Einheit des Subjekts und Objekts, des Beſtimmtſeyns und der Selbſtbeſtimmung ſich realiſirt und vollendet.

Es ſtehet in dem *Lehrbriefe* eines jeden Menſchen geſchrieben: „*Handeln iſt leicht*“ — wenn es vernünftig iſt, und es iſt unvernünftig, wenn es das Objekt als eine ihm fremde, dunkle Macht in Bewegung ſetzt, — „*Denken ſchwer*“ — denn es fordert Selbſtverläugnung, es ſetzt theoretiſch und praktiſch Einheit des Subjekts und Objekts voraus, — „nach dem Gedanken handeln unbequem“ — denn der Gedanke ruhet in der Freiheit, die Freiheit im Geſetze, und das Geſetz ſchließt die Willkür aus —; daraus folgt, daß „die Handlung nur vom Geiſte begriffen wird. *)“

Mit der Freiheit des Geiſtes eröffnet ſich das objektive Geiſtesverhältniß, in welchem nicht mehr das Objekt allein, ſondern der objektive Geiſt den Gegenſatz zum Subjekte bildet, denn der Geiſt iſt nun in das Objekt übergegangen. Hier iſt das erſte die unmittelbare Rechtsſphäre, in welcher das Subjekt unbefangen unter dem Geſetze, als dem objektiven Willen, a) im Eigenthume und b) im Vertrage ſicher gehet, bis es c) in das Unrecht verfällt, womit es in ſeine Innerlichkeit ſich reflektirt. Daher iſt das zweite die Moral, welche das Recht der Subjektivität vindicirt, und dieſe Subjektivität des Willens zu ihrer Mitte hat, hiermit dieſelbe in einen doppelten Gegenſatz einführt, nämlich einmal in den Gegenſatz zu dem allgemeinen, objektiven Willen, von welchem die einzelne Subjektivität beſtimmt werde und doch ihr Recht, ihre Freiheit behaupten ſoll; zweitens in den Gegenſatz zu dem Objekte, welches ſie beſtimmen und hiermit ſich äußern, verwirklichen, aber zugleich in dem Objekte ſich ſelbſt anerkennen ſoll. Die höchſte Steigerung dieſes Gegenſatzes hat zum Reſultate das Böſe, welches die Spitze der Subjektivität iſt. Aber die Identität der Entgegengeſetzten ergiebt ſich in der Sitte, welche das dritte Hauptſtück in der objektiven Geiſtesſphäre iſt: die Sitte iſt das Prinzip des Staats, welches durch die Medien der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates ſelbſt in immer weiteren Kreiſen zur immanenten Einheit des äußern Rechts und der ethiſchen Innerlichkeit ſich erhebet. Recht, Moral und Sittlichkeit bilden daher in dieſem Reiche den-

---

*) Göthe's Werke, letztes Heft. XX., 125. 126.

denſelben Cyklus, den wir zuletzt in der ſubjektiven Geiſtesſphäre als theoretiſchen, praktiſchen und freien Geiſt ſich entwickeln ſahen: überall finden die Vorderſätze, als Gegenſätze, erſt in dem dritten ihre Wahrheit.

Aber das Letzte iſt das Verhältniß des abſoluten Geiſtes, in welchem der Geiſt als abſoluter ſich offenbaret und hiermit auch das Verhältniß zu ihm als abſolutes beſtimmt: es ſind aber der Momente wiederum drei. Das Erſte iſt, daß der Geiſt als abſoluter unmittelbar da iſt und ſich darſtellt, und hier iſt das Verhältniß des Subjekts Anſchauung, Anbetung der Geſtalt, Kultus, Kunſt und Poëſie. Das Zweite iſt, daß der Geiſt ſich vermittelt und als Subjekt ſich offenbaret, indem er ſich herabläßt: und hier iſt das Verhältniß des Subjekts der Glaube an die durch die Offenbarung erlangte Gemeinſchaft. Das Dritte iſt, daß der abſolute Geiſt als ſolcher ſich manifeſtirt, indem ſeine Vermittlung oder Offenbarung mit ſeiner Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit ſelbſt vermittelt wird: und hier iſt das Verhältniß des Subjekts das abſolute Wiſſen, womit der Kreislauf ſich vollendet, und die Logik als das Reſultat wieder erſcheint, der Begriff als Anfang, Mitte und Ende ſich erweiſet.

Jetzt erſt legt es ſich ganz zu Tage, daß und wie alle Gebiete der Natur und des Geiſtes nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur als Verhältniſſe, und zwar als Verhältniſſe zu dem abſoluten Geiſte zu faſſen ſind, in welchem ſie ihre Wahrheit, ihre Befriedigung finden und ihre Unruhe ſtillen. Eben darum iſt das letzte Geiſtesverhältniß ſelbſt abſolut, weil es ſich als das Verhältniß des Geiſtes zum abſoluten Geiſte, und hiermit als immanent, alſo vollendet weiß. Es kommt hiermit dem Geiſte Ein Prädikat mit Gott zu. Joh. 4, 24.

Doch wir können die Gliederung in den Sphären des konkreten Seyns nicht weiter verfolgen, die Lineamente, die wir entdeckten, nicht näher ausführen. Denn es kam nur darauf an, die logiſchen Kategorieen auch im Konkreten nachzuweiſen, und hiermit die Identität der Beſtimmungen des reinen Denkens mit der Mannichfaltigkeit des Wirklichen zum Bewußtſeyn zu bringen. Das Zweite iſt, daß wir den ſpecifiſchen Unterſchied der logiſchen Kategorieen von den in der konkreten Wirklichkeit ſich wiederfindenden Momenten aufzufaſſen ſuchen. Es fragt ſich daher, wie ſich die ſpekulative Logik zu der Philoſophie der Natur und des Geiſtes verhalte. Die nächſte Antwort iſt, daß auf dem logiſchen Wege aus dem prius, welches das Seyn iſt, die Beſtimmungen und Momente deſſelben, als des Begriffs, in ihrem ſtetigen Uebergange ſich entwickeln, wie ſie ſucceſſiv werden, wie ſie fort- und in einander übergehen, wogegen ſie in der konkreten Welt einzeln für ſich erſcheinen, und jede in ſich ſelbſt eine Totalität bildet, wodurch ſie zu Beſtimmtheiten werden, in welchen jener ſucceſſive Uebergang negirt und in der Reihe der Beſtimmtheiten doch wieder hergeſtellt iſt. Was in der Idee wird, iſt in der konkreten Welt da, womit das Werden nach Außen zunächſt negirt, aber in dieſer Sphäre ſelbſt erhalten iſt, und nicht minder draußen ſeine Fortſetzung findet. Die Folge davon iſt die Erfüllung, welche die einzelnen Momente des Denkens durch ihre Konkretion erfahren, oder das Mehr, das wir in der konkreten Erſcheinung finden, nur daß es nicht wo anders herkommt, ſondern aus der Beſtimmtheit ſelbſt ſich entwickelt und darin ſich verdichtet; denn indem die einzelne Beſtimmtheit in ſich zurück gehet, entwickelt ſich an und in ihr ſelbſt, was logiſch im Fortgange und Uebergange ſich entwickelt, und muß ſich in ihr entwickeln, weil es den Knoten der Entwicklung in ſich hat, und deſſen Beſtimmungen in der Sphäre jeder einzelnen Beſtimmtheit eben ſo wohl ſich in ſich reflektiren, als aus ſich heraus weiter gehen, woraus ſich ſogleich der weitere Unterſchied entwickelt, daß die reflektirte Entwicklung in der Sphäre bleibt, der die einzelne Beſtimmtheit angehört, während in der Logik die weitere Entwicklung ſich erhebet und die höhere Form findet.

Hieraus erklären und rechtfertigen ſich zugleich die Analogieen höherer Beſtimmungen in den niedern Kreiſen, und die Bilder, die wir aus der Natur für Höheres entnehmen, aber auch umgekehrt die Metaphern, die wir aus höheren Kreiſen in niedere übertragen, weil ſie darin liegen. So finden wir in der Natur Leben, das wir in die höhere Sphäre mitnehmen, wie in dieſer den Geiſt, den wir in die niedere übertragen. So ſind in der mechaniſchen Sphäre der Natur die Elemente der höheren Sphären in der jener Sphäre angemeſſenen Weiſe, wiederum in der organiſchen Sphäre die Veſtigien des Geiſtes nicht zu verkennen.

Hiermit iſt in jeder einzelnen Beſtimmtheit das Ganze in der Weiſe der beſtimmten Sphäre mikrokosmiſch ausgedrückt, und die niedere, konkrete Sphäre der vorausgehende, naive Abdruck der nachfolgenden, eigentlicheren Beſtimmung. Näher hat aber die Beſtimmtheit, welche wir an den konkreten Erſcheinungen entdekken, den tiefen Sinn, daß die Idee, welche allein iſt, in jedem ihrer Momente ihrer ſelbſt gewiß bleibt, und auch in ihrem Andersſeyn doch bei ſich bleibt, indem ſie ſich ſelbſt frei entlaſſend ihrer ſelbſt abſolut ſicher und in ſich ruhend ſich weiß. In ſofern iſt zu ſagen, daß die abſolute Idee ihre immanente Freiheit zunächſt an der Unfreiheit der Natur offenbare und beweiſe. Es unterſcheidet ſich aber hiernach von dem logiſchen Seyn und Denken nicht allein die Natur, als die bei ſich bleibende und in ſich den Kreis weiterer Entwicklung verſchluckende Beſtimmtheit ſeines Andersſeyns, ſondern auch der Geiſt, als die bei ſich bleibende und in ſich den Kreislauf vollendende Beſtimmtheit ſeines Zuſichzurückkehrens. Jedoch iſt hiermit die ſtetige Verbindung, die Kontinuität in der konkreten Welt nicht unterbrochen, vielmehr durch die Einheit der logiſchen Idee in Fluß erhalten, während andererſeits durch die Reflexion innerhalb jeder Beſtimmtheit die Fülle gegeben iſt. Die Negation, auf welcher die Beſtimmtheit beruhet, beſtehet mithin nicht bloß in der Reflexion in ſich, wodurch ſie für ſich zur Totalität wird, ſondern ſie enthält, als Negation, zugleich „den Impuls über ſich hinaus zu geben und das Prinzip ihrer weiteren Entwicklung,“ in welcher die überwundene Beſtimmtheit als Moment ſich wiederfindet.

Die weitere Entwicklung dieſer wichtigen Unterſchiede zwi ſchen dem Inhalte der konkreten Welt und der Logik, welche nicht als äußerliche Form, ſondern als die Seele und der Begriff dieſes Inhalts ſelbſt ſich erweiſet, muß und kann hier ausgeſetzt bleiben; es ergiebt ſich auch ſchon hieraus bei weiterem Nachdenken von ſelbſt, wie die abſolute, logiſche, ſtetige Idee von dem abſoluten Geiſte in ſeiner Fülle und Beſtimmtheit ſich unterſcheidet.

Zu näherer Verſtändigung kann es noch dienen, an einer einzelnen konkreten Beſtimmtheit deren Fülle in ihr ſelbſt, indem ſie als Beſtimmtheit ſich in ſich reflektirt, und gleichzeitig ihren ſtetigen Zuſammenhang mit der konkreten Welt überhaupt, mittelſt der logiſchen Idee, ſo wie das reale Leben der letztern ſelbſt zur Anſchauung zu bringen. Zum nächſten Beiſpiele können Raum und Zeit dienen, welche nicht allein jede für ſich eine einigende Mitte ihrer Dimenſionen, ſondern auch beide unter einander im Punkt die Vereinigung und hiermit Verwirklichung finden. Dieſer Punkt iſt konkret der Ort, nach dem Raume Hier, nach der Zeit Jetzt, Heute. Eigentlich iſt dieſes konkrete Hier und Heute in allen Sphären das Dritte, als die vermittelte und vermittelnde Einheit: die Gegenwart iſt das Höchſte und Einzige, das Moment, in welchem die zerſtreuten Glieder konkret und wirklich werden, und mit einander verwachſen.

Auch die Sprache bezeichnet die Gegenwart als das volle, energiſche Seyn, Zugegenſeyn, Daſeyn (wara-ſeyn), als das oberherrliche, eminente Seyn, praesens, als Grund und Ziel, Prinzip und Progreß des Seyns in Einem, ὑπάρχον, παρόν. Dieſe unmittelbare Thatſache der Sprache iſt nunmehro zur ſpekulativen Wahrheit vermittelt und erhoben.

Eben darum iſt aber der ſpekulativen Philoſophie, ſo wie gleichzeitig der Poëſie in ihrem gegenwärtigen Höhenpunkte, der Vorwurf weltlicher Ruchloſigkeit gemacht worden, weil ſie der Gegenwart die Ehre gebe, und das Jenſeits negire, welches doch der Gegenſtand unſeres Glaubens und Hoffens ſey. Am meiſten vernehmen wir dieſe ſchwere Anklage von ſolchen, welche damit Gott allein die Ehre zu geben meinen; ſie ſetzen Gott ſelbſt in das belobte Jenſeits, in einen unzugänglichen Glanz, ohne zu wiſſen, wie ſehr ſie darin mit Mephiſtopheles übereinſtimmen, und gleichzeitig lehren ſie doch Gottes Allgegenwart. So will auch Jeder, daß das Jenſeits aufhöre, jenſeits zu ſeyn, und gegenwärtig werde, womit ſie ſelbſt das Jenſeits negiren und der Gegenwart den Preis zuerkennen. Wirklich iſt Hier der Focus aller Strahlen, das Centrum, welches ſeine Dimenſionen an ihm ſelbſt hat, und in ſich aufnimmt, wie wir denn an jedem Augenblicke ſehen, welchergeſtalt ſich die verſchiedenen Momente, als Glieder einer Einheit, einander ablöſen, wie dieſe Einheit ſtets in der Gegenwart wirklich wird, aber auch die Gegenwart nur iſt, indem ſie nicht bei ſich ſtehen bleibt, ſondern was hinter ihr liegt, mit ſich fortnimmt, was vor ihr liegt, in ſich aufnimmt, mithin eben ſo wohl ſich als ihre Negationen negirt, welche eben dadurch wirklich werden, daß ſie gegenwärtig werden. Indem die Gegenwart das Jenſeits, das Hier das Dort, und das Heute Geſtern und Morgen negirt, wird das Negirte das Negirende, nämlich Hier; oder was iſt denn unter dem von der Gegenwart negirten Jenſeits anders, als die Gegenwart des Jenſeits zu verſtehen, das Gegentheil des Gegentheils?

Zugleich mit dem Denker, dem wir jetzt nachdenken, iſt auch der große Dichter unſerer Zeit ſolcher Ruchloſigkeit gegen das Jenſeits geziehen worden; ſie ſind nun ſelbſt beide jenſeits, womit für ſie das Jenſeits, das ſie im Leben negirt haben, im Tode negirt iſt, und von dem Gedanken fortwährend negirt werden muß, weil nur dadurch das Jenſeits zur Gegenwart wird. Es wäre auch in der That die Gedankenloſigkeit ſelbſt, wenn uns der Widerſpruch in den beiden Worten: Jenſeits ſeyn, entgehen könnte: dieſer Widerſpruch iſt nur in der Negation des Jenſeits aufgelöſet.

Hiermit eröffnet ſich ein weites Feld, auf welchem die poetiſche Ironie gegen alle Seiten des Raumes und der Zeit ſich dialektiſch verſucht, aber nicht mit der Negativität derſelben abſchließt, ſondern im Nächſten, in der Gegenwart, gleich hier auf der Stelle Stand faßt, um zu ſtehen, jedoch nicht darum Stand faßt, um unbeweglich ſtehen zu bleiben. Wir können nicht gehen, ohne zu ſtehen, und können nicht ſtehen, ohne hier zu ſtehen, aber wir können auch nicht ſtehen, ohne zu gehen, denn Zeit und Raum ſind in allen Dimenſionen Ein Kontinuum.

Die Philoſophie hat uns an den Dichter erinnert, der ihr voraus gegangen iſt. Ihn hören wir auch bei Tiſche mitten in der Luſt des gegenwärtigen Augenblicks ein Lied ſingen, welches alle Tiefen der Seele auf einmal im heiterſten Scherze bewegt.

> Mich ergreift, ich weiß nicht wie,
> Himmliſches Behagen:
> Will mich's etwa gar hinauf
> Zu den Sternen tragen!
> Doch ich bleibe lieber hier,
> Kann ich endlich ſagen, -
> Beim Geſang und Glaſe — — **Wein**
> Auf den Tiſch zu ſchlagen

Wir brauchen nur äußerlich auf den verſchluckten Reim, den wir erwarten, aber nicht erhalten, Acht zu haben, um zu ſehen, wie ſich ſogleich zum Anfange des vollen Behagens an der Gegenwart die Ironie ſelbſt überbietet, und hiermit ihren Gipfel erreicht: denn ſie begnügt ſich nicht auf den Grund behaglichen Hierſeyns und Daſeyns das Jenſeits zu negiren, ſondern ſie negirt das beglückende Hierſeyn ſelbſt, in ſofern es bei ſich ſtehen und hier beim Bier ſitzen bleibt und verſauert, ſtatt im Geiſte gegenwärtig zu ſeyn, deſſen Bild der Wein iſt, der Geiſt iſt aber Bewegung. In dieſer Negation des bloſen Hierſeyns, welches ſitzen bleibt, liegt mithin zugleich der poſitive Gehalt deſſelben, welcher weſentlich darin beſteht, daß es von dem Jenſeits ſich nicht los ſagt, ſondern ſtetig in es eingeht, aber ohne Salto mortale, deſſen es nicht bedarf, weil das Hier mit dem Dort ſich verbunden weiß. Auf dieſe immanente Fortbewegung der Gegenwart, in welcher ihr Weſen beſtehet, und womit ſie ihr Gegentheil fortwährend negirt, deutet auch der Fortgang dieſes unvergleichlichen Tiſchliebes, indem es, von Einzelnem ausgehend, ohne dieſes zu verlieren mehr und mehr aufnimmt aus den nächſten Liebesverhältniſſen, und auf den Grund derſelben in immer weitere Kreiſe ſich ausbreitet und zuletzt Alles, was auch da iſt, als die Kontinuität und Totalität feierlich zu Tiſche ladet, und mit einem Toaſt auf die ganze Welt abſchließt.

Zum Preiſe der konkreten Gegenwart gehört daher nicht allein die Negation des abſtrakten Jenſeits, ſondern auch die Negation des abſtrakten Dieſſeits; indem eins mit dem andern fällt, erſteht die wahre Gegenwart, welche das Jenſeits zu ihrer Erfüllung und Befriedigung als ihr eigenſtes Element in ſich aufnimmt. Es iſt daher auch nur eine andere Seite derſelben Lebensweisheit, wenn der Dichter, im Verlangen die Gegenwart mit der Zukunft zu erfüllen und hiermit die Zukunft zu vergegenwärtigen, in den ſüßeſten, leiſeſten Tönen ſein Abſchiedslied zum Voraus ſingt:

Ach, ich bin des Treibens müde,
Wozu all der Schmerz und Luſt?
Friede! Friede!
Komm, ach komm an meine Bruſt,
Die Vöglein ſchweigen im Walde,
Es regt ſich kein Hauch.
Warte nur, balde
Ruheſt du auch!

So negirt ſich das Hier, das als ſolches, als bloßes Hier, die erſte Negation iſt, es negirt ſich mithin in ſeiner Diskretion, um ſich in ſeiner Kontinuität und Konkretion zu erhalten. Hier haben wir keine bleibende Statt, ſondern die zukünftige ſuchen wir. Hebr. 13, 14. Denn wir ſind beides, die Pilgrime und die Bürger im Reiche Gottes. Pſ. 39, 13. Somit wird das diskrete Hier konkret. Hier iſt gut ſeyn, zwar nicht um Hütten zu bauen, aber um ſtille zu ſtehen, ſich umzuſehen, und ſtracks weiter zu gehen. Matth. 17, 4. Hier iſt nichts anders, denn Gottes Haus, und Hier iſt die Pforte des Himmels: ein Haus dem Herr zu dienen und ihn zu finden, und eine Pforte, die weiter führet. 1. Moſ. 28, 17. Pilatus ſuchet die Wahrheit in irrer Ferne, und verzweifelt deshalb daran, und ſiehe! ſie ſtehe vor ihm, est vir qui adest. Hier iſt mehr denn Salomo. Hier, Herr und Gideon, Gott und Menſch. Richt. 7, 18. Und ſo iſt auch Heute ein vorübergehender Augenblick für ſich ſelbſt, und zugleich ein bleibender und ſtetiger. Heute König, morgen todt. Sir. 10, 12. Aber eben darum iſt das Heute mitzunehmen als das Leben. Heute, ſo ihr ſeine Stimme höret, ſo verſtocket euer Herz nicht. Pſ. 95, 7. Hebr. 3, 7. und 4, 7. Heute gieb uns unſer täglich Brod, ſo bitten wir täglich. Matth. 6, 11. und verſtehen darunter immerdar. Luc. 11, 3. Heute iſt Gott von Gott gezeuget, der Sohn vom Vater. Pſ. 2, 7. Ap. 13, 33. Hebr. 1, 5. und 5, 5., und Jeſus Chriſtus geſtern und heute, und derſelbe in Ewigkeit, Hebr. 13, 8. der da iſt, und der da war, und der da kommt, Off. 1, 8. Heute iſt und kommet. Luc. 23, 43.

Aber wohin führt uns der dürre, abſtrakte Begriff der Negation und der Kategorieen? Wir haben geſehen, wie er uns zu Tiſche begleitet und in der Gegenwart lebt, wie er mit dem poſitiven Leben des Geiſtes in alle Verhältniſſe eingehet und bis in die Sphären der Religion ſich erhebt, und ſo können wir mehr und mehr erfahren, daß die Bewegung des Begriffs unter der Zucht der Kategorieen von dem wirklichen Inhalte des unmittelbaren Glaubens und Lebens, auf den der Chriſt ſtirbt, ſo wenig etwas verliert, daß vielmehr das Subjekt, welches mit dieſer Unmittelbarkeit zerfallen und entzweit war, nur durch den Gedanken aus dem Schiffbruche gerettet und mit dem, was es verloren, wieder ausgeſöhnet werden kann.

Aus dem Geſagten erklärt es ſich auch, wie gefährlich jene Formeln ſind, wenn ſie nicht als immanent lebendig werden. Sie ſind nicht bloß gefährlich in der Schule, wenn ſie zu einem leeren, tödtenden Formalismus verbraucht werden; ſie ſind auch im täglichen Leben gefährlich, denn jeder Menſch geht damit um, ohne es zu wiſſen, jeder Menſch abſtrahirt und negirt, indem er denkt, — darin liegt zugleich der empiriſche Beweis, daß dieſe Form dem Geiſte weſentlich angehört, — aber der Menſch geht auf dieſen Wegen unter, wenn er auf halbem Wege ſtehen bleibt, und weder zu dem Gegebenen, das er halb verlaſſen hat, umkehrt, noch den Kreislauf vollendet, der ihn von ſelbſt darauf zurückführt. Darum ſagt Baco: Philosophia obiter libata a Deo abducit, penitus hausta ad eundem reducit.

III.

Zur Ausſicht.

Es iſt verſucht worden, das allgemeine Bild der gegenwärtigen Philoſophie zu vorläufiger Ueberſicht in wenigen Umriſſen zu entwerfen. Jetzt fragt es ſich, ob es auch dem Leſer zu Geſichte gekommen iſt, und zu einigem Verſtändniſſe verholfen hat, oder ob er, gleich den Gäſten des Herodes Attikus auf der reizenden Villa Kephiſia bei Athen, ſtatt der gehofften Erfriſchung unter der Maſſe von [illegible] und Haſchazonten nur Ermüdung erfahren hat *), um zuletzt mit dem römiſchen Richter zu bekennen: Mihi non liquet **).

Erſt ſind wir des **Nachmittags** ſpazieren gegangen, einen **exoteriſchen** Umgang zu halten durch die vor uns ausgebreiteten reichen Gefilde reeller Erkenntniß; wir ſuchten hier und da anzuknüpfen, um die gegenwärtige Philoſophie an ihren speziellen Aeußerungen, an ihren kundbaren Verhältniſſen zu den einzelnen Wiſſenſchaften zu beobachten und näher kennen zu lernen: in ſofern war unſer Anfang ein δειλινὸν περίπατον, welches uns mitten in die Sache verſetzen ſollte, — wir ſind ohnehin alle erſt des Nachmittags auf die Welt gekommen. — Dann haben wir einen guten **Morgen** in ſeiner erſten friſchen Frühe zu benutzen

---

*) Gell. Noct. Att. I., 2.
**) Gell. N. A. XIV., 2.

geſucht, um in das Innere der Philoſophie einzudringen, wir ſuchten ſie in ihrer Werkſtätte zu belauſchen; das war ein ἑωθινὸν περίπατον; wir hofften in ſtiller Morgenſtunde deſto vernehmlicher zu hören, was die Philoſophie im innerſten Lyceum ausſagt, wir horchten auf ihre ἀκροαματικά. Aber nun fragt es ſich auch, ob die Leſer auch Hörer geweſen ſind. Schon Ariſtoteles unterſchied ſeine Leſer und ſeine Hörer, denn zum Hören gehört Vernehmen und Verſtehen; er ſchrieb deshalb nach Herausgabe ſeiner akroamatiſchen Schriften an Alexander, ſeinen königlichen Schüler: ἴσθι οὖν αὐτοὺς καὶ ἐκδεδομένους, καὶ μὴ ἐκδεδομένους. ξυνετοὶ γάρ εἰσι μόνοις τοῖς ἡμῶν ἀκούσασιν *). Es heißt auch hier: wer es faſſen mag, der faſſe es; wer es aber nicht ſogleich faſſet, der kann es doch künftig faſſen.

Zum Theil mag auch die Schuld des Nichtverſtändniſſes oder einzelner Mißverſtändniſſe weniger an dem Hörer liegen, als an dem Führer, welcher die Wege weiſen wollte. Zu dem Ende dürfte es dienlich ſeyn, daß ſich der Leſer nunmehr ſelbſt zu helfen ſucht, und mit dem Lichte des Morgens in den Abend zurückgehet, — der Morgen wird ſein Licht dem Abend, und der Abend ſeinen Johannisſchein dem Morgen mittheilen, es trägt und hebet eins das andere wechſelſeitig. Aus Abend und Morgen wird erſt der volle Tag. Wir ſind auch wirklich ſchon aus dem Morgen zum Mittage gekommen, welcher die Wahrheit des Tages iſt, wie Heute die Wahrheit der Zeit. Der Mittag iſt aber nicht bloß die Mitte zwiſchen Morgen und Abend, als ſeinen Seiten, welche nach ihm Vor- und Nach-Mittag genannt werden, ſondern die Mitte über denſelben, in welchem ſie aufgehoben und vereinigt werden, der Zenith, [illegible], coelum diei. So wird der Mittelpunkt der Scheitelpunkt, und dieſer der Standpunkt, σταθερὸν ἦμαρ, τὸ σταθερὸν τῆς μεσημβρίας. Dieſen

---

*) Gell. N. A. XX, 5. Vergl. Gabler's Recenſion der Hegel'ſchen Encyclopädie, dritter Ausgabe, in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik. 1832. S. 720 flg.

Mittag haben wir in der vermittelnden Einheit der ſich gegenſeitig negirenden Gegenſätze gefunden: wir haben ihn zuletzt an konkreten Beiſpielen zu veranſchaulichen, und zu dem Ende die Philoſophie aus der Poëſie, die Poëſie aus der Philoſophie zu erklären geſucht.

Wenn wir auf dieſe Weiſe die Höhe der ſpekulativen Philoſophie zu erlangen ſuchen, ſo wird auch die gewonnene Einſicht mehr und mehr zur Ausſicht, welche zwar mehr und mehr in den Blick des Vogels übergehet, „aber ſich doch noch maleriſch genug hinter einander ſchiebt *).“ Vor der einſamen, einförmigen Vogelſchau iſt der Geiſt durch die abſolute Negativität geborgen, die wir an der Idee haben kennen lernen: es iſt dafür geſorgt, daß wir nicht bloß die Spitzen von oben, ſondern auch die Seiten von unten kennen lernen. Namentlich könnte es aber jetzt darauf ankommen, ſich freier nach allen Seiten zu bewegen. Es liegt ohnehin in der „Ungeduld und Unruhe des modernen Bewußtſeyns,“ den ſtetigen Gang des Gedankens zu unterbrechen, der gemeſſenen Fortbewegung der Idee vorauszueilen und in die Rede zu fallen: es mag daher jetzt, wo die Philoſophie ihren Stand- und Höhepunkt erreicht hat, an der Zeit ſeyn, darauf einzugehen, und in die Zeit ſich zu ſchicken. Wenn die Philoſophie in ſich ſelbſt zur Ruhe gekommen, und der Wahrheit, als ihres Eigenthums, gewiß geworden iſt, ziemet es ihr wohl, in das Geſpräch des Tages ſich zu miſchen, um dem Verſtändniſſe von mehreren Seiten, wie ſie ſich zufällig ergeben, und im lebendigen Wechſel des Geſprächs nach einander hervortreten, zu Hülfe zu kommen, überall aber den Kernpunkt von neuem in das Licht zu ſtellen, auch gleichzeitig, wie zur Probe, einzelnen namhaften Mißverſtändniſſen zu begegnen, und den Grund aller Mißverſtändniſſe nachzuweiſen zu ſuchen. Wenn wir zugleich unſere Zeit und ihre Bedürfniſſe im Auge behalten, ſo werden wir auch die zeitgemäße Erſcheinung dieſer Philoſophie und ihre ſpezielle Beſtimmung für

---

*) Göthe's Werke letzter Hand XV., 312.

die gegenwärtige Zeit immer näher kennen lernen, und mehr und mehr uns damit befreunden.

Was der Spekulation in ihrem Produciren immerfort entgegentritt, das erſchwert auch das Verſtändniß ihrer Produktionen, welches ohne Selbſtdenken nicht möglich iſt. Dieſe Schwierigkeit liegt aber zunächſt in dem uns umgebenden Gegebenen, oder vielmehr in der Unmittelbarkeit deſſelben. In dieſem liegen die Vorurtheile, von welchen, wie Kant ſagt, „ſelbſt der weiſeſte unter den Menſchen ſich nicht ganz losmachen, und vielleicht zwar, nach vieler Bemühung, den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwickt und zwackt, niemals loswerden kann.“

Dieſe Unmittelbarkeit iſt an ſich gedankenlos, bis wir in dem Unmittelbaren ſelbſt den Gedanken d. i. die Vermittlung finden. Bis dahin iſt die Unmittelbarkeit nichts anders als das Vorurtheil ſelbſt: und in dieſem Vorurtheile befindet ſich mithin zunächſt jeder Menſch ſo gewiß, als er in das Unmittelbare ausgeſetzt iſt. In unſerer Zeit iſt aber der Eifer gegen das Vorurtheil beſonders angeregt, und doch wird dieſer Eifer ſelbſt wieder zum blinden Vorurtheile, wenn wir nicht zu der Einſicht kommen, daß das Vorurtheil nicht im Inhalte, ſondern in der Form beſtehet, nämlich in unſerm Verhältniſſe zu dem Inhalte, und daß mithin die Ueberwindung des Vorurtheils in der Ueberwindung ſeiner Form beſtehet, welche die Unmittelbarkeit iſt, die wir zu vermitteln haben. Häufig geſchieht es dagegen, vornehmlich heut zu Tage, daß wir ſtatt das Verhältniß der Unmittelbarkeit zu überwinden, um zum Urtheile zu kommen, umgekehrt den Inhalt wegwerfen und bei der Form ſtehen bleiben, von der wir uns losmachen ſollten, um frei zu werden.

Mit dieſem Vorurtheile, welches in der Unmittelbarkeit verwachſen iſt, ſind wir nun dermaßen behaftet, daß häufig auch die geiſtreichſten Menſchen, ſelbſt Philoſophen, ihm verfallen, indem ſie über Vorurtheile, die ſie rügen, ſelbſt im Vorurtheile bleiben, und mitten in der Verfolgung des Gedankens über das, was ihm in den Weg tritt, gedankenlos abſprechen. Dies iſt eine Erfahrung, welche in der Philoſophie nach ihrem Grunde die eben angedeutete Erklärung findet: es iſt mithin nicht ſowohl das Vorurtheil, als das gedankenloſe Verhalten zum Vorurtheile, welches der Philoſophie den Eingang erſchwert, indem ſich einmal die, welche an die Philoſophie gehen, zweitens aber auch die Philoſophen ſelbſt gelegentlich ſolchen Leichtſinns ſchuldig machen. Eben darum kann nicht genug aufmerkſam gemacht werden, wie leicht wir mitten im Gedanken zu dem, was vor uns liegt, und uns gerade beſchäftigt, gedankenlos uns verhalten. Dieſe Erfahrung, welche jede Reflexion auf uns ſelbſt und auf das Thun und Treiben der Menſchen im Reiche der Gedanken näher beſtimmt und bereichert, iſt von der Sprache ſelbſt in der Redensart: *in Gedanken ſeyn* ſinnreich ausgedrückt, denn es iſt damit geſagt, daß der Gedanke ſelbſt in ſeiner beſtimmten Richtung den Gedanken, der in dem Gegebenen liegt, gedankenlos ignorirt. Wir ſind oft ſo ſehr in Gedanken, daß wir nicht zu dem beſtimmten Gedanken kommen. Dieſe Gedankenloſigkeit iſt es aber, welche ſo viele Mißverſtändniſſe gegen die Philoſophie erhält: ſie beſchleicht, wie geſagt, zunächſt die, welche erſt lernen wollen, und doch zum Voraus urtheilen, aber auch gelegentlich die, welche zu lehren unternehmen, und durch gedankenloſes Abſprechen über einzelne gegebene Verhältniſſe der im Ganzen ausgeſprochenen Wahrheit ſelbſt ſchaden. Davon zeugen ſo viele einzelne gedankenloſe Ausſprüche geiſtreicher Männer über Dinge, in welchen ſie den Gedanken, über Vorurtheile, in welchen ſie das Urtheil nicht erkennen, wodurch das Mißverſtändniß über die Philoſophie vermehrt und genährt wird: aber der Meiſter hat daran keine Schuld.

Eben darum iſt aber zum Verſtändniſſe der ſpekulativen Philoſophie überhaupt nichts ſo weſentlich, als das *natürliche* Denken von dem *ſpekulativen* Denken zu unterſcheiden; denn jenes miſcht ſich nur zu oft in dieſes, es wirkt unverſehens auch da noch nach, wo das ſpekulative Denken Eingang gefunden. Alles Denken beſtehet in der Vermittlung, alles Natürliche iſt dagegen unmittelbar. Das natürliche Denken beſtehet daher in der erſten, noch rohen *Vermittlung*, welche mithin noch mit der *Unmittelbarkeit* behaftet iſt: das ſpekulative in der *abſoluten Vermittlung*, d. i. in der Vermittlung durch ſich ſelbſt, welche mithin eben ſowohl die Immanenz des Seyns im Denken, als die Superiorität des letzteren vorausſetzt.

Wir haben in unſerer Sprache für das natürliche Denken einen bezeichnenden Ausdruck, welcher zugleich zur Erklärung und Unterſcheidung dienen kann: es iſt der Ausdruck: *ſich etwas bei der* Sache denken. Das Denken kommt dem Menſchen, als ſolchem, als denkendem Weſen zu: homo cogitat, cum intelligit, cogitat, cum sentit, cogitat, cum cupit. Darum läßt es ſich auch keiner abſprechen, darum glaubt er auch gegen das collegium logicum, welches ihn erſt denken lehren will, feierlichſt proteſtiren zu müſſen. Darum heißt es auch, daß ſich doch jeder vernünftige Menſch bei jeder Sache etwas denken müſſe. Aber daß er nicht die Sache ſelbſt als den *Inhalt* der Vorſtellung, ſondern nur *etwas* davon, daß er es *dabei*, nicht in der Sache, daß er es nur *ſich* denkt, womit das Denken ſubjektiv, meine Meinung wird, das gehört der noch nicht überwundenen Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit an. Darum ſprechen auch *alle* Menſchen mehr, als ſie denken, — weil keiner in allem Einzelnen durchdringt, keiner Alles vermittelt, darum müſſen die geiſtreichſten Menſchen am meiſten auf Vermittlung *aller* ihrer Ausſagen Verzicht leiſten, darum giebt ein Dichter dem Denker ſo viel zu thun, denn wie könnte der Dichter ſelbſt alles ausdenken, was er vorſtellt, ausſpricht und zu denken giebt?

So viel iſt klar, daß kein Menſch bei der Vorſtellung allein ſtehen bleiben kann, er muß denken, er ſucht eine Vermittlung, aber indem er bei der erſten Vermittlung ſtehen bleibt, und mit dem erſten Schritte abſchließt und daran ſich genügen läßt, — das *Erſte* iſt ihm das *Beſte* — denkt er ſich nur *etwas* bei dem Gegenſtande, nicht den ganzen Gegenſtand, der außerhalb des Denkens bleibt, mithin *etwas anderes*, als der Gegenſtand iſt. Es begegnet uns allen nur zu leicht, daß wir uns etwas anderes denken, als wir uns vorſtellen, das heißt, wir nehmen etwas anderes in uns auf, als wir vor uns haben. Wenn wir nun gleichwohl mit ſolcher ſubjektiven Meinung über das Objekt, das draußen geblieben iſt, zu urtheilen wagen, ſo entſtehet jene heilloſe Verwirrung, welche wir der Sprache zuzuſchreiben pflegen, aber ſo eben in dem natürlichen Denken ſelbſt gefunden haben. Ja, das natürliche Denken verhält ſich gegen die Sprache ſelbſt, wie gegen das wirkliche Denken, deſſen Ausdruck ſie iſt, es meiſtert ſie, wenn es ihre Negativität und Doppeldeutigkeit entdeckt, und weiß ſich nicht darin zu finden.

Zum Denken gehört mithin das Nachdenken über unſer eigenes Denken, das Denken des Denkens: ohne dieſes iſt das Verſtändniß der Philoſophie, ohne ſolches Verſtändniß die Aufklärung über das Gegebene nicht möglich. Es kommt daher darauf an, daß wir weder dem Begriffe, noch dem gegebenen Gegenſtand einen beiden fremden Zwang anthun; und darum iſt, um die Philoſophie zu verſtehen und demnächſt an dem Gegebenen zu üben und zu prüfen, große Wachſamkeit nöthig und — Demuth, ſo wie fleißige Uebung und Geduld. Wir dürfen auch nichts überſehen, nichts übergehen, bis wir es gefaßt haben. Je ſtrenger die Selbſtverläugnung, deſto reiner der Lohn. Der Lohn iſt Licht im Dunkel, oder Freiheit, ſowohl die negative Freiheit von dem Gegebenen, als einem Fremden und Anderen, welches Andere erſt in dem Gedanken anders wird, als auch die poſitive, welche darin beſteht, zwar nicht von einem Andern, aber doch, nämlich von ihm ſelbſt, beſtimmt zu werden. Es iſt aber noch nicht damit abgethan, wenn wir die Freiheit als die Identität des Beſtimmenden und Beſtimmten erfaſſen: da ſie zugleich Freiheit von der einzelnen Subjektivität iſt, ſo entgeht ſie uns theoretiſch und praktiſch ſo lange, als wir das Beſtimmende in dem einzelnen Subjekte ſuchen, welches wir als beſtimmt vorfinden.

Es wird jetzt häufiger als je die Freiheit des Denkens gefordert, als wenn ſie fehlte: aber wenn wir uns darüber klar werden, wenn wir uns wirklich dabei etwas denken, was kann es anders ſeyn, als die göttliche Natur des Denkens, das Unmittelbargegebene zu vermitteln, und hiermit in dem Entgegengeſetzten das Denken ſelbſt als die Vernunft zu erkennen? Der nothwendige Akt der Freiheit des Geiſtes iſt daher die Vermittlung, wodurch der Gedanke von dem Gegebenen als von ihm ſelbſt, wie der Wille von dem äußern Geſetze, als von dem Willen, beſtimmt wird.

Gleicherweiſe wird jetzt mehr als je von der Vernunft geredet; und doch kommen wir nicht zur Vernunft ſelbſt, eben weil wir bei der unmittelbar gegebenen ſubjektiven Erſcheinung derſelben ſtehen bleiben, ſtatt von dieſer Subjektivität uns frei zu machen, ohne den Inhalt zu verlieren.

So gehört es auch zum Geiſte unſerer Zeit, die äußere unmittelbar gegebene Form gegen den Inhalt zurückzuſetzen und zu Ehren des Inhalts die Vergänglichkeit der Form zu behaupten; und doch bleiben wir mitten unter dieſen Redensarten in der ſubjektiven Form unſerer Gedanken ſtecken, doch hört man von eben dieſen Menſchen, die nie aus ihrer Subjektivität herauskommen, und gleichwohl immer von allgemein gültiger Vernunft reden, die Anklage gegen die Philoſophie, als ſollte von ihr aus bloßem, abſtraktem Denken, oder aus ſelbſtgebildeten Dichtungen und Hirngeſpinſten die Wirklichkeit auferbaut werden, während die erſte Forderung der Philoſophie iſt, nicht vom Inhalte, aber von den gegebenen Formen, mithin auch von der Subjektivität zu abſtrahiren. Indem dieſes Letztere geſchieht, erweiſet ſich die Philoſophie nach ihrem Reſultate als die Reproduktion des Gegebenen, als des Wirklichen, zu deſſen Erkenntniß; und die Erkenntniß iſt nichts anders, als die Aufnahme und Auflöſung des Gegenſtandes in den Gedanken; der Gedanke iſt aber eben ſo abſolut das prius, wie für uns das posterius. Eben darum muß die Philoſophie bis auf den reinen Gedanken als das reine Seyn zurückgehen, und, wenn ſie beides nicht identiſch fände, das Erkennen des Gegenſtandes, das Denken des Seyns aufgeben. Finden wir dagegen in dem reinen Seyn den reinen Gedanken, ſo iſt auch der Grund gefunden, auf welchem die gegenwärtige Spekulation ſiehet: finden wir demnächſt in der Wirklichkeit den Begriff, in dem Begriffe die abſolute Idee, in dieſer die abſolute Individualität, ſo iſt auch das Reſultat der Spekulation ausgeſprochen.

Der Gedanke iſt mithin nach ſeiner Reflexion in ſich als das Weſen gerade das, was vorher als das angeſehen wurde, was dem Gedanken ſich entzieht. Denn wenn in der nächſtvergangenen Periode des Denkens das Ding an ſich gleichſam ſpottweiſe, aber in unbewußter Weiſſagung, das Noumenon oder das Gedankending genannt wurde, — womit deſſen im Bewußtſeyn gegebene Beſchaffenheit als bloße Einbildung bezeichnet und von der uns unbekannten eigentlichen Bewandtniß unterſchieden werden ſollte, — ſo war es unſerer Zeit vorbehalten, den Gegenſtand des Gedankens als den Gedanken ſelbſt, welcher erſt hierdurch ſein Gegenſtand wird, mithin den Gedanken zugleich als ſeinen Inhalt zu erkennen und alle Momente deſſelben als eben ſo viele Beſtimmungen des Seyns zu entwickeln, hiermit die Realität der Idee herzuſtellen, und die Monarchie des Gedankens, der das Seyn, das Weſen und den Begriff an ihm hat, und in der abſoluten Individualität ſeinen Anfang und ſein Ziel, ſeinen Grund und Gipfel findet, aufzurichten, erſt nach dieſer immanenten Entwicklung das gegebene Seyn, welches für uns als unmittelber das erſte geweſen war, — prius est in sensu — als das Posterius — prius est in intellectu — zu erkennen, hiermit die geſammte Welt in Licht zu verklären und von der ihr anklebenden Finſterniß zu erlöſen, und Gott Selbſt, als den Gipfel des Gedankens, der alle Momente des Begriffes umfaßt, als den abſoluten Geiſt in der Perſonifikation ſeines einigen Weſens, hiermit in dem Lichte, das Er ſelbſt iſt, zu erkennen, womit ſich der Pantheismus in Panlogismus, der ſuperlative Monotheismus in Monologismus, und der abſtrakte Theismus in die abſolute Erkenntniß Gottes verwandelt.

Alles iſt Licht, denn Alles iſt Gedanke! Das erſte Wort der Schöpfung iſt: es werde Licht! Die Finſterniß iſt ſelbſt nur in ſofern, als das Licht ſie an ihm hat und mit ihr in Verbindung ſteht, die Finſterniß iſt das Nichts, aus dem die Welt gemacht iſt, und nur in ſofern iſt das Nichts, als es das immanente Moment des Seyns iſt.

Hiermit erweiſet ſich die geſammte Philoſophie als Logik, die Logik als Ontologie, der Gedanke als wirklich, das Wirkliche als Gedanke, das νοούμενον iſt das ὄντως ὄν, wogegen das Unwirkliche in der von der Totalität des Gedankens abgefallenen Einzelnheit beſteht.

Was wir hiernächſt als außerhalb des Gedankens vorfinden, vorher hatten und hinterdrein wiederfinden, — Natur und Geiſt, die Schöpfung und Gott ſelbſt, — iſt der Gedanke ſelbſt in ſeinen unterſchiedenen Momenten, welche nur in ſofern der urſprünglichen logiſchen Natur entfremdet ſind, als ſie aus der Totalität und Integrität des Gedankens, aus dem logiſchen Zuſammenhange gefallen ſind. Durch ſolche Abſtraktion, welche die flüſſigen Momente des Gedankens von einander trennt und in dieſer Trennung verfeſtet, — durch dieſe Erſtarrung iſt für uns Gott Selbſt und Gott vor allen zu einem Einzelnen für ſich, zu einem Getrennten, Abgeſonderten geworden, Gott, der als die abſolute Individualität mit der Schöpfung ſo zuſammenhängt, daß ſie ohne Ihn nicht iſt.

Noch einmal! Alles iſt Licht, denn Alles iſt Gedanke. Was nicht Licht iſt, iſt als ſolches, als Einzelnes für ſich, nicht wirklich, es negirt ſich ja ſelbſt, die Negation des Lichts iſt nur als Moment des Lichts, das von dieſem nicht abſtrahirt, in ſofern es aber abſtrahirt, iſt es nicht wirklich.

Zur Vorbereitung auf ein gründliches Verſtändniß der Philoſophie iſt aber hier noch Eins zu erläutern, worauf nicht genug aufmerkſam gemacht werden kann. Die gegenwärtige Philoſophie verkündigt ſowohl die Identität des Seyns und Denkens, als auch die Identität der Realität und Vernunft. Beide Einheiten ſind aber ſelbſt wieder identiſch, das iſt eins; aber ſie ſind, was nicht zu überſehen iſt, verſchiedene Stufen Deſſelbigen, und das iſt das Zweite, womit ſchon geſagt iſt, daß eins aus dem andern folgt, mithin das Letzte ſchon im Erſten enthalten iſt, wie im Letzten das Erſte enthalten iſt.

Daß das Seyn, wie es auch iſt, dem Gedanken angehört, iſt eigentlich ſchon in jedem Urtheile ausgeſagt, wornach das Einzelne nicht bloß dieſes für ſich, ſondern auch ein Allgemeines iſt, und beides durch den Gedanken als Eins verbunden wird. Gleichwohl will es uns nicht einleuchten, daß an den materiellen Dingen und den geiſtigen Individualitäten nicht noch etwas mehr als das Denken ſeyn ſollte, und doch iſt es im Gegentheil noch etwas weniger, — der Mangel der Kontinuität, — wodurch ſie entweder für ſich, oder für uns zu der Undurchdringlichkeit kommen, die dem Gedanken widerſteht. Daß das unmittelbare Gefühl in Verbindung mit dem ſinnlichen Verſtande ſich dagegen auflehnt und an jedem Klotze, an jeder Schreibefeder das Gegentheil ad oculos demonſtrirt, beweiſet nichts, als daß die Momente des Gedankens zerfallen und in ihrer flüſſigen Kontinuität gelähmt, hiermit entfremdet ſind. In dieſer Beziehung iſt allerdings mit der Welt der Gedanken eine Alteration vorgegangen, weshalb es eines neuen Lebensſtroms bedarf, des ποταμός und der ῥοή des Herakleitos, um den verſteinerten Gedankenpalaſt aus ſeiner Kryſtalliſation zu befreien. Wirklich gehet auch durch alle Zeiten eine dunkle Kunde von der Erlöſung und Wiederherſtellung im Lichte der Wahrheit, eine Kunde, welche im Chriſtenthume zur Wahrheit erfüllet und verklärt iſt.

Es wird uns freilich ſchwer, wer wollte es läugnen? von unſern ſubjektiven Vorſtellungen abzulaſſen, um zu den Kategorieen hindurch zu dringen, und alle vorabgegebene Beſtimmtheiten aufzugeben, um zur Freiheit zu gelangen. Wer daher den Gedanken ſchlechterdings nur in ſich, nicht außer ſich ſucht, nur ſich, aber nicht dem Objekte zutraut, wer den objektiven, näher den ſubſtantiellen Gedanken, ohne irgend eine Belehrung anzunehmen, kurzweg für ein hölzernes Eiſen erklärt, wer ſich zu dem Begriffe der Negation nicht erheben kann und will, der wird auch nicht einſehen, daß der negirte Gedanke, welcher der Stein des Anſtoßes iſt, darum doch dem Gedanken nach ſeinem Weſen angehört, daß er als negirter gedacht wird, als negirend denkend ſich verhält, in beiden Momenten aber der Gedanke iſt. Am leichteſten erledigt ſich vielleicht in einem glücklichen hellen Momente das Mißverſtändniß über das *ſubſtantielle* Denken, das ſeinen Gegenſtand an ihm ſelbſt hat, an der abſoluten Idee ſelbſt, indem dieſe als *übergreifende Subjektivität* gefaßt wird. Wer aber nicht ſogleich zum Verſtändniſſe durchdringt, der ſchließet ſich hiermit freilich ſelbſt wenigſtens zur Zeit von der ſpekulativen Erkenntniß aus, womit er entweder ſein Unvermögen oder ſeine Unluſt, den Mangel an Beruf oder an Willen dazu, ausſpricht. Unrecht iſt es aber jedenfalls, wenn wir uns beikommen laſſen, die Frucht der ſtrengſten Selbſtverläugnung, das Ergebniß der emſigſten und tiefſten Forſchungen, darum weil uns die neue Entdeckung parador ſcheint und mit unſeren gewohnten Vorſtellungsweiſen nicht ſogleich in Uebereinſtimmung zu bringen iſt, als unvernünftig abzuweiſen, ehe die Prämiſſen zur Einſicht gekommen ſind.

Iſt es nun ſchon ſchwierig, die Identität des Seyns und Denkens zu begreifen, ſo iſt die weitere Entwicklung Deſſelbigen, wornach das Wirkliche nichts anderes als das Vernünftige und das Vernünftige wirklich iſt, den gangbaren Vorſtellungen noch viel entlegener und völlig zuwiderlaufend. So viel iſt indeſſen einleuchtend, daß das Wirkliche nur in ſofern von der Vernunft erkannt werden kann, als es ſelbſt vernünftig, mithin nothwendig iſt. Nothwendig iſt aber das Wirkliche, in ſofern es von der Vernunft nach deren Geſetzen oder Kategorieen beſtimmt iſt, und es iſt in dieſer Nothwendigkeit frei, in ſofern das Beſtimmte mit dem Beſtimmenden identiſch iſt, d. h. in ſofern das Wirkliche auch vernünftig iſt. Hiernach wäre die Wirklichkeit als nothwendig von der Vernunft beſtimmt, als frei zugleich die beſtimmende Vernunft ſelbſt. Damit wäre aber alles *Zufällige* als unwirklich beſeitigt, denn es iſt entweder nur für uns, nur relativ zufällig, mithin eigentlich nicht zufällig, ſondern in jenem von uns nicht erkannten Totalzuſammenhange, alſo vor Gott nothwendig, oder es iſt überhaupt nur Schein, nicht wirklich. In jener Beziehung iſt das Zufällige wirklich, weil es eigentlich nicht zufällig, ſondern nothwendig und vernünftig iſt. Von dieſem Zufälligen ſagt Spinoza: Contingens est tantum defectus nostri intellectus, es iſt nicht realiter contingens, ſondern als real vielmehr necessarium: in dieſem Sinne ſagt Ariſtoteles: οὐκ ἔστι ἐπιστήμη τοῦ συμβεβηκότος. Außer dieſem Zufälligen, was eigentlich nicht zufällig, und mithin wirklich iſt, iſt nichts zufällig, oder was noch unter dieſem Namen zu ſeyn ſcheint, wenigſtens nicht wirklich, ſondern eitel Schein, der Schatten deſſen, das iſt.

Aber eben in dieſer Konſequenz, welche das Reſultat der Philoſophie nicht abwehren kann, liegt mehr als ein Anſtoß, mehr als ein Aergerniß und Mißverſtändniß. Indem Alles unter den Geſetzen der Vernunft, unter der eiſernen Zucht der Kategorieen nothwendig iſt und ſich entwickelt, ſcheint die Freiheit gefährdet. Allein dieſes Bedenken erledigt ſich bald mit allen anderen Skrupeln, die daraus hervorgehen und damit zuſammenhängen. Die Freiheit beſtehet nicht in dem Mangel, ſondern in der Immanenz der Kategorieen, ſie entſtehet erſt mit dem Begriffe und beſtehet in ihm allein. Mit der Freiheit iſt aber auch das Leben und die Fülle ſeiner Erſcheinungen, die Mannichfaltigkeit ſeiner Entwicklungen, und aller Sphären Muſik und Tanz erhalten: der Gedanke iſt reich genug, die Welt zu erfüllen.

Gegenwärtig kommen ſchier alle Stimmen der Zeit, von den verſchiedenſten Standpunkten aus, darin überein, daß ſie der ſpekulativen Philoſophie, welche die Welt aus der Idee reproducirt und in deren Kategorieen bannet, das hiſtoriſche Prinzip entgegenſetzen. Damit ſuchen ſich die unter ſich ſelbſt verſchiedenen Denkweiſen gemeinſchaftlich gegen die Philoſophie abzuſchließen und gegen deren dialektiſche Fortbewegung ſo lange zuſammen zu nehmen, als es gehen will, indem jede zunächſt in ihrer Sphäre bleibt, und auf ihre Weiſe die Vermittlung verſucht, und Befriedigung findet, bis ſie etwa weiter geführt wird. Das hiſtoriſche Prinzip ſelbſt enthält aber nach ſeiner Wahrheit eine doppelte Bedeutung, womit es ſich der in der Philoſophie thätigen Alleinherrſchaft der abſoluten Idee zu entwinden bemüht iſt.

Einerſeits ſoll damit, dieß iſt das Erſte, das Objekt als Gegenſatz und Unterlage für das Subjekt geſichert und die Realität der Welt begründet werden; in ſofern iſt das hiſtoriſche Prinzip näher als Realismus bezeichnet. Aber wenn die Idee die objektive Realität nicht aus ihr ſelbſt erhält, ſo wird ſie auch nie dazu kommen, ſondern mit dem tranſcendentalen Idealismus abſchließen müſſen, welcher ſeine objektive Welt für ſich hat und in der Erſcheinung anerkennt, hingegen die eigentlich objektive Welt ignorirt, weil er die Identität der Erſcheinung mit ihrem Inhalte beſtreitet. Hieraus iſt zugleich zu erkennen, daß unſere Zeit wirklich noch auf dieſem Tranſcendental-Idealismus ruhet, welchen ſie längſt hinter ſich zu haben meint. Der Irrthum deſſelben liegt aber erſtens darin, daß er die Idee als blos ſubjektiv faßt, und dieſe Subjektivität mit dem einzelnen Subjekte identificirt, zweitens darin, daß er die Erſcheinung mit ihr ſelbſt, mit ihrer Grenze abſchließt, ſtatt daß ſie darüber hinausgehet. Daraus entwickelt ſich aber auch die tiefe Wahrheit dieſes Idealismus, die er ſelbſt von ſich abwehrt, nämlich die Identität der Erſcheinung, näher der Vorſtellung mit dem Objekte, woraus die Identität der Idee mit der objektiven Realität folgt, welche auf der Herrſchaft der Idee über die objektive, hiermit beſtimmte Welt, näher auf dem Uebergreifen der allgemeinen Subjektivität über das Seyn, oder auf der abſoluten Negativität des Seyns und Denkens beruhet, wornach die Erſcheinung innerhalb ihrer beſtimmten Form, als endliche Geſtalt, eben deswegen mit ihrem unendlichen Inhalte identiſch iſt, weil ſie die damit geſetzte Grenze eben ſowohl ſetzt als darüber hinausgeht *).

---

*) Zum Beiſpiele kann die höchſte Erſcheinung dienen, d. i. die Erſcheinung Gottes im Menſchen, als im Fleiſche. Sie iſt ihrem Inhalte angemeſſen und mit demſelben identiſch, ſomit iſt der Inhalt, d. i. die Fülle der Gottheit, in der Erſcheinung beſchloſſen, denn der Inhalt über

Andererſeits ſoll aber eben durch das hiſtoriſche Prinzip der realen Welt das *Werden* deſſen, das ſie noch nicht iſt, der *Fortgang in's Unendliche* geſichert werden, und in ſofern iſt es naher als das *praktiſche* Prinzip bezeichnet, welches ſich, einſeitig wie es iſt, einer Philoſophie entgegenſtellen muß, die kraft der abſoluten Realität der Idee allen Progreß zu hemmen ſcheint, und mittelſt ihres kategoriſchen Abſolutismus die Welt für fertig erklärt. Aber durch dieſe Erklärung iſt das *Unendliche* nicht geläugnet, ſondern berichtigt, indem ſich deſſen Gegenwart und Immanenz erweiſet, der *Fortgang* nicht abgeſchnitten, ſondern erklärt, indem die Realität des Andern, zu dem das Einzelne fortgehet, in der Vernunft ſelbſt ſich offenbaret. Denn das wahre Unendliche iſt erſt in der abſoluten Negativität des immanenten Seyns, der wahre Fortgang erſt in dem Uebergreifen des Denkens über das Seyn, mit dem es identiſch iſt, enthalten. Amerika iſt da, wiewohl Kolumbus erſt darauf losſteuert: *hier* oder nirgends geht die neue Welt an.

Hiermit iſt das hiſtoriſche Prinzip, welches von einer geſunden Anſchauung ausgehet, als realiſtiſches und praktiſches zugleich, von der Philoſophie ſelbſt, der es ſich entgegenſetzen zu müſſen meinte, in ſeiner eigentlichen Wahrheit entwickelt und aufgeklaret, aber auch zugleich der Einwand gegen die Philoſophie in ſich ſelbſt zuſammengefallen, ohne daß die Wahrheit, die ihm zum Grunde liegt, gefährdet wäre. Wer es faſſen mag, der faſſe es!

---

bietet die Geſtalt nicht mehr, als dieſe ſelbſt über ſich hinausgehet, ſich negiret, und hiermit die Kontinuität erhält. Die chriſtliche Dogmatik ſagt daſſelbe, wenn ſie lehret, daß die Offenbarung Gottes im Menſchen erſt im Tode des Menſchenſohnes vollendet ſey. Der Unglaube an die Gottheit Chriſti, welcher die Sünde der Welt und dieſer Zeit iſt, ruhet auf dem kritiſchen oder tranſcendental idealiſtiſchen Unglauben an die Identität der Erſcheinung mit ihrem Inhalte, der Form mit der Subſtanz, oder des Endlichen mit dem Unendlichen, welches letztere allerdings das Uebergreifende, aber darum nur um ſo mehr mit ſeiner Erſcheinung identiſch iſt.

Wichtiger iſt ein anderer Einwand, welcher einer genaueren Beleuchtung bedarf. Wenn alles Zufällige entweder nur für uns zufällig, oder gar nicht iſt, weil nichts ein contingens reale ſeyn kann, weil Zufälligkeit und Wirklichkeit in der Verbindung einen vollkommenen Widerſpruch geben, noch einmal, wenn Alles entweder nur relativ zufällig, oder Schein ohne Weſen iſt, oder ein Schein, den das Weſen als ſein Gegentheil an ihm hat, ſo iſt eigentlich oder vor Gott doch Alles nothwendig, nichts zufällig. Hiermit fallen wir aber, wer könnte es läugnen? aus dem logiſchen Widerſpruche eines zufälligen Wirklichen in den moraliſchen Widerſpruch, wornach das Böſe wie das Uebel vor Gott entweder im Zuſammenhange mit dem Ganzen nothwendig und deshalb wirklich iſt, oder aller und jeder Realität ermangelt. Gegen Beides ſträubt ſich die unmittelbare Empfindung, der unmittelbare Glaube; denn wie kann die Sünde, welche von Seiten des Sünders in dem Abfalle von Gott, von Seiten Gottes in dem Mißfallen Gottes beſteht, in dem Weſen Gottes begründet ſeyn? und wenn ſie hiernach nicht nothwendig iſt, wie kann ſie darum zu einem eiteln Scheine verflüchtigt werden, während ſie uns thatſächlich zu Haus und Hof kommt und im innerſten Herzen ſich regt? während ſie in Gott ſelbſt ſeinen Liebes-Zorn erregt? Iſt ſie vor Gott nichts: wie kann ſie den Geiſt Gottes betrüben und zur Erlöſung beſtimmen? Daraus ſcheint zu folgen, daß ſie nicht nothwendig, aber wirklich iſt. Wenn ſie aber wirklich iſt, ſo können nothwendig oder vernünftig und wirklich nicht Prädikate Deſſelbigen ſeyn. Das iſt alſo der Einwand, welchen das Gefühl, näher der Glaube, dem abſoluten Denken und Wiſſen entgegenſtellt, indem er an dem Böſen eine Wirklichkeit aufweiſet, die auch vor Gott nicht nothwendig iſt.

Wir könnten zuerſt fragen, wie das Zufällige als Böſes zur Wirklichkeit habe gelangen können, denn wie kann vernünftigerweiſe etwas wirklich ſeyn, was nicht nothwendig iſt? Aber damit iſt das Bedenken nicht gelöſet, welches ſich darauf gründet, daß Böſes und Uebles nicht nothwendig ſeyn könne, weil es aus Gottes Willen und Geſetz nicht folge, aber eben ſo wenig unwirklich ſey, weil der Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe von allem Gegebenen das heiligſte und urſprünglichſte iſt, denn der Baum ſolcher Erkenntniß, an welchem ſich die erſten Menſchen vergriffen, ſtand ſchon im Paradieſe.

Die Gegner geſtehen uns gern zu, daß nach unſerer Vernunft die Wirklichkeit des Böſen nicht zu begreifen ſey, weil ſeine Nothwendigkeit nicht erhelle, und dieſe ceſſire darum, weil nur der Wille Gottes das Nothwendige, das Böſe aber gegen dieſen Willen ſey. Sie verzichten daher auf eine rationale Erklärung des Böſen, als des Irrationalen, aber bleiben zugleich bei der gegebenen Wirklichkeit im Glauben ſtehen, die Vernunft möge lehren, was ſie wolle. Wirklich iſt der Konflikt nicht zu läugnen, der uns vorgehalten wird, und was wird uns daraus erretten können? Nichts, als dieſelbigen Kategorieen, welchen er zugeſchrieben und zur Laſt gelegt wird, weil ſie nicht verſtanden ſind. Dieſe haben uns ſchon gelehrt, Seyn, Daſeyn und Fürſichſeyn, Weſen, Exiſtenz, Dingheit, Erſcheinung und — Wirklichkeit zu unterſcheiden, ſie lehren uns auch die immanente Nothwendigkeit vom Zwange, der ſeine Beſtimmung von Außen bekommt, die Freiheit von der Willkür, die ihre Beſtimmung nicht aus dem eigenſten Weſen des Individuums, ſondern aus einem vereinzelten Momente deſſelben, von dem Selbſt des Individuums erhält, genau und klar zu unterſcheiden. Hiernach iſt auch das Böſe zu denken, es iſt nicht wirklich, denn es iſt nicht nothwendig, es beſteht vielmehr eben in dem vergeblichen Verſuche das Nichtwirkliche zu verwirklichen, es kann mithin nur zufällig ſeyn, aber dieſem Zufälligen kommt das Daſeyn zu und das Fürſichſeyn, in dem es beſteht, und bei dem es ſtehen bleibt, ſo wie die Exiſtenz, die aus dem Weſen des Böſen, der Selbſtheit hervorgeht, und Erſcheinung, die ſich äußert, aber weiter kommt es auch nicht. Mit der Wirklichkeit iſt alſo dem Böſen Daſeyn und Exiſtenz nicht abgeſprochen. Da es zufällig und das Zufällige nicht wirklich iſt, ſo iſt es auch nicht vernünftig, nicht geſetzmäßig, aber die Vernunſt erkennet ihre Negation, die Negation ihres Geſetzes als möglich, nur daß dieſes Böſe aus ſeinem Daſeyn nie zur Wirklichkeit kommt. So iſt das Böſe auch nicht nothwendig, aber es iſt nothwendig, einmal, daß es möglich iſt, zweitens, daß es doch nicht ſich realiſiren kann. Wie es möglich iſt und doch nicht wirklich, ſo iſt es auch ein Akt der Willkür, und doch nicht frei, weil es dem urſprünglichen, immanenten Geſetze nicht treu geblieben iſt.

Es iſt nicht die ſubjektive Vernunft, ſondern die Vernunft überhaupt, welche dem Böſen als dem Zufälligen mit der Nothwendigkeit auch die Wirklichkeit abſpricht; aber es iſt eitel ſubjektive Vernunft, welche mit der Wirklichkeit das Daſeyn, die Exiſtenz und die Erſcheinung des Böſen für negirt hält; dieſe Subjektivität fällt alſo nicht der Philoſophie, ſondern dem Einwande dagegen zur Laſt.

Dieſes iſt mithin das Zufällige, das nicht wirklich iſt, aber es haftet an der Wirklichkeit, als der Gegenſatz; es iſt dasjenige, was die Idee in ihrer abſoluten Negativität an der Wirklichkeit oder Subſtantialität überwindet, indem ſie das Subſtantielle, welches ſie ſelbſt iſt, mit ſich nimmt.

Anderes Zufällige iſt hingegen nur zufällig für uns, es verhält ſich in ſofern zur Zeit gegen den Begriff gleichgültig, es iſt das, in dem wir nicht auslernen, denn es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen. Darum werden ſich auch Spuren der Begriffsbeſtimmungen allerdings bis in das Partikulärſte hinein verfolgen, aber dieſes wird ſich darum durch ſie nicht erſchöpfen laſſen. Hier iſt es, wo die Fülle des Lebens in den Namen und Formeln nicht aufgehet, mit welchen wir uns daran verſuchen; darum werden wir auch, indem wir tiefer ſehen, uns frei geſtehen, daß etwas Anonymes dabei iſt.

Nur zu beklagen iſt es daher, wenn dieſes aus der Philoſophie ſelbſt ſich ergebende Moment überſehen und überſchritten wird. Dahin gehört neben vielem andern, was weniger auffällt, der Verſuch, im Reiche der Thierwelt die Walfiſche als die ſpekulative Philoſophie, die Hayfiſche als die ſkeptiſchen und kriti ſchen Richtungen, die Lachſe als die Literaturzeitungen, die Häringe als die politiſchen Zeitungen, und die Hechte als beißige Religionsverfolgungen zu begreifen, oder das Unternehmen die tiefe Auffaſſung der Weltgeſchichte in dem Syſteme der vier Weltalter bis in das Einzelnſte zu verfolgen, und jedem Landſtriche, jedem Städtchen ſeine ſpekulative Bedeutung anzuweiſen, oder die Weiſe, wie das Königl. Preußiſche allgemeine Landrecht nebſt der Gerichtsordnung nach den ſieben Bitten des Vaterunſers analyſirt und konſtruirt worden iſt. Und doch liegt auch dieſen Verirrungen eine tiefe Wahrheit, der *Bezug des Einzelnen zum Allgemeinen*, zum Grunde.

So viel über das ſchwierige Kapitel von dem *Zufälligen*; was darüber geſagt worden iſt, kann zugleich zu näherer Erläuterung und deſto gewiſſenhafterer Anwendung der Kategorieen dienen. Je ernſtlicher wir unter ihrer Zucht arbeiten, deſto beſtimmter werden ſich die mannichfaltigen Mißverſtändniſſe und Fehlſchlüſſe erledigen, auf welchen alle gegen die Philoſophie gerichteten Anklagen beruhen.

Unter dieſe Anklagen gehört insbeſondere auch die verſchiedentlich ausgeſprochene Behauptung, daß nach der Geheimlehre dieſer Philoſophie der Gott, von dem ſie etwa noch rede, der *Menſch* ſey, denn der Menſch ſey ihr das Höchſte, der Menſch ſey die abſolute Perſönlichkeit, mit welcher die *Logik* — — *theologiſch* abſchließe, ohne zu Gott ſelbſt zu kommen.

Dergleichen Anklagen ſind zum Behuſe der Erledigung nicht ſo wohl zu beſtreiten, als zu bejahen. Was ſie ausſagen, iſt eigentlich die Wahrheit, aber was ſie damit meinen, bleibt hinter dem, das ſie ſagen, weit zurück, und iſt der Irrthum, der auf ſie ſelbſt zurückfällt. Jene Anklage verſtehet weder die angeklagte Philoſophie, noch ſich, ſie befindet ſich ſowohl über den Menſchen, dem ſie die Gottheit, als über Gott, dem ſie die Menſchheit abſpricht, indem ſie das Gegentheil an der Philoſophie rüget, in den allertrübſten Mißverſtändniſſen: ſie weiß nicht, daß ſie damit auch den chriſtlichen Glauben angreift, oder ſie rationaliſirt auch dieſen. Wenn die Philoſophie den Menſchen als Gott denkt, und Gott unter dem Bilde des Menſchen weiß, ſo liegt für alle diejenigen, welche wirklich denken und nicht bei dem Worte müßig ſtehen bleiben, die Frage ſehr nahe, wer der Menſch ſey. Iſt denn etwa unſer einer der Menſch, iſt denn irgend ein Menſch der Menſch ſelbſt?

Allerdings iſt die Menſchheit und hiermit die Perſönlichkeit auf das Geſchöpf übertragen, welches darnach genannt iſt, weil es zum Herrn der übrigen Schöpfung beſtellt iſt, und von dieſer, d. i. von der Natur in der Schöpfung durch das im Bewußtſeyn zu ihm ſelbſt gekommene Seyn, d. i. durch die Menſchheit ſich unterſcheidet. In ſofern iſt der Menſch freilich als Geſchöpf geſchaffen; aber daraus folgt eben, daß der Menſch an und für ſich, die Menſchheit überhaupt unerſchaffen iſt, denn ſie iſt es, nach welcher von Gott der Menſch geſchaffen iſt. Mit der Menſchheit iſt auch die Individualität, mit dieſer die Herrſchaft über die Natur auf das Geſchöpf übertragen. Aber wie das erſchaffene Individuum auf die Individualität Gottes zurückweiſet, und der Herr, als der das Individuum beſtellet iſt, auf den Herrn, der ihn beſtellt, ſo ſetzt der erſchaffene Menſch den unerſchaffenen Menſchen voraus; dieſer unerſchaffene Menſch iſt das Ebenbild des göttlichen Weſens und der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, das Bild des unſichtbaren Gottes, — divina humanitas, — und der Erſtgeborene vor aller Kreatur. Mithin iſt der Menſch ſelbſt, nämlich der Urmenſch, Gott ſelbſt, und Gott Menſch, weil er Perſon iſt. Nach dieſer Perſönlichkeit, nach dem Bilde Gottes, hat Gott den Menſchen geſchaffen, der als Geſchöpf ſo wenig der Menſch ſelbſt iſt, als er Gott iſt.

Schon hiernach iſt es das Widerſprechendſte, was geſagt werden kann, wenn die Philoſophie beſchuldigt wird, daß ſie einerſeits auf ihrem Wege zu der Perſönlichkeit Gottes nicht gelange, noch gelangen könne, andererſeits ſtatt deſſen den Menſchen als den abſoluten Geiſt auf den Thron Gottes ſetze; denn wenn der Menſch überhaupt, hiermit die Perſon als abſolut gefaßt wird, ſo iſt hiermit Gott ſchon gefunden, wir finden ihn, indem die Idee bis zu ihrem Gipfel ſich bewegt, in welchem ſie allein Genüge findet, aber wir finden ihn nirgends anders als in dem Urmenſchen, nach deſſen Bilde und Aehnlichkeit Adam erſchaffen iſt. Das iſt der Anthropomorphismus, welchen die Philoſophie entwickelt und erklärt.

Es fraget ſich jetzt näher, wie das erſchaffene Seyn, welches ebenfalls im Bewußtſeyn gipfelt, von dem unerſchaffenen Seyn Gottes ſich unterſcheidet. Indem ſich Gott ſelbſt ſetzt und beſtimmt, hiermit perſonifizirt, negirt er ſich, aber die Negation iſt ihm immanent, das Endliche iſt die Beſtimmung des Unendlichen, welches dadurch nicht aufgelöſet, ſondern aufbewahret und vollendet wird, mithin iſt Gott durch dieſe Negation ſowohl dieſſeits als jenſeits Perſon, aber nach dem Weſen in dem Andern ſeiner Er ſelbſt. Nicht iſt ihm die Grenze geſetzt, ſondern Er iſt es, der ſie ſich ſetzt, das Endliche iſt dem Unendlichen immanent. Gott bleibet deſſelben göttlichen Weſens in jeder Perſon, das Abſolute iſt nach ſeinem Begriffe Eins. Näher iſt Gott nur in ſofern, als er Perſon iſt, aber er perſonifizirt ſich ſelbſt von Ewigkeit, mit ſeiner Perſonifikation iſt ſofort auch die zweite Perſon geſetzt, mit dem Vater auch der Sohn, der Urmenſch, als die zweite Perſon, der ὅρος, heute erzeuget vom Vater. Mit dieſem Dualismus Gottes iſt aber auch die dritte Perſon Gottes gegeben, welche wiederum die Grenze als die Negation negiret, und darüber hinaus gehet, vom Vater und Sohn ausgehet, ſo doch, daß in jeder Perſon die anderen Perſonen ſind, weil der Gottheit die Grenze immanent iſt. Darum kann geſagt werden, daß der Vater Gott im Allgemeinen iſt, indem er ſich ſetzt, der Urunendliche, der ſich ſelbſt vollendet, hiermit aber auch den Sohn erzeuget von Ewigkeit, und der Sohn iſt der Urendliche, der Urmenſch, vom Vater geſondert, Gott im Beſondern, und doch Eins mit ihm, weil beiden die Grenze immanent iſt, und der Geiſt der Einzelne, in welchem die allgemeine und beſondere Perſon Eins ſind, indem ſie von beiden ausgehet; aber es iſt auch hinzuzuſetzen, daß darum die Beſonderheit und Einzelnheit dem Allgemeinen, das Allgemeine und Einzelne dem Beſondern, das Allgemeine und Beſondere dem Einzelnen nicht mangelt, denn die Negation iſt immanent, und das Abſolute iſt Eins. Doch hiermit iſt noch keine Schöpfung gegeben, ſondern Gott — iſt Gott, die Fülle des göttlichen Weſens iſt in den unterſchiedenen Perſonen unveränderlich Dieſelbe.

In der Perſonifikation Gottes iſt erſtens die Unendlichkeit des göttlichen Weſens, zweitens die Endlichkeit deſſelben negiret, womit die drei Perſonen in der abſoluten Idee gegründet ſind; aber das göttliche Weſen ſelbſt iſt nicht negirt, denn dieſes beſtehet weder in der diskreten Endlichkeit, noch in der diskreten Kontinuität oder Unendlichkeit, ſondern in der Kontinuität ſelbſt, in der Identität des Endlichen und Unendlichen, oder in der durch ſich ſelbſt beſtimmten, d. i. abſoluten Unendlichkeit. Indem aber das göttliche Weſen ſelbſt negirt wird, — und es iſt nothwendig, es iſt in dem göttlichen Weſen ſelbſt begründet, daß es auch dieſe Negation an ihm hat, — entſteht die Schöpfung. Als die Negation Gottes iſt die Schöpfung nicht Gott, ſie iſt nicht Gott ſelbſt in Gott, aber Nicht-Gott in Gott. Als die Negation des Seyns, das Gott iſt, iſt ſie das Nichtſeyn, welches aber iſt, weil das Seyn dieſes Nichtſeyn an ihm hat. Näher iſt Gott das abſolute Seyn, mithin deſſen Negation das Seyn, das nicht abſolut, d. i. nicht durch ſich ſelbſt, aber durch Gott iſt. Als die abſolute Idee iſt Gott die Einheit des Seyns und Denkens, des Subjekts und Objekts, des Lebens und Erkennens, mithin die Negation dieſer Einheit, die Differenz zwiſchen Subjekt und Objekt, welche deſſen ungeachtet zuſammengehören; was dem einzelnen Subjekte Objekt iſt, iſt dieſem ſelbſt Subjekt. Endlich iſt Gott die abſolute Perſon, d. i. die Perſon durch ſich ſelbſt, Perſonifikation, mithin die Negation entweder nicht Perſon, wie die Natur in ihrer Vereinzelung erſcheint, oder nicht abſolute Perſon, wie der Menſch, in welchem die Schöpfung mithin zur Idee, d. i. zur Identität des Subjekts und Objekts, des Erkennens und Lebens zurückkehrt, denn der Menſch iſt nicht bloß Subjekt; aber dieſe Identität, welche der geſchaffene Menſch iſt, iſt nicht abſolut, ſondern durch Gott: Perſon, aber nicht Perſonifikation. Er iſt geſchaffen und zwar nach dem Bilde des Urmenſchen, und wie er von Gott durch den Sohn und nach dieſem geſchaffen iſt, ſo iſt er auch nach dem Falle, d. i. nach ſeiner Abſtraktion von dem, durch den er iſt, erlöſet durch den Urmenſchen, welcher darum Menſch im Fleiſche wird.

Hiermit erklärt ſich ſowohl die Perſonifikation Gottes als die Schöpfung aus der dem höchſten Seyn weſentlichen Immanenz der Negation, wornach Gott, indem er ſich nach ſeiner Unendlichkeit und Endlichkeit negirt, Er ſelbſt iſt und bleibt, und indem er ſich nach ſeinem Weſen ſelbſt negirt, nicht Er ſelbſt iſt, und doch iſt. Und dieſes iſt eben das — unbegreifliche Wunder der Schöpfung, welches dennoch der Begriff ſelbſt entwickelt und an ihm hat. Es iſt geſagt worden: mens notior est corpore, denn das Licht iſt heller als das Nicht-Licht, es iſt aber auch hinzuzuſetzen: Deus notior est creaturâ.

Wir haben hier ein großes Geheimniß aus ſeiner Unmittelbarkeit, welche die Verhüllung iſt, nach Anleitung der vorhin entwickelten Beſtimmungen des Seyns und Denkens zu entwickeln und näher in Formeln zu beſtimmen geſucht; allein es iſt damit die weitere, freiere und vollere konkrete Ausführung nach der Schrift noch nicht gegeben, aber auch nicht verſchränkt. Hier konnte es indeſſen genügen, an einzelnen Beiſpielen die Auflöſung des Widerſpruchs zu erweiſen, in welchen die Philoſophie mit dem Gegebenen tritt, wenn der Gedanke nicht in es eingehet. Es erweiſet ſich aber auch daran immer mehr, daß es jedem einzelnen Subjekte als ſolchem geſagt iſt: Bis hierher und nicht weiter: hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen. Aber die Ausſicht erweitert ſich doch mit jedem Schritte.

Wir haben uns beiläufig mit einzelnen Einwendungen gegen die Philoſophie beſchäftigt: es iſt jetzt noch an das letzte Wort ihres Stifters zu erinnern, welches darauf rückſichtigt. Er nennet ſolche Einwürfe „zufällige Einfälle in den einfachen immanen-

ten

ten Gang der Entwicklung," er rechnet ſie auf „die eigenthümliche Unruhe und Zerſtreuung unſers modernen Bewußtſeyns," und ſtellt „das ungeduldige voreilige Selbſtdenken" der „ruhigen Selbſtverläugnung eigener Reflexionen und Einfälle" entgegen, aus welcher Platons plaſtiſcher Vortrag und Dialog hervorgehen konnte, während in unſeren Zeiten Niemand die Zeit erwarten kann und jeder ſogleich mit Reflexionen dreinfällt, die ſelbſt erſt der Kritik bedürfen und in dem Syſteme ihre Stelle finden müſſen, wenn wir nur darauf Acht haben wollten. Es iſt dieſe Unart nichts anders als „das ungebildete Benehmen bei einer Kategorie, die betrachtet wird, etwas Anderes zu denken, und nicht dieſe Kategorie ſelbſt."

Wir kehren jetzt zu dem allgemeinen Bilde der Philoſophie zurück, das demnächſt Jeder ſelbſt in ſich aufnehmen muß, um zum Lichte zu kommen; denn wer das Pfund vergräbt, ohne damit zu wuchern, der iſt ein fauler Knecht, welcher der äußerſten Finſterniß verfällt, da ihm auch das genommen wird, das ihm anvertraut war. Anvertraut war ihm die Vernunft, als das Licht, welches ſeinen Gegenſtand in Licht verklärt. Aber das Wirkliche bleibt ſo lange dunkel, und die Vernunft ſo lange unwirklich, bis wir im Denken ſelbſt das Seyn, mithin auch im Seyn den Gedanken, in der Vernunft die Wirklichkeit und in der Wirklichkeit die Vernunft, und ſelbſt in der materiellen Natur die dem Gedanken ſelbſt angehörige Negation deſſelben entdecken. Hiermit zeigt es ſich aber auch ſogleich, wie dieſe Entdeckung, welche die gegenwärtige Philoſophie zu der ihr adäquaten Form erhoben hat, unſerer vielbewegten und vielgetrübten Zeit dienen kann, und wozu ſie dieſer gegeben iſt. Nicht verkennen wir in dieſer Zeit die Lichtblicke für die Zukunft, die Schätze aus der Vergangenheit, die Goldkörner aus der Gegenwart, welche keiner Zeit fehlen: aber wer könnte auch den im Allgemeinen über ſie ausgegoſſenen Materialismus verläugnen? Selbſt ihre ſpiritualiſtiſche Scheu vor Materialismus iſt materialiſtiſch, denn ſie ſetzt die Macht und Realität der Materie voraus, ſie beſtehet in der Furcht, den Geiſt in dem, das nicht Geiſt iſt und doch iſt, zu verlieren, womit der Materie für ſich volle Selbſtſtändigkeit gegen den Geiſt zugeſchrieben wird. In der Proteſtation der Zeit gegen die Materie iſt zwar ein Anfang des Denkens gemacht und deſſen Negativität in Bewegung, aber das Denken kommt mit dieſer Negativität nicht zu Stande, und muß die Materie ſelbſt ſtehen laſſen.

Aber noch materialiſtiſcher iſt die entgegengeſetzte Scheu vor dem Geiſte, als vor einem Geſpenſte. Am entſchiedenſten ſpricht ſich dieſes Mißverſtändniß, aber auch am wärmſten, in der berühmt gewordenen ironiſchen Weiſſagung Jakobi's aus, wenn er Lichtenbergs Prophezeihung fortſetzt, und alſo ſchreibt: „Und denn wieder über eine Weile wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehen mit Eile nun, die höchſte Stufe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch Einmal ſich wenden das Urtheil der Weiſen, wird zum letztenmale ſich verwandeln das Erkenntniß. Dann — und dies wird das Ende ſeyn — dann werden wir nur noch an Geſpenſter glauben. Wir ſelbſt werden ſeyn wie Gott. Wir werden wiſſen: „„Seyn und Weſen überall iſt und kann nur ſeyn Geſpenſt.““ Zu dieſer Zeit wird des Ernſtes ſaurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewiſcht aus dem Auge die Thräne der Sehnſucht: es wird lauter Lachen ſeyn unter den Menſchen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an ſich ſelbſt vollendet: die Menſchheit iſt am Ziele: einerlei Krone ſchmückt jedes Mitverklärten Haupt.“

So ſelbſt der edle Jakobi: wir müſſen ſeinen Eifer, welcher für die Realität der Wahrheit ſtreitet, anerkennen; wir ſtoßen uns auch nicht an der eingemiſchten Bitterkeit, ja wir erwärmen uns gern an dieſer Wärme: aber wir bedauern um ſo mehr, daß er die Realität durch den Geiſt gefährdet, und den letztern zu ſeiner Subſiſtenz einer Unterlage bedürftig glaubte: er hält den Geiſt, der ſeinen Inhalt an ihm ſelbſt hat, für ein Geſpenſt, und das iſt eben der Materialismus, welcher den Leib der Seele mit dem Fleiſche des Leibes, das abſolute Wiſſen mit dem abſtrakten verwechſelt, und der ſpekulativen Logik vorwirft, was die inhaltloſe Logik trifft, in der er hängen bleibt, indem er ſie verfolgt.

In unſern Tagen zeigt ſich namentlich überall eine ängſtliche Scheu vor dem Pantheismus: der wirkliche Pantheismus iſt aber materialiſtiſch, denn er beruhet darauf, daß die Grenzen, wodurch das Einzelne iſt, der Materie zugeſchrieben werden, und mit dieſer verſchwimmen: aber die Scheu davor iſt nicht weniger materialiſtiſch, denn ſie wittert überall Pantheismus, wo der Geiſt ſich regt und deſſen alleiniges Recht geltend gemacht wird; ſo fechten ſie einerſeits mit Schatten, und verkreuzen ſich vor dem Geiſte ſelbſt, weil ſie ihn für ein Geſpenſt halten, wenn er nicht Knochen und Fleiſch zur Zulage erhält, andrerſeits verlieren ſie den Leib, weil ſie ihn nicht als ein dem Geiſte ſelbſt angehöriges und unterthäniges Moment faſſen können.

Solcher Materialismus zeigt ſich aber auch ſonſt in allen Richtungen der Zeit. Oder iſt es nicht Materialismus, wenn alles Denken und Wiſſen an der Oberfläche hängen bleibt, weil es den Gegenſtänden und Gott ſelbſt materielle Undurchdringlichkeit zuſchreibt? wenn es Gott nicht zu denken wagt, um ihn nicht zu verſinnlichen? und dieſe Verſinnlichung und Offenbarung Gottes ſelbſt für eine grobſinnliche Vorſtellung erklärt? und in der Sinnlichkeit nicht den Gedanken, welchen die Sprache ſelbſt als Sinn bezeichnet, ſondern Materielles findet? Iſt es nicht Materialismus, wenn dem Gebete (ora!) nicht einmal die Macht zugetraut wird, die man einem Paar zur Arbeit geſunden Händen (labora!) unbedenklich zuzuſchreiben pflegt?

Andrerſeits iſt es auch ein, die allgemeine Kontinuität der Vernunft verläugnender Materialismus, wenn die göttliche Offenbarung nur als ein iſolirtes hiſtoriſches Faktum angeſehen wird, und die Vorſtellung von der Unmittelbarkeit derſelben ſelbſt in der Unmittelbarkeit hängen bleibt, wenn die Revelation oder Offenbarung (Apokalypſis) unbeweglich vor und über dem Subjekte ſtehen bleibt, — wie Oel über dem Waſſer, — ohne zur Manifeſtation (Phanerosis), zur Mittheilung und Vermittlung überzugehen, wenn die Erleuchtung die Aufklärung verſchmähet.

Wiederum iſt es Materialismus, wenn die Leute meinen, daß die Miſſionsgabe, welche dem entfernten Samariter zugewendet wird, dem Nächſten entzogen ſey? Wirkt denn das Scherflein der Wittwe nicht noch heute? Ihre Gabe war nicht blos ſubjektiv und relativ, ſondern auch objektiv und abſolut die größte und gewichtigſte, welche in den Gotteskaſten fiel, denn ſie kam aus dem Glauben an die geiſtige Kraft — einer homöopathiſchen Doſis. Wer wird ſie nach ihrer Maſſe oder nach ihrem räumlichen Volumen wägen? Eigentlich iſt aller Unglaube materialiſtiſch, aller Glaube wurzelt im Geiſte, denn er beſteht darin, daß er das Fleiſch nicht für ſeinen Arm hält. Der Menſch lebet nicht von dem Brote allein, und was iſt es dann eigentlich, das in dem materiellen Brote zum Leben dienet und Nahrung enthält?

Selbſt in der Poëſie zeigt ſich ein ſtarker Reſt des Materialismus, wenn nicht in der Kunſt ſelbſt, ſondern in dem Verſchwinden ihrer Gebilde die Offenbarung des Göttlichen geſucht wird, gleich als wenn „die Geſtaltung, die Form des Endlichen, dem Inhalte von ſeiner Subſtantialität und Unendlichkeit etwas entziehen könnte,“ und nicht ſelbſt dazu gehörte.

Oder wenn Haller und ſeine Anhänger gegen den Staat als ein modernes Gedankending eifern, und dieſem mit der Verweiſung in das Reich des Gedankens die Realität abzuſprechen meinen, oder wenn ſie dem Fürſten nicht mehr und nicht weniger Gewalt einräumen, als er stricte erſeſſen hat, und hiermit alle andere Beſtimmung ſeiner Rechte nach ſeinen gegenwärtigen Verhältniſſen abſchneiden: ſo iſt dies eben ſo materialiſtiſch und abſtrakt mechaniſch, als wenn umgekehrt die moderne Zeit der unſichtbaren Macht des Rechts und dem unwiderſtehlichen Einfluſſe der Sitte nicht traut, folglich auch gegen die materiell gegebene Uebermacht des Fürſten nicht anders als durch ein geſchriebenes Papier und durch ſelbſt gemachte materielle Kammern ſich geſchützt glaubt, oder wenn man in dem lebendigen, aus ihm ſelbſt heraus-

und in ihn hineingewachſenen Staats-Organismus, wie in einer Maſchine, nach Belieben Glieder herausnehmen und andere wieder einſetzen zu können meint, was Niemand mit ſeinem eigenen materiellen Leibe verſucht: es flickt auch Niemand ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuche.

Am materiellſten iſt aber die Naturanſicht, welche unſerer Zeit mehr als einer eigen zu ſeyn ſcheint. Dieß zeigt ſich zunächſt in der Sphäre der Medizin, die dem leiblichen Menſchen am nächſten liegt, und daher auch die Laien beſchäftigt. Hier können wir den mannichfachen Spott der Zeit über Homöopathie und Hydriatrik nur zum Theil der formellen Einſeitigkeit dieſer Heilmethoden zuſchreiben, aber zum andern Theile wurzelt er in dem Materialismus, welcher dem Kleinen und dem reinen Waſſer keine Macht zutraut. Gleiche Bewandtniß hat es auch mit den entgegengeſetzten Stellungen der Zeitgenoſſen zum Seelen-Magnetismus: es iſt Materialismus, der darüber ſpottet, und Materialismus, der die krankhafte Erſcheinung überſchätzt.

Es iſt auch ein, an der im Raume gegebenen Aeußerlichkeit haften bleibender Materialismus, wenn wir an der äußerlichen Centralität der Sonne hängen bleiben, ohne die immanente Individualität der Erde begreifen zu können.

Und was iſt es anders als Materialismus, wenn den Naturkenntniſſen und der ſinnlichen Gewißheit der Wahrnehmung am meiſten oder allein Realität und Wahrheit, Grund und Beſtand zugetraut, hingegen dem Geiſte nichts weniger als Wirklichkeit, und dem Guten nur ein Sollen zugeſchrieben wird?

So ſehen wir auch durch alle Zeiten die ſogenannte poetiſche Naturanſicht laufen, welche allen Objekten der Natur ein Inneres, Leben, Gefühl, Bewußtſeyn, ja Perſönlichkeit, Geiſt zuſchreibt. Darin offenbaret ſich einerſeits das Bedürfniß nach einer Verbindung des Subjekts mit dem Objekte, das Verlangen nach einem vernünftigen Verhältniß zu dem Objekte, und der unwillkürliche Drang, das Unvollkommenere mit dem, was ihm fehlt, auf das Beſte auszuſtatten. Andrerſeits iſt auch die Hypoſtaſe nicht zu verkennen, welche auf das Objekt das Subjekt überträgt. Zu dieſer Uebertragung iſt aber der menſchliche Geiſt genöthiget, wenn er einmal den Gegenſtänden ſtatt der Gegenſtändlichkeit Selbſtſtändigkeit zuſchreibt. Wenn dagegen das materielle Objekt in der Natur nach ſeiner Wahrheit als Moment des Gedankens in deſſen Entäußerung betrachtet wird, ſo bedarf es nicht der Uebertragung des Geiſtes auf die Materie, da dieſe an dem Geiſte ſelbſt ihre Wahrheit hat. Der Gedanke würde überhaupt der Natur kein Inneres zuſchreiben, wenn er ſich ſelbſt als dieſes Innere erkennete. Es iſt daher materialiſtiſcher Dualismus, welcher den Gedanken und ſeinen Gegenſtand, Geiſt und Natur, als zwei grundverſchiedene Dinge betrachtet, wenn der Natur das, was ſie am Subjekte hat, für ſich zugeſchrieben wird. War dieſe poëtiſche Naturanſicht für frühere Zeiten die unmittelbare Wahrheit, welche ſich in der Philoſophie wirklich vermittelte, ſo iſt ſie jetzt eine erzwungene Fiktion, welche einem lebhaft gefühlten Bedürfniſſe abhelfen und die Lücke in dem dualiſtiſchen Gegenſatze erfüllen ſoll, ohne daß ihr doch Jemand recht trauen mag *).

Ueberhaupt findet aller Dualismus ſeine Wurzel in dieſem Materialismus, und wann hat dieſer Dualismus die Menſchenwelt mehr zerriſſen und zerſplittert, und ſo arg in Parteiungen irgend verſtrickt, als in unſerer Zeit?

Doch genug und zuviel! Iſt es doch, als wenn auf einmal nach allen Seiten hin das lebendige Vertrauen verſchwunden, alle organiſche Verbindung aufgelöſet, ja alle Freude und Unbefangenheit, alle Poëſie des Lebens aus der Zeit entflohen und in einige, wenige Bücher zurückgetreten ſey, um nur noch dann und wann durch elektriſche Funken aus ſcharfgeladenen Batterien die erſtor-

---

*) In A. G. Lange's vermiſchten Schriften, herausgegeben von K. G. Jacob, finden ſich S. 205 flg. bemerkenswerthe Betrachtungen über die poëtiſche Anſicht der Natur, woran hier um ſo lieber erinnert wird, als ſich damit die Erinnerung an den lieb- und geiſtreichen Verfaſſer verbindet, welcher in der Poëſie wirklich lebte und nunmehr ſchon ein Jahr ruhet. Sit tibi terra levis!

bene Maſſe auf Augenblicke wohlthätig zu erſchüttern. Aber die Poëſie wird ſelbſt bloß als ſchöne Unwirklichkeit angeſehen, es wird den in ihr beſchloſſenen Darſtellungen und Gedankengebilden weniger Realität als jedem materiellen Daſeyn eingeräumt, und jedem äußern Thun eine Wahrheit zugeſchrieben, welche dem Dichten und Denken nicht zukommen ſoll; und das iſt wiederum der entſchiedenſte Materialismus. Kurz, wer nach der Erſcheinung urtheilen wollte, und — dürfte, der müßte fürchten, daß von allen heiteren Lebensgeiſtern, von allen klopfenden Pulſen des allgemeinen Weltgeiſtes nichts als das Phlegma und der Niederſchlag, nichts als Schemen und dürre Proſa zurückgeblieben ſey.

Indeſſen iſt es nicht zu überſehen, daß der Materialismus überhaupt nichts anders iſt, als das allgemeine Gebrechen der Menſchen, in ſofern ſie zunächſt mit ihrem Denken und Wollen dem Fleiſche verfallen ſind. In ſofern hat jeder Menſch mehr oder weniger mit ihm zu ſchaffen; in ſofern gehört er auch aller Zeit an, aber einer mehr als der andern, und in verſchiedenen Formen.

Jedenfalls kann aber die Philoſophie, welche als reale Logik ſich erweiſet und die Idee als den Prozeß des Lebens und Erkennens im Abſoluten in ihre Rechte einſetzt, als ein heilſames Gegengift gegen die in unſerer Zeit mehr oder weniger verbreiteten trüben Verirrungen angeſehen werden. Und ſie iſt es um ſo mehr, als ſie durch die Aufklärung über die Immanenz der Negation einerſeits die Negativität wirklich zu Stande bringt, in welche die Zeit ſich verwickelt hat, in welcher ſie hängen geblieben iſt, ohne vor- oder rückwärts zu kommen, hiermit aber auch andrerſeits mit der Vernunft zugleich das ewige Geſetz, folglich den Gehorſam wieder zu Ehren bringt, und die Freiheit auch in der Beſchränkung nachweiſet, und im Maaße ihre erſte Erſcheinung aufzeiget. Oder thut dieß unſerer Zeit nicht noth, welche in jeder Schranke die Freiheit vermißt und bald ſo weit kommen wird, daß ſie folgerecht auch das Eigenthum des Andern oder ſelbſt das eigene Verſprechen für eine der Freiheit unwürdige Feſſel erklären muß? Sie iſt aber nicht bloß durch ihre Aufklärung über die im Gedanken gegründete Realität und über die in der Negation enthaltene Kontinuität, ſondern ſelbſt durch ihre Schwere, welche aus ihrer Negativität und deren Geſetzlichkeit hervorgehet, der Zeit heilſam, indem ſie das Denken, mit dem man es ſich in allen Beziehungen nach und nach immer leichter gemacht hat, ſo daß es gegenwärtig ſehr wohlfeil geworden iſt, wieder zu ſeinem geſetzlichen Ernſte erhebt und zu ſeiner Vollendung heranzieht. Wenn Mephiſtopheles gegen die Schule und das Geſetz proteſtirt, weil es ſchwer iſt, wenn er in den Kategorieen nur ſpaniſche Stiefeln erkennt, in welche der Geiſt eingeſchnürt und dreſſirt werden ſoll, und in der Willkür, die Kreuz' und Quer, und hin und her zu irrlichteiren, die Freiheit zu haben vorſpiegelt, ſo lernet der Geiſt in der Schule der Philoſophie die Immanenz, hiermit die Freiheit der Kategorieen erkennen, und unter dieſen ihm ſelbſt unmittelbar eingeborenen Geſetzen, nachdem ſie vermittelt und zum Bewußtſeyn erhoben worden ſind, bedächtig die ſtetige Gedankenbahn gehen. Somit führet die Philoſophie durch das ſtrenge Denken, indem ſie alle Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit abweiſet, zum Glauben zurück, deſſen Inhalt ſo oft in Gefahr kommt, als ſich eine Form ſeiner Unmittelbarkeit ablöſet, und aus keinem andern Grunde in dieſe Gefahr kommt, als weil es an der Treue zu fehlen pflegt, welche dem Geiſte vertrauet. Um dieſen Inhalt iſt aber die gegenwärtige Zeit im Allgemeinen mehr als eine gekommen. Die deßfallſige Restitutio in integrum iſt das höchſte und letzte Verdienſt, welches die Philoſophie um die glaubensarme Zeit ſich erwerben wird.

Aber wir können und wollen darum nicht läugnen, daß die Zeit doch nicht ſo ſchlimm iſt, als es ſcheint, und als ſie ſeyn würde, wenn ſie ihre Richtungen in völliger Konſequenz verfolgte, wir wollen es uns mit Freuden geſtehen, daß beide Seiten der Verirrung, die rechte und die linke, wie die matte Mitte, beſſer ſind als ihre Stellung, ſie bleiben ſich nicht treu, jede neigt unwillkürlich zur andern über, denn die unmittelbare Wahrheit zieder zu mächtig, überall iſt mit dem Irrthume auch Wahrheit vermiſcht, ja es dringet eigentlich Alles, mitten in der Verirrung, auf die Verherrlichung des Gedankens, um über die Natur zur Vernunft zu kommen, um dem Zwange durch das Recht, als das Daſeyn vernünftiger Freiheit, zu entwachſen, und Ruhe zu finden für die Seele.

Eigentlich iſt alſo doch der Gedanke die Looſung des Tages, und eben darum iſt unſere Philoſophie kein Fremdling im Lande, ſie gehöret vielmehr recht eigentlich, wenn auch zur Zeit noch unerkannt, als der Gipfel, dieſer Zeit an: es bedurfte ihrer, um aus den vielen Irrwegen zur Beſinnung ſich zurück zu finden. Dazu mußte aber die Philoſophie erſt, ſtill und unbekümmert um das Treiben der Welt, an ihr ſelbſt ſich vollendet haben, um in einer Zeit, die dem unmittelbaren Glauben entwachſen, war, dieſen durch Vermittlung wieder herzuſtellen.

Dieſe Vollendung der Philoſophie war auch kurz vor ihrer Erſcheinung, wie prophetiſch, verkündigt worden, es war auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen, daß Dialektik und Wiſſenſchaft, oder die negativen und poſitiven Momente des Gedankens es allein ſeyn würden, „die jenes öfter, als wir denken, dageweſene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorſchwebende und noch von Keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen würden.“ Aber nun es erfüllet iſt, will ſchier Niemand daran glauben, und der es vorausſagte, ſcheint ſelbſt ſchweigſam zurück zu treten; wie einſt Leſſing, welcher das Morgenroth einer neuen Poëſie lange vorher verkündigt hatte, bei ihrer Erſcheinung in Göthe's erſten Produktionen daran irre wurde, und ſelbſt nicht anerkennen wollte, was er geahndet hatte.

Die Meiſten finden ſich aber ſogleich und bequem genug mit dem Gemeinplatze von dem Wechſel der philoſophiſchen Syſteme ab, indem deſſen Ende ſtets von der neueſten Erfindung verkündigt werde: ſie meinen, daß die Füße derer, welche die Vorgänger begraben haben, ſchon vor der Thür ſtehen, die Nachfolgerin hinaus zu tragen. Gleichwohl iſt ſchon oft geſagt, und von der ge genwärtigen Philoſophie durch die That erwieſen worden, daß alle dieſe ſucceſſiven und ſimultanen Philoſophieen Einer Philoſophie angehören, und als unterſchiedene Glieder Eines großen Syſtems zum Ganzen ſich verhalten. Auch die gegenwärtige Philoſophie iſt ein ſolches Glied, welches ſeine Vorderglieder vorausſetzt und in ſich aufnimmt, nur daß es hiermit die Reihe abſchließt, ſo daß alle ſich noch hervorthuende Syſteme ſchon dageweſenen, aber darum nicht verſchwundenen Geiſtesperioden angehören, und ihre Stelle in dem Buche der Philoſophie aufgezeichnet finden können.

Schon Seneca hatte geſagt: Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una *aetas* sufficit. Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Dieſe Zeit iſt in Beziehung auf die wiſſenſchaftliche Vermittlung nunmehr gekommen, und es wird auch die Zeit kommen, wo dieſes Verdienſt anerkannt wird: veniet tempus, quo posteri tam aperta nos nescisse mirentur. Aber jetzt dünkt es noch Vielen zu unglaublich, — daß nun auf einmal — — die unendliche Progreſſion des Wiſſens geſchloſſen ſeyn ſoll. Dieß iſt aber auch nicht behauptet worden: es folgt vielmehr das Gegentheil aus dem Begriffe des *abſoluten* d. i. mit ſeinem Gegenſtande identiſchen und mit ihm nach allen Seiten hin ſich entwickelnden und — übergreifenden Wiſſens. Nur der *Standpunkt* iſt — aber nicht auf einmal, ſondern auf den Grund aller vorausgegangenen Arbeiten des Geiſtes — für immer *immanent* feſtgeſtellt, der Weg der abſoluten *Vermittlung* iſt gefunden, der *Organismus* iſt zergliedert, — wiewohl es an einzelnen Berichtigungen, Erläuterungen, Ergänzungen auch hier nicht fehlen wird, — das *Syſtem* iſt ausgemeſſen, innerhalb deſſen dem Geiſte an den unerſchöpflichen Problemen der Schöpfung und der Erlöſung und des abſoluten Geiſtes ſelbſt ſeine Thätigkeit angewieſen iſt. Es iſt *Mittag* geworden, aber der Mittag wird alle Tage neu, und ſchließet Morgen und Abend nicht aus. Eleusis servat quod ostendat revi-

Univ. Bibl.

sentibus: initiatos nos credimus. Es iſt vieles, was Eleuſis zur Zeit noch nicht enthüllet, es iſt überall eine Grenze geſetzt, wo das Nichtwiſſen angehet und von dem abſoluten Wiſſen anerkannt wird; aber dieſe Grenze iſt relativ, wie das Nichtwiſſen, welches daraus hervorgeht, ſubjektiv iſt. Dazu kommt das Nichtwiſſen überhaupt, welches an dem Nichtſeyn und an allen Geſtalten des Seyns, welche es nicht bis zur Wirklichkeit bringen, von ſelbſt ſich entwickelt: aber dieſes Nichtwiſſen wird ſelbſt erklärt, und hiermit ſein Gegentheil, indem die Nothwendigkeit dieſes Nichtwiſſens zur Einſicht kommt, und dieſe erkläret ſich an der Nothwendigkeit des Nichtnothwendigen, ſo wie an den Begriffen des Nichtſeyns und des Nichtwirklichen. Das Wiſſen beſteht darin, daß es der Vernunft adäquat iſt, oder vielmehr in der Vernunft ſelbſt: hiermit verfällt Alles, was an dem Wirklichen nicht vernünftig, nicht nothwendig, und eben darum nicht wirklich iſt, dem Nichtwiſſen, welches als die Negation des Wiſſens ſelbſt nothwendig iſt, aber eben darum von dem Wiſſen negirt wird.

So viel zur erſten Verſtändigung über die neueſte Philoſophie, über ihren Inhalt und den Weg dazu. Wir ſuchten den Weg nicht allein zu weiſen, ſondern auch zu bahnen, und zu dem Ende einige Steine des Anſtoßes, die ſich zeigten, hinweg zu räumen. Jetzt wird es uns auch nicht mehr ſtören können, wenn wir zum Theil noch unreife Früchte von Einzelnen vor der Zeit brechen ſehen: denn es kann auch wohl bei der beſten Weinleſe unreife Beeren geben, welche gelegentlich ein Faß Wein verderben, ſo wie es bei dem Genuſſe des edelſten Weines leicht zu einem vorübergehenden Rauſche kommen kann. Wie könnte man auch der Mißbrauch einer neuen Entdeckung auf die Rechnung derſelben ſchreiben, wenn gleich ihre eigenen Schüler gelegentlich an einzelnen Klippen ſcheitern? Die Philoſophie ſtraft ſolchen Unfug damit, daß ſie ſich davon losſagt. Oder iſt es die Schuld des Gedankens, wenn wir in Gedanken ſind, und in Gedanken gedankenlos werden und vor lauter Gedanken den beſtimmten Gedanken nicht erkennen, oder gegen das Vorurtheil kämpfen, ohne ſeinen Inhalt zum Urtheile zu erheben? Indeſſen ſind auch ſolche Erſcheinungen zur Lehre und Warnung gegeben, wenn wir namentlich bemerken müſſen, wie ſelbſt die begabteſten Menſchen am leichteſten ſtraucheln, wo ſie am meiſten auf ihren Füßen zu ſtehen meinen. Wer da ſtehet, der ſehe zu, daß er nicht falle.

Gegen ſolche loſe Abwege, welche zu den heilloſeſten Verirrungen und Parteiungen verführen, iſt gerade die Philoſophie unſerer Zeit das kräftigſte Heilmittel, denn ſie wehret ihnen durch die Zucht, welche ſie übt, ſie ſchärft aber auch das Auge, ſolche Schwächen an uns und Anderen zu erkennen, um ſie mehr und mehr überwinden zu lernen, ſie lehret endlich einzelne Fehler dieſer Art mit Geduld ertragen, weil ſie ſich mit der Zeit ſelbſt erledigen, indem ſie als Abweichungen von dem Prinzipe, welches die Verirrten ſelbſt anerkennen, ſich ergeben. Es mag Jedem — Menſchliches begegnen, aber wer könnte darauf beharren, wenn ihm auch darüber das Licht des Gedankens aufgehet. —

Wirklich zeiget ſich die Philoſophie der Zeit mitten in den Zerwürfniſſen der Gegenwart als die Höhe, in welcher ſie ſich brechen, denn ſie bewahret den Inhalt in der ihm angemeſſenen Form, wornach die Zeit eigentlich ſtrebt. Schon iſt es an vielen Zeichen dieſer Zeit in allen Zweigen des Wiſſens zu erkennen, daß die Zeit, welche ihren eigenen Höhepunkt ignoriren durfte, ihrem Ende ſich nähert. Schon ſind Alle eingeladen, herzuzutreten, und von der gemeinſamen Erndte ihr beſcheiden Theil zu nehmen. Es iſt nun nicht mehr zu verkennen, daß dieſe Philoſophie der Zeit nach allen Beziehungen an der Zeit iſt.

Hiermit wird aber die Betrachtung über den Einfluß der Philoſophie auf die Zeit von ſelbſt zur lebendigen Erinnerung an den Mann, der zu dieſer Zeit von der Vorſehung in dem ſchwierigſten und höchſten Berufe der Wiſſenſchaft angeſtellt war, und ſolchem Dienſte mit dem unermüdlichen Eifer der Liebe und mit der Treue, welche die Liebe wirkt, ſein theures Leben gewidmet hat. Er hat heißen Kampf gekämpft, und nicht vergeblich, aber in demſelben

Zeitmomente, da der Lohn zu nahen und die Erndte der Gegenwart zum Genuſſe zu werden anfängt, ſtehen wir auch ſchon an dem Grabe des Meiſters, der in der Stille den Saamen ausgeſtreut, die Saat gepflegt und die Erndte bereitet hat. Doch ehe wir uns noch recht beſinnen, ruft es uns an das Grab des Dichters, der dem Jüngern im Tode folgte, nachdem er ihm im Leben vorausgegangen war, um im Bilde zur Vorſtellung zu bringen, was ſich demnächſt im Begriffe verklären ſollte. Und ſo führet uns fort und fort Einer zum Andern, wie im Leben, ſo im Tode, denn aus dem Tode quillt das tiefſte Leben in der Erinnerung, welche ſich als das dankbare Andenken erweiſet, wenn wir denkend danken.

Zierlich Denken, ſüß Erinnern
Iſt das Leben im tiefſten Innern.

Dieſe Erinnerung knüpft ſich an das letzte Wort des großen Denkers, womit er uns ſeinen Nachlaß vermacht hat: denn in der Vorrede vom 7. November 1831 hat er ſein Teſtament niedergelegt, ſie iſt in der Vorausſetzung geſchrieben, daß er jetzt ſein Werk vollendet habe, und ſich nun mit dem begnügen müſſe, „was es habe werden mögen, unter den Umſtänden einer äußerlichen Nothwendigkeit und unter der unabwendbaren Zerſtreuung durch die Größe und Vielſeitigkeit der Zeitintereſſen.“ Daher die Erinnerung, „daß Platon ſeine Bücher über den Staat ſiebenmal umgearbeitet habe,“ und der Wunſch, „daß er für ein Werk, das, als der modernen Welt angehörig, ein tieferes Prinzip, einen ſchwereren Gegenſtand, und ein Material von reicherem Umfange zur Verarbeitung vor ſich hat, die freie Muße, es ſieben und ſiebenzigmal durchzuarbeiten, gewährt geweſen wäre.“ So ſtirbt er „im Angeſichte der Größe der Aufgabe,“ die ihm geworden war, zwar in der Gewißheit, daß die „Bildung und Zucht des Denkens, durch welches ein plaſtiſches Verhalten deſſelben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verſchafft werden wird,“ aber auch, Gott

Alles anheimſtellend, „unter dem Zweifel, ob für jetzt der laute Lärm des Tages und die betäubende Geſchwätzigkeit der Einbildung, die auf denſelben ſich zu beſchränken eitel iſt, noch Raum für die Theilnahme an der leidenſchaftsloſen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen laſſe.“

IV.

Apologie.

Noch weilet die Philoſophie, welche weſentlich Erinnerung iſt, am Grabe ihres treueſten Dieners, den ſie darum nicht verloren hat; ſie weilet an ſeinem Grabe, auszuruhen vom lauten Lärme des Tages und in Hoffnung, ob etwa der Sturm vorüberziehe. Es iſt ſtill und ruhig an der friſchen Grabesſtätte, und lebet doch und kommt weiter, und wir meinten ſchon, daß jetzt die Stimme der Wahrheit vermittelnd durchdringen würde. Aber da erhebet ſich auf einmal rundum das Getümmel widerſprechender Meinungen lauter als je, und der Lärm wird ärger als zuvor. Wer kann den Sturm beſchwichtigen? — —

Sie ſuchen die Philoſophie im Grabe, weil ſie ihr Leben nicht erkennen, ſie erklären ſie für abgelebt, für todt, und laſſen doch nicht ab, den Leichnam todt zu ſchlagen. Alle beſtehen auf ihrer Meinung, weil Jeder nur das Seine anerkennet, ob auch hell und laut aus dem Grabe eine ernſte Stimme ertönet, welche die Meinung erkläret und aufhebt, um ſie zur Wahrheit zu erheben. Sie machen Gedichte, in welchen ſich Jeder für ſich das Räthſel der Welt erklärt, und können doch die Stelle nicht finden, die dieſen Weiſen der Vermittlung in dem allgemeinen Syſteme ſchon vorgezeichnet iſt. Sie zerreißen das gemeinſame Gewand und kleiden ſich in die einzelnen Stücke deſſelben, und wiſſen doch nicht, woher ſie ihre Hülle haben, die Blöße zu bedekken. Keiner kann aus ſich ſelbſt heraus und Jeder will doch das Andere beurtheilen, er trägt erſt ſeine Anſicht hinüber und beſtreitet dann ſich ſelbſt, als ſeinen Gegner; er negirt das Andere, damit das Seine gelte, in welchem ſich der Menſch nur zu leicht unwillkürlich verfeſtet und gegen jeden Fortſchritt unzugänglich macht. — Vergeblich ruft Sokrates einmal über das anderemal: „Nur kein Getümmel, ihr Männer von Athen! ſondern harret mir aus bei dem, was ich euch gebeten, nicht zu toben über das, was ich ſage, ſondern zu hören!“ Er rufet und ruft wieder, aber ſie hören nicht.

Aber wenn die Gegner auf die Philoſophie nicht hören, ſo iſt es an der Philoſophie, auf die lärmenden Meinungen der Zeit zu hören. Und was ſagen ſie? Es ſchreiet Alles ſo durch einander, daß wir nur abgebrochene Stimmen vernehmen, die wie *Wehruf* klingen; ſie ſcheinen die verhaßte Philoſophie begraben zu wollen, und ſingen ihr eigenes Lied dazu. Es ſind zwar nur abgebrochene Ausſagen zu vernehmen, aber wenn ſie wirklich zuſammenhängen und in Einer Grundanſicht wurzeln, ſo müßte Eine für alle gelten können, und wenn Eine berichtigt werden könnte, ſo müßten ſich alle darnach von ſelbſt berichtigen, dafern ſie wirklich zuſammenhängen. Eigentlich kann ihnen freilich nur das ganze Syſtem antworten, wozu die vorliegenden Blätter in fortſchreitender Entwicklung und Förderung den Schlüſſel zu bieten verſuchten; aber das Syſtem haben ſich die Gegner ſo umgebildet und verkümmert, ſo ſubjektivirt, daß es ſich nicht mehr gleich ſieht und keine Antwort geben kann, welche den Irrthum berichtigen könnte. — Wie es in den Wald hineinſchallt, ſo ſchallt es wieder heraus. — Wenn hingegen Ein Wort das andere giebt, wenn auf kurze Anklage eben ſo kurze Antwort folgt, ſo iſt vielleicht eher Verſtändigung zu erwarten, weil Wort und Gegenwort ſich ſchneller überſehen und gegen einander abwägen, beſſer behalten und bewegen und erwägen laſſen. Am Ende iſt es doch immer Ein Wort, was zunächſt trifft, und hiermit weiter in die Sache führt.

Aber wie? ſie preiſen ja, was ſie anklagen? ſie reden von dia-

lek-

lektiſcher Schärfe, von ſpekulativer Tiefe, von logiſcher Konſequenz, von „bewundernswürdiger Feſthaltung der Begriffs-Momente, deren Unterſchiede ſonſt kaum geahndet wurden,“ — und nehmen doch gleich darauf das generelle Lob zurück, indem ſie ihren ſpeziellen kritiſchen Tadel ſubſtituiren. Dazwiſchen wird indeſſen immer wieder, nur allzu gutmüthig und mitleidig, ein allgemeines Lob eingelegt, welches demnächſt der ſpezielle bittere Tadel wieder aufzehrt. Doch hierüber eilen wir hinweg; vielleicht iſt der bittere Tadel beſſer und heilſamer, als das ſüße Gift des Lobes. Und wir meinen wirklich eben jetzt eine reine, helle, aufrichtige Stimme zu vernehmen, die es gut meint, und die Wahrheit überhaupt ſucht und findet, wenn ſie dieſe gleich nicht in dem angefochtenen Syſteme ſollte erkennen können.

Das Erſte, was wir hören, iſt, daß dieſer eben ſo ſchweren als beſchwerlichen Philoſophie der eigentliche Anfang fehle. Und dagegen wüßten wir in der That nicht viel einzuwenden; es fehlt der letzten Philoſophie eben ſo der Anfang, wie dieſer dem Anfange ſelbſt zu fehlen ſcheint: denn dem Anfange muß doch wenigſtens der Anfang fehlen, wenn er ſelbſt der Anfang iſt. Damit widerſpricht ſich freilich der Anfang ſelbſt, aber wie ſollte ſich auch der Anfang nicht widerſprechen, da ſich doch Alles widerſpricht? Hat der Anfang ſelbſt wieder einen Anfang, ſo iſt jener nicht der Anfang, und dieſer eben ſo wenig, weil er doch auch wieder einen Anfang haben muß. Hat aber der Anfang keinen Anfang, wie kann er doch ſich rühmen, ſelbſt der Anfang zu ſeyn, während ihm nichts ſo ſehr fehlt, als der Anfang? — Wir erkennen hiermit ſogleich im Anfange die abſolute Negativität, wornach das Denken über das Seyn und ſich ſelbſt übergreifet. Wer ſich darin nicht finden kann, der kommt gewiß zu keinem Anfange: ſie ſuchen mit tantaliſcher Mühe einen abſtrakten Anfang, während ſie immerfort gegen das Abſtrakte proteſtiren; der wirkliche Anfang iſt aber überall.

Und doch ſagen ſie wieder die reine, geſunde Wahrheit, wenn ſie hinzuſetzen: „Die Philoſophie muß ihren abſtrakten

Anfang aufgeben, damit aber ein vor ihr liegendes, ſie ſelbſt beherrſchendes Prinzip zugeſtehen; nur daß es darum nicht jenſeits liegen muß. Außerdem iſt nur dieſes zu bemerken, daß die angefochtene Philoſophie längſt auf dieſen guten Rath eingegangen iſt, ſie ſchließt eben darum alle Willkür aus, und gehorchet dem Geiſte, als dem vor ihr liegenden, welcher ſie beherrſcht; aber der Geiſt iſt der abſolute, womit die Freiheit wieder hergeſtellt iſt. Dieſer Geiſt iſt es, den wir im Bewußtſeyn verfolgen, und im einfachen Seyn erkennen: er iſt das prius und hiermit das Prinzip aller Spekulation.

Es verlautet aber ferner: dieſe Philoſophie bleibe in der Subjektivität, und es ſey eine bloße Aſſertion ohne apodiktiſchen Beweis, wenn ſie ſich rühme, mitten in der Sache zu ſeyn; ſie verfalle hiermit in eine Verwechslung des Objekts mit dem Denken deſſelben, der Wirklichkeit mit der ſubjektiven Vorſtellung davon: und das ſey ein Fehler, der dem erſten Grundbegriffe des Kriticismus widerſtreite. Es fragt ſich nur, ob bei dieſem erſten, noch rohen Grundbegriffe des Kriticismus ſtehen zu bleiben, oder nicht vielmehr dieſer ſelbſt weiter zu entwickeln ſey. Die tiefſte Wahrheit des Kriticismus iſt aber die Ablehnung aller Wirklichkeit, die jenſeits liegt, wozu ſich jedoch das Subjekt nicht eher entſchließen kann, bis es mittelſt des abſoluten Subjekts und ſeiner Immanenz dafür hinlänglich entſchädigt iſt. Alsdann fällt das Ding an ſich von ſelbſt hinweg. Auch von unſerem Gegner wird die Hegelſche Philoſophie als abſoluter Idealismus bezeichnet, — wenn auch nicht begriffen, — damit iſt aber ſchon ausgeſagt, daß ſie die Vollendung des kritiſchen Tranſcendental-Idealismus iſt; ſie iſt damit eben ſowohl Idealrealismus. Ueberhaupt iſt aber der Charakter der angefochtenen Philoſophie dieſer, daß ſie die philoſophiſchen Entwicklungen des Bewußtſeyns, auf welchen ſie ruht, anerkennt und in ſich aufnimmt, ohne ſich mit fremden Federn zu ſchmücken. Statt das Unweſentliche zu rügen und zu tadeln, — denn es fällt mit der poſitiven, weiteren Entwicklung von ſelbſt, — ſtatt ſich in der abſtrakten Negativität und Partikularität zu verzehren, ſuchet ſie vielmehr in jeder Stufe des Geiſtes die Wahrheit auf, welche ſie mit ſich fortnimmt. — Aber die hauptſächliche Behauptung war, daß dieſe objektive Geiſtesentwicklung, welche das Seyn in das Denken zu ziehen wagt, weil es ſonſt nichts hätte und ſelbſt nicht wäre, — deſſen ungeachtet ſelbſt an der Subjektivität laborire. Am Ende iſt es das Beſte und Wahrſte, wenn wir nicht widerſprechen, vielleicht gelingt uns auch die Annäherung beſſer, wenn wir auf die Anklage eingehen, und nur auf nähere Erklärung dringen? Es fragt ſich nämlich, ob damit die Subjektivität des einzelnen Subjekts in dieſer ihrer Vereinzelung und Abſcheidung von allem Andern gemeint ſey? Dann wäre es aber zu verwundern, wie deſſen ungeachtet dieſes Subjekt mit Andern in Verbindung gekommen wäre, und wie Andere zu ihm haben hindurch dringen können. Die Gegner meinen auch ſelbſt, dieſe Subjektivität verſtanden zu haben, woraus mithin folgt, daß die Subjektivität, an welcher die Hegelſche Philoſophie laborirt, nicht dem einzelnen Subjekte allein angehört, in dem ſie ſich ausſpricht. Iſt es alſo die allgemeine Subjektivität, das Denken, welches als Denken überall Eins iſt und Allen gemeinſam zukommt: wie doch ſollte dieſe Subjektivität auch außer dem einzelnen Subjekte und doch nicht objektiv ſeyn? Wie ſollte ſie überhaupt ſeyn und doch der Realität ſich nicht zu erfreuen haben? Und warum erdenken wir uns überhaupt außerhalb der objektiven Welt, welche die allgemeine Subjektivität in ſich hat, noch ein Hirngeſpinſt einer andern jenſeitigen Objektivität? Wir würden dieſes Vorurtheil leichter überwinden, wenn wir nur erſt die allgemeine Subjektivität von dem einzelnen Subjekte unterſcheiden lernten, um uns deſto ungeſtörter ihres Zuſammenhanges bewußt zu werden. Von dieſem Standpunkte aus iſt zu ſagen, daß das abſolute Subjekt, welches eben ſo ſehr ſeine Subſtanz iſt, nur Subjekte ſchaffe, mit welchen die objektive Welt ſchon gegeben iſt, da ohne dieſe jene nicht ſind.

Aber da kommt ſchon wieder eine andere Stimme: „Es iſt alles eitel Formalismus, ſo verkündigt ſie, denn es wird nichts als eine formelle Thätigkeit ſtatuirt, welche den Inhalt aus ſich ſelbſt erzeugt, womit ſich zuletzt Alles in abſolute Entleerung und Verſeichtung auflöſet.“ Hier könnten wir uns leicht zunächſt an den vollkommenen Widerſpruch „abſoluter Entleerung“ halten, aber ſolche Mäkelei führt nicht zum Zwecke, wir würden damit in eine dialektiſche Entwikklung gerathen, welche das einfache Verſtändniß nur erſchweren würde; es wird ſich auch ohnehin noch Gelegenheit zeigen, an den Begriff des Abſoluten zu erinnern. Jetzt ſehen wir aber nur auf das, was gemeint iſt, wenn auch der Ausdruck mißlungen ſeyn ſollte. Die Meinung iſt aber, daß die Form nicht den Inhalt erzeugen könne, ſondern vielmehr aus dem Inhalte hervorgehe. Die Form iſt hiernach in dem Inhalte enthalten, mithin dieſem eigen, ſie iſt folglich dem Inhalte weſentlich, weil ſie aus ihm hervorgehet, ſo daß er ohne ſie nicht iſt, womit ſich aus der gegneriſchen Meinung das Gegentheil derſelben entwickelt, welches ſie beſtreiten wollte. Dieſe Entwicklung wiederholet ſich überall, wo nur Eine Seite der Wahrheit feſtgehalten wird, weil dieſe nothwendig ihre Negation an ihr ſelbſt hat. Wenn Form und Inhalt zuſammengehören und unzertrennlich zu einander ſich verhalten, ſo iſt damit die Identität ſchon ausgeſprochen, welche ſich näher als Immanenz erweiſet, denn der Inhalt iſt in der Form, welche hiermit das Ueberwiegende iſt. Selbſt die Sprache würde das Verhältniß an den Worten: Inhalt und Gehalt, Gefäß und Geſtalt zu entwickeln und zu veranſchaulichen geſchickt ſeyn.

Aber hier kommt uns ſofort die anderweite Anklage entgegen: das *πρῶτον ψεῦδος* beſteht, ſo lautet ſie wörtlich, in der konſequenten Durchführung des Prinzips, daß das Denken und Seyn das ſchlechthin Identiſche ſind. Doch hier wird es nothwendig, auf beſtimmte Worte zu dringen und deren klaren Begriff zu erheiſchen. Urſprünglich iſt das Denken und Seyn identiſch, ſie ſind es erſt nach der Differenz, welche jener unmittelbaren Einheit folgt, ſo wie wiederum erſt auf die

Differenz die vermittelte Einheit folgen kann. Das iſt ein Punkt der Erwiederung; und dieſe Identität wird zwar vom geſunden Menſchenverſtande theoretiſch beſtritten, aber doch jeden Augenblick praktiſch zugegeben. Was iſt denn Bewußtſeyn, wiſſendes und gewußtes Seyn, wenn es nicht auf der beſtrittenen Identität beruht? Und was iſt Erkenntniß anders als Subſumtion des Seyns unter das Denken, welche die Identität vorausſetzt. Das Denken wird Erkennen, weil es identiſch mit dem Seyn iſt. Wie Denken und Seyn identiſch iſt, ſo ſind auch beide abſolut identiſch, mithin nicht ſchlechthin identiſch, denn damit iſt das Gegentheil abſoluter Identität bezeichnet, und dieß iſt der zweite Punkt der Erwiedrung. In der abſoluten Identität liegt die Zweiſeitigkeit der urſprünglichen Einheit, ſchlechthin Eins iſt aber, was einſeitig Eins iſt, todte Identität; abſolute Einheit iſt die immanente Vermittlung der in der nothwendigen Differenz ſich ergebenden beiden Seiten, ſie iſt hiermit weſentlich Prozeß, übergreifende Subjektivität, womit ſie ſich von der einfachen, numeriſchen Einheit, welche ſchlechthin Eins iſt, weſentlich unterſcheidet.

Hiermit erhebet ſich jedoch ein neuer Einſpruch im Widerſpruche mit dem Vorausgegangenen. Alles reducirt ſich zuletzt, ſo heißt es, auf den unendlichen Prozeß, in welchem Alles außer ſich iſt, und nicht zu ſich ſelbſt kommt, nicht bei ſich ſelbſt bleibt, in welchem Nichts ſeiner ſelbſt gewiß wird. Wir könnten hier auf die geläufige Vorſtellung der Dauer im Wechſel aufmerkſam machen, und an den Wechſel erinnern, den alles individuelle Leben erfährt, ohne daß es darum aufhört, daſſelbige in ihm ſelbſt zu ſeyn. Aber es bedarf deſſen kaum, denn ſo bequem iſt kaum Einer, daß er nur im Stehenbleiben oder gar nur im Liegen ſeiner Identität gewiß würde, daß er mit jedem Fortſchritte den Verluſt ſeiner ſelbſt befürchten müßte. Wirklich iſt die individuelle Realität durch die allem Denken und Seyn angehörige abſolute Negativität, auf welcher der bedenkliche Prozeß beruht, ſo wenig gefährdet, daß die poſitive Geltung der Realität vielmehr erſt an der Negation ſich erweiſet und erhärtet.

Aber vielleicht hat die Anklage noch mehr im Hinterhalte, denn ſchon vernehmen wir ein Bedenken gegen die Individualität ſelbſt, welche die Hegelſche Philoſophie ſtatuire. Zwar lehret ſie, daß die Subſtanz erſt im Subjekte vollendet, das Allgemeine erſt im Einzelnen wirklich werde; und die abſolute Idee gipfelt wirklich in der Individualität, in der Perſönlichkeit. Aber welche Individualität wird uns hier geboten? Sie hat das Allgemeine ſo wenig getilgt und in ſich verſchlungen, daß dieſes vielmehr in ihr nur aufgehoben iſt und immer wieder über ſie hinausgehet und das Individuum verſchlingt, in dem es doch zu gipfeln ſchien. So iſt die tiefſte Wahrheit des Syſtems durch unſelige Konſequenz ihm ſelbſt zum Gerichte geworden. So lautet die Anklage; ſie hat den Buchſtaben ohne den belebenden Geiſt aufgefaßt, ſonſt würde ſie in dem, was ſie tadelt, das entſchiedenſte Verdienſt der Einſicht finden. Auch die Individualität hat die Negation ihrer ſelbſt ſo an ihr, daß ſie dadurch mit dem Allgemeinen ſich verbunden weiß. Oder beſteht denn die Individuation in der Erſtarrung, in welcher das Allgemeine todt, der Fortgang gelähmt, die Harmonie des Ganzen zerſtört iſt? Iſt denn das Allgemeine, das in ihr ſich zuſammennimmt, aber auch weiter geht, die abſtrakte Allgemeinheit? Die Gegner eifern oft ſelbſt in das Unendliche und Maaßloſe hinein für den Progreß, und hier wollen ſie jedes Individuum feſt bannen, damit es ſich nur nicht verliere.

Hiermit erledigt ſich zugleich ein anderer Einwand: es wird der Philoſophie zum beſondern Vorwurfe gemacht, daß der Widerſpruch, welcher dem endlichen Denken anklebe, und eigentlich nur dem Böſen angehöre, auch in die Realität und ſelbſt in die Sphäre des Abſoluten und Ewigen, ja auf Gott übergetragen werde. Dieſe Stimme hat den Schein der Frömmigkeit für ſich, und der Punkt der Anklage ſelbſt wirft den Schein der Gottloſigkeit auf die Philoſophie. Und doch iſt nur das daran zu berichtigen, daß das Böſe, das bloß Endliche in dem Widerſpruche bleibt, während dieſer in dem Wirklichen das bewegende Prinzip iſt, welches überwindet. Gott ſelbſt negirt ſeine Unendlichkeit, mithin ſich, indem er ſich ſetzt und bejahet: hierauf beruhet Gottes Perſönlichkeit, auf dieſer die Schöpfung. Es iſt Alles nur dadurch im Abſoluten, daß es den Widerſpruch an ihm ſelbſt hat, denn nur daher kommt es zu ſeiner immanenten Erfüllung. „Es giebt Nichts, in dem nicht ein Widerſpruch exiſtirt, der ſich aber freilich immer fort aufhebt.“ Wo dieſer Widerſpruch nicht berückſichtigt wird, da geſchieht es, daß wir in unſerer abgeſchloſſenen Subjektivität feſtgepanzert ſitzen bleiben, und deshalb Andere gleicher Subjektivität zeihen. Je mehr wir uns dieſen Widerſpruch verhehlen, deſto unſicherer wird unſere Stellung im Leben, welches voller Widerſprüche iſt, je mehr wir uns damit vertraut machen, deſto geſchickter werden wir, ſeine Schrecken zu überwinden.

Noch eine Rüge! *Wie das Reſultat der Logik die Individualität iſt, welche ſich ſelbſt nicht feſthalten kann und im Allgemeinen immer wieder zu Grunde gehet, ſo iſt in der Philoſophie der Natur und des Geiſtes das Ende dieſes, daß es in die Logik zurückläuft: die geſammte Philoſophie endet folglich mit demſelben abſtrakten, unwirklichen Seyn, mit dem ſie anfängt: der Anfang war Nichts, und das Ende iſt Nichts, denn aus Nichts wird Nichts.* Der Vorderſatz iſt ſchon da geweſen, wir haben geſehen, daß die Individualität durch das Allgemeine nicht gefährdet iſt, ſondern in ihm das Leben und die Fülle hat, und die Kontinuität erhält. Der Nachſatz beweiſet aber, daß das Ende der beurtheilten Philoſophie ſo wenig als der Anfang verſtanden worden iſt. Denn wer die Logik darum *abſtrakt und unwirklich* nennt, weil ſie von der *geſchaffenen* Wirklichkeit abſtrahirt, der nennet Gott ſelbſt abſtrakt und unwirklich. Sie abſtrahirt aber nur von der gegebenen, geſchaffenen Welt, um zu Gott zu kommen, und demnächſt die Gemeinſchaft der Schöpfung mit Dem, in welchem dieſe wirklich iſt, zur Einſicht zu bringen.

Wir haben ſchon ſo viele Anklagen mit anhören müſſen, aber ſie wiederholen und mehren ſich in den konkreten Sphären der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Die Naturlehre wird der Niederträchtigkeit geziehen, — weil die Unſelbſtſtändigkeit der Natur in ihrem Anſichſeyn nachgewieſen worden iſt, — die Staats- und Rechtslehre des politiſchen Quietismus, gewöhnlicher Philiſterei und flacher Spießbürgerlichkeit, weil den politiſchen Echauffements ziemlich ſchnöde begegnet, in dem Wirklichen das Vernünftige erkannt und der geordneten Obrigkeit das Wort geredet worden iſt, die Religionslehre des Selbſtvernichtungs-Prozeſſes, weil der unmittelbare Glaube im abſoluten Wiſſen vermittelt und in Gott ſelbſt die Negation nachgewieſen worden iſt.

Auch die **Anklage des Pantheismus** wird von zwei ſich entgegengeſetzten Seiten verſucht, denn ſie wird damit begründet, daß Gott ſelbſt nur in dem, dem Widerſpruche anheimfallenden, Endlichen zum Bewußtſeyn komme, das Endliche überhaupt wird mit geſchaffenem Endlichen verwechſelt, wodurch es Gottes unwürdig gemacht wird, und wenn es ſich demnächſt durch den ihm immanenten Widerſpruch von ſelbſt davon unterſcheidet, ſo wird ihm wieder dieſer Widerſpruch als gottlos vorgerückt. Iſt es denn ſo ſchwer zu begreifen, daß die Negation nothwendig wieder der Negation anheimfällt, oder immanent angehört, und daß das Endliche, welches dem Widerſpruche anheimfällt, hiermit im Unendlichen ſich ſelbſt bejahet, aber im Endlichen die ihm immanente Grenze ſich ſelbſt ſetzt?

Ebenermaßen wird gelehrt, daß Gott nicht um Seinetwillen, ſondern um des Menſchenwillen ſich offenbare, als wenn nicht Eins wie das Andere einſeitig wäre, wirklich aber das Eine in der Perſonifikation, das Andere in der Schöpfung Gottes, zugleich aber Beides in Jedem enthalten ſey.

Doch wir eilen zum Schluſſe dieſer Anklage- und Vertheidigungs-Punkte. Zuletzt wird „das ganze Marionettenſpiel, — die kunſtreichſte Abſurdität, welche je die Philoſophie

phie ausgeboren, — für beendigt erachtet, und die geſammte Epoche für abgeſchloſſen" — und begraben erklärt. Hiervon kann unbedenklich der Abſchluß, als Vollendung, zugegeben werden, weil damit weitere Förderung, fortgehende Entwikklung, jedoch ohne Revolution gegen die gewonnene Wahrheit, nicht ausgeſchloſſen iſt, denn ſolche Erfüllung und [illegible] hat dieſe Philoſophie ſchon erfahren und wird ſie noch erfahren.

Uebrigens ſind eigentlich alle dieſe Vorwürfe nicht neu, allein ſie ſind erſt jetzt in dieſer Fülle und Maſſe hervorgetreten; ſie finden ſich nebſt mehreren andern in J. H. Fichte's neueſter Schrift über Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie. Hier ſind ſo viel Anklagen, ſo viel Mißverſtändniſſe. Es wird zugleich behauptet, daß Hegel im Widerſpruche mit dem Geiſte Schellings nur den Buchſtaben deſſelben feſtgehalten und vollendet habe, woran wenigſtens ſo viel wahr iſt, daß der Beurtheiler an dieſer Philoſophie nur den Buchſtaben gefaßt haben kann, indem er ſelbſt nur dieſen darin gefunden zu haben bekennet, womit er denjenigen Anhängern des verſtorbenen Meiſters, welche des buchſtäbelnden Formalismus geziehen werden, ſich gleichſtellt, nur daß dieſe auch noch in der leeren Form die entwichene Wahrheit ahnden, die der Gegner ſelbſt nicht finden kann.

Wohl iſt es aber ein betrübendes Geſchäft, dergleichen Mißverſtändniſſe zuſammen zu ſtellen, — und Mißverſtändniſſe ſind es doch gewiß: denn wie könnte in dem von ſeinem Geiſte rein entkleideten Buchſtaben noch ein Verſtändniß wohnen? es iſt betrübend, dergleichen Rügen zu referiren und zu rezenſiren: aber wir konnten uns hier dieſem Dienſte nicht entziehen, und es kann auch lehrreich ſeyn, weil ſich damit immer neue Seiten der Verſtändigung und durchgängiger, lebendiger Orientirung ergeben. Noch betrübender iſt aber dieſe Weiſe des Kampfes, weil wir nur ungern einer werthen Perſönlichkeit entgegentreten, in der wir zugleich die ernſte Wahrheit anzuerkennen haben, welche ſich überall kund giebt, ſobald unſer Gegner ſeine negative Stellung und mit dieſer den unſeligen Kampf gegen das allgemeine Syſtem der Philoſophie aufgiebt, aus dem er ſich ſelbſt ſeinen Theil entnommen und nach ſeiner Weiſe ſich angeeignet hat. Aber das Betrübendſte iſt jedenfalls die Erfahrung, die ſich hier zu erneuern ſcheint, — bis ſie ſich wieder aufhebt, die Erfahrung, wie der Geiſt immerfort nach dem einzelnen Geiſte verlangt und dennoch von dieſem abgewieſen wird und nicht zu ihm kommen kann, — bis das Pfingſtfeſt kommt.

Gedruckt bei A. W. Schade.

Corrigenda.

Seite 7 Zeile 12 ſt. Mittel l. Mittler
— 21 — 16 ſt. die l. der
— 30 — 16 ſt. im l. in
— 31 — 18 ſtatt; lies: und ſtatt, lies:
— 33 — 1 ſt. ſind l. iſt
— 33 — 1 und 2 ſt. können l. kann
— 33 — 2 ſt. gehen l. geht
— 38 — 10 ſt. ironiſch, l. nicht allein ironiſch, ſondern auch ironiſch,
— 40 — 4 v. u. ſt. Verſtellun l. Verſtellun
— 42 — 3 v. u. ſt. Form, nur l. Form nur dann um
— 60 — 6 v. u. ſt. vorher l. woher
— 65 — 14 ſt. welcher l. welchen
— 73 — 13 Einzuſchalten: Hiermit iſt der Begriff, als Einheit des Seyns und Weſens, auch die Einheit des Seyns und Denkens, denn das Denken iſt die Subjektivität des Seyns, das Aktivum des Seyns, das Seyn iſt die Objektivität des Denkens, das Paſſivum des Denkens, mithin das Seyn dem Denken, das Denken dem Seyn angehörig.
— 75 — 20 ſt. jenſeitige l. einſeitige
— 79 — 3 v. u. ſt. vernünftig lies unvernünftig, ohne Denken
— 80 — 13 ſt. ſicher geht l. ſich ergeht
— 80 — ult. ſt. leztes Heft l. lezter Hand
— 84 — 12 v. u. ſt. wara=ſeyn l. wara = ſeyn
86 — 15 ſt. endlich l. redlich
— 91 — 10 ſt. [illegible] l. [illegible]
— 95 — 11 ſt. darin l. darein
— 100 — 2 ſt. enthalten l. erhalten
— 120 — 13 ſt. irrlichtiren l. irrlichteliren
— 123 — 7 nach bringen, lies ſondern ſich in ſich abſchließen,
123 — 17 Einzuſchalten: So ſind Daſeyn, Fürſichſeyn, Exiſtenz, Dingheit, Erſcheinung, Seyn und Weſen, Subjekt und Objekt, Denken und

Seyn, Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung nur in ſofern wirklich und vernünftig, als ſie zuſammen Eins ſind, nur in ſofern verſtändlich und wiſſenswürdig, als ſie auf den Grund ihrer Einheit unterſchieden werden, womit kein Menſch in keiner Sache zu Stande kommt.

Seite 121 Zeile ult. ſt. heißen l. einen heißen
— 129 — 6 v. u. ſt. darin l. darein
— 131 — 5 v. u. nach iſt ſetze daher
— 137 — 10 ſt. F. lies J.
Im Inhaltsverzeichniſſe lies ſtatt [illegible] — [illegible]

Der Eid

nach ſeinem

Principe, Begriffe und Gebrauche.

Theologiſch-juriſtiſche Studien.

Von

Karl Friedrich Göſchel,

Doctor beider Rechte.

Ἄνθρωποι μὲν γὰρ κατὰ τοῦ μείζονος
ὀμνύουσι, καὶ πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας
πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος.
Ἑβρ. 6, 16.

Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort

zur Einleitung.

Es iſt kein Verhältniß in der Menſchenwelt, worauf nicht eine höhere Welt-Ordnung Einfluß ausübte, keine Einrichtung in der bürgerlichen Geſellſchaft, die nicht mit der Religion und Glaubensgemeinſchaft in irgend einer Berührung ſtände, keine Anſtalt im Staate, welche nicht aus der ſichtbar daſeyenden Kirche zu ihrer näheren Beſtimmung und Färbung fortwährend Zufluß empfinge. In jeder kleinen Stadt befindet ſich nebſt dem Rathhauſe auch eine Kirche; und der Kirchthurm iſt die höchſte Spitze der ganzen Stadt, die Kirchenglocken ſind die gemeinſame Anſprache, welche in Aller Ohren dringt, und auch in das Rathhaus hineinläutet: ſie miſchen ſich in jegliches Begebniß vom erſten Bad bis zum Begräbniß. Wer hat nicht von der überall nachwandelnden Glocke gehört? Wo wir uns auch hinwenden, wir kommen nicht davon los: alle Zeit- und Rechtsverhältniſſe erhalten aus der Kirche theils ihre Begründung, theils ihren Schmuck und ihre Weihe:

ſelbſt der Haus- und Wirthſchafts-Kalender trägt Woche für Woche himmliſche und geiſtliche Wahrzeichen an ſich zu ſeiner feſtlichen Zierde *). Ueberall ſehen wir die geiſtliche Macht in die weltliche eingreifen, ſo wie wiederum die weltliche Macht der geiſtlichen ſich bedient, auch zu allerlei bürgerlichen Zwecken. Selbſt der Eintritt des Menſchen in die Welt wird zur Einweihung in die Kirche, ſo wie wiederum die Taufe zugleich zur Feſtſtellung vieler bürgerlicher Verhältniſſe dient. Nach aller bürgerlicher Verfaſſung gilt keine Geburt ohne Taufe: ohne Taufſchein giebt es keinen Geburtsſchein, kein Abſtam-

---

*) Hiermit iſt die Schluß-Abhandlung in Ferd. Walter's Lehrbuche des Kirchenrechts aller chriſtlichen Konfeſſionen (Siebente Auflage. §. 336. — §. 350.) zu vergleichen. Evangeliſcher Seits wäre allen Leſern und Schülern dieſes vortrefflichen Lehrbuchs zu wünſchen, daß ihnen die achte Auflage noch von einem allgemeineren, aber darum nicht weniger beſtimmten, hiermit wahrhaft katholiſchen und objektiven Standpunkte aus, und zugleich nach einer ebenſo wohl ſubjektiv-freien, hiermit wahrhaft evangeliſchen Bewegung, den allgemeineren Einfluß der geiſtlichen Macht auf Völker-, Staats-, Polizei-, Straf-, Prozeß-, Privat-Recht und — Kalenderweſen entwickeln und darlegen möchte. Auch der Kalender hat von dem Alles durchdringenden Einfluſſe der Kirche auf den Cyklus des Jahres noch andere und weſentlichere Zeugniſſe aufzuweiſen, als die Oſterfeſtberechnung und die Gregorianiſche Verbeſſerung. Jeder Sonntag zeugt von dem Zuſammenhange zwiſchen dem kirchlichen und bürgerlichen Leben; darum hat er auch eben ſowohl die juriſtiſche, als die theologiſche Reflexion von jeher in Anſpruch genommen.

mungs-Zeugniß. Jede Losreißung der Taufe vom Staate iſt ſchon eine Verkümmerung und Verletzung der Taufe ſelbſt. Kirche und Staat ſind bei jeder Taufe Pathen und Gevattern.

Der Grund dieſes organiſchen Zuſammenhangs zwiſchen Kirche und Staat liegt nicht entfernt. Beide Verhältniſſe ſind Werkſtätten des Geiſtes in der Zeit, Erſcheinungsweiſen des göttlichen Lichts in irdiſchen Gefäßen unter verſchiedenen Refraktions-Winkeln, zwei Wege zu Einem Ziele, — zerſtreute Glieder zu einigen. — Während die Kirche ihren Urſprung von Pfingſten ableitet, und nach ihrer fortwährenden Richtung vom Himmel zur Erde hernieder ſteigt, und zu Gnaden geht, erhebt ſich der Staat, hierdurch befruchtet, aus niederen irdiſchen Verhältniſſen zu der ihm eignenden Sphäre des Geiſtes, und richtet ſich zu Recht auf. Indem eine Richtung ſich herab läßt, und die andere in Folge dieſer Herablaſſung aufwärts ſtrebt, müſſen nothwendig beide in Berührung kommen. Je mächtiger dieſe Richtungen wirken, deſto mächtiger iſt die Berührung. Darum kann zwar der Zuſammenhang zwiſchen Kirche und Staat von den Menſchen geſtört und geſchwächt, aber nicht zerſtört und vernichtet werden *). Wenn ſich einerſeits beide Sphären dieſſeits

---

*) Tertullianus ſagt: Quod a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus; extingui non potest, quia a Deo

nie ganz decken, ſo können ſie ſich auch andererſeits nie ganz von einander trennen.

Gegenwärtig gilt es mehr als jemals, Beides feſtzuhalten. Beides gehört zur Orientirung in den Zeit- und Rechtsverhältniſſen. Der Unterſchied mahnt zur Demuth, die ſich ihrer Gränzen beſcheidet: der Zuſammenhang erhebt zu dem nachhaltigſten Troſte, welcher nur in dem Glauben an die Macht der Wahrheit ſeinen feſten und gewiſſen Grund findet. Und wer bedürfte nicht jener Demuth, welche die eigenen Schäden kennen lehrt? Wer könnte des Troſtes entrathen, welcher der endlichen Aushülfe gewiß iſt? Es bleibt alſo dabei: das Reich Gottes iſt zwar nicht von dieſer Welt, aber es iſt in die Welt gekommen: es iſt zwar in die Welt gekommen, und bleibt auch in der Welt, aber es muß lange warten, bis ſein Sieg vollendet iſt. — Ob auch in einem Hauſe Alle ſingen und beten, es fehlt doch noch Vieles: ob auch Bibel und Geſangbuch im Winkel des Hauſes beſtäubt ruhen, etwas wirkt dennoch auch die vergeſſene Exiſtenz dieſer Hausgenoſſen, welche mit den Steinen ſchreien, wenn die Menſchen ſchweigen und verläugnen. —

Unter den mannichfachen Einrichtungen und Anſtalten der bürgerlichen Geſellſchaft, welche von dem

---

est. — Sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus.

Einfluſſe der Kirche zeugen, ragen Zwei als die höchſten Berggipfel hervor, welche auch unter Schnee und Eis von den Sonnenſtrahlen der Kirche getroffen werden. Es ſind die urälteſten Stiftungen des Gemeinweſens, an welchen das Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat noch unverſchleiert zu Tage liegt, zwei offenbare Geheimniſſe aus der Urzeit, deren Manifeſtation das Geheimniß nicht auffrißt, ſondern nährt, zwei Myſterien ſeit Menſchen-Gedenken, in welchen auf geheimen Wegen die unſichtbare Welt in die ſichtbare Natur hineinragt, und die äußere Leiblichkeit den Uebergang in die Sphäre des Geiſtes gewinnt; ſie ſind beide ſo gewöhnlich, ſo alltäglich und ſo nothwendig, wie das liebe Brod, um das wir im Vater Unſer bitten, und doch ſo unergründlich und ſo geheimnißreich, wie das Mana, das in der Wüſte des Lebens vom Himmel fällt, und bei täglichem Gebrauche und immer tieferer Erkenntniß dennoch immer von neuem die Frage weckt: Was iſt das? — 2. Moſ. 16, 15. 31. — während es dem natürlichen Menſchen einerlei bleibt, und Ueberdruß erregt — 4. Moſ. 21, 5. — Dieſe Zwei ſind — die Ehe und der Eid, zwei Verhältniſſe unter den Menſchen, die nicht gemacht, ſondern zunächſt geſchaffen ſind, die nach Wurzel und Wipfel der Kirche angehören, aber in den Staat übergehen, und in demſelben ſich wirkſam erweiſen.

Beide Stiftungen beruhen ausdrücklich darauf, daß ſie ihre Gewähr nicht allein auf das Menſchenwort, ſondern auf Gotteswort gründen zu einer *Befeſtigung*, die nicht wanket, weil ſie in Gott und von Gott geſchloſſen iſt. Wo die Befeſtigung einen andern Grund ſucht, da kommt ſie auf Sand, worauf weder Ehe, noch Eid gedeihen. Dieſe *Zwei* ſind ſich auch darin gleich, daß ſie es nicht bei einer ſtillſchweigenden Berufung und Beziehung auf Gott bewenden laſſen, ſondern zu dem Gelübde, welches innerlich Gott geſchieht, auch die äußerliche, öffentliche und feierliche Profeſſion vor den Menſchen erheiſchen. Darum finden *heimliche* Ehen und *ſtillſchweigende* Eide in der Geſellſchaft keine Anerkennung, bis ſie ſich manifeſtiren und hiermit verwirklichen. Ehe und Eid ſind aber darum nicht weniger Myſterien, welche der Kirche nach Grund und Boden angehören, und nach ihrer weſentlichen Richtung auch wieder zuwachſen: ſie ſind eleuſiniſche Weihen zur Pädagogik für die Eleuſis jenſeitiger Lebensſphären, Advents-Zeitverhältniſſe zur Vorbereitung für die kommende Ewigkeit, — Saamenkörner in unterſchiedener Länderei unter allerlei Störungen, *zarte Pflanzen auf hartem Boden*.

Wie ſie zunächſt ſind, erweiſen ſich *Ehe* und *Eid* als die weſentlichen Faktoren des *Staats*, welcher ſelbſt in der Einheit dieſer ſeiner beiden Elemente beſteht. Die *Ehe* iſt die *natürliche* Grundlage des Staats, die inſofern *natürlich* oder leiblich anfängt, aber auch ſofort zu religiöſer Verknüpfung und Befeſtigung aufſtrebt. Der Eid iſt hingegen der übernatürliche Anfang des Staats, welcher ſich ſofort aus der religiöſen Sphäre des Geiſtes in die natürlichen und bürgerlichen Verhältniſſe zu wirklicher und wahrhaftiger Verbindung und Befeſtigung herabläßt. Die Religion ſelbſt iſt wörtlich das Band: ſie iſt auch das Band, welches die verſchiedenen Kirchen unter ſich, und alle in und mit Einem Staate verbindet. Dieſes Religions-Band äußert ſich zunächſt darin, daß es in der Weiſe der Ehe die natürlichen, in der Weiſe des Eides die bürgerlichen Verhältniſſe heiligt und befeſtigt. Dieſe Sicherung und Weihe der natürlichen und bürgerlichen Verhältniſſe kann als eine ſynthetiſch-myſtiſche Verknüpfung gedacht werden, inſofern die natürlichen und bürgerlichen Verhältniſſe abſtrakt für ſich vorgeſtellt werden, gleich als wenn ihnen das Uebernatürliche nur von Außen zukommen könnte; ſie iſt aber eben ſowohl als analytiſch-myſtiſche Entwickelung zu faſſen, weil die natürlichen und bürgerlichen Elemente der Gemeinde den Keim der Religion ſchon in ſich tragen, und nur dadurch ſich verwirklichen. Nach der erſten und nächſten Vorſtellung tritt die Religion in beiden Verhältniſſen acceſſoriſch hinzu: nach der zweiten und höheren Anſchauung iſt die Religion ſchon der immanente Keim des natürlichen Anfangs: die

Wahrheit faßt beides in Eins zuſammen, indem ſie den übernatürlichen Keim in den natürlichen Subjekten, als die thatſächliche Mitgabe der Verheißung, mit dem abſolut perſönlichen, objektiven Prinzipe der Erlöſung in ſtetiger Verbindung weiß. —

Durch dieſe beiden Faktoren kommt der Staat ſogleich bei ſeiner Entſtehung mit der Kirche in urſprüngliche Berührung: eben dieſe Faktoren des Staats ſtehen mithin ſelbſt wieder untereinander in demſelben Wechſelverhältniſſe, in welchem Kirche und Staat zu einander ſtehen. Einerſeits ſtehen Ehe und Eid in dem Verhältniſſe der Identität, in der nächſten Verwandtſchaft, denn jede Ehe enthält, als in Gott verbunden, — Matth. 19, 6. — einen Eid: jeder Eid, als Berufung auf den Höheren, welcher die Einzelnen vermittelt, weſentlich eine Verbindung, Verlobung und Trauung; wiederum iſt jede Ehe zu gemeinſchaftlicher Anrufung Gottes in Chriſto beſtimmt, daher die alte Theologie den Segen des gläubigen Zuſammenſeyns Zweier, nämlich, daß der Dritte dem Bunde hinzutritt, — Matth. 18, 20. — vorbildlich auf die Ehe bezog: ſo iſt eben auch jeder Eid der dreifache Segen Gottes, der mit dem Namen Gottes auf die Einzelnen in der Gemeinde, wie auf dieſe ſelbſt gelegt wird: — 4. Moſ. 6, 27. — das ganze Volk iſt fröhlich über dem Eide — 2. Chron. 15, 15. — Aber eben dieſe Verwandtſchaft der Ehe und des

Eides nach dem Segen, der von Oben kommt, ſtellt auch andererſeits den Unterſchied heraus: es iſt, wie geſagt, derſelbe Unterſchied zwiſchen Eid und Ehe, wie zwiſchen der Kirche, von welcher beide zeugen, und dem Staate, welcher die Einheit beider iſt. Ehe und Staat ſtreben von Unten nach Oben: ſie knüpfen das Irdiſche und Leibliche, womit ſie beginnen, an ein Höheres, Feſteres und Dauerndes; Eid und Kirche wirken von Oben nach Unten, ſie rufen das Höhere zu Hülfe für niedere Verhältniſſe, und knüpfen das Ewige an das Zeitliche. Wohl ſtammen auch dieſe beiden irdiſchen Verhältniſſe, nämlich Ehe und Staat, ſo gut wie die beiden himmliſchen Lebensverhältniſſe, nämlich Eid und Kirche, nach ihrem Urſprunge aus der Höhe, als von Gott geſtiftet; aber der Anfang in der Zeit und Welt unter den Menſchen, wie ſie ſind, iſt dennoch ſo, daß Ehe und Staat zunächſt als natürliche Bindungsmittel ſich erweiſen, welche alſobald aufwärts ſtreben, um zu höherer Geltung und Befeſtigung ſich zu verbinden, während Eid und Kirche damit anfangen, daß ſie den natürlichen Bindungsmitteln nicht trauen, und darum, als Gottes Urtheile, die Hülfe von Oben herabrufen, um hiermit die bürgerlichen Verhältniſſe zu heiligen, und zu unwiderſprechlicher Gewähr zu verbinden. Die Ehe befeſtigt mithin durch die Religion das natürliche Vertrauen, der Eid überwindet durch die Religion das natürliche Mißtrauen. Der Staat enthält weſentlich beide Elemente, natürliches Vertrauen und natürliches Mißtrauen: er kann aber mit einem ſo wenig als mit dem andern auskommen: die Befeſtigung kommt ihm erſt aus der Kirche zu; und zwar zuerſt in den Erſcheinungen der Ehe und des Eides, welche beide eben deswegen die Faktoren des Staates genannt worden ſind.

So tragen Ehe und Eid in allen Beziehungen den Zuſammenhang zwiſchen Kirche und Staat ſo unverſchleiert als unvertilgbar an ſich: ja ſie ſind es beide ſelbſt, welche die Kirche in den Staat tragen, und den Zuſammenhang zwiſchen beiden begründen; eben darum ſind es auch dieſe beiden Verhältniſſe, an welchen, wenn die Stunde der Verſuchung kommt, der Zerfall der Kirche und des Staates am kenntlichſten und grellſten heraustritt. Es iſt aber wiederum nicht allein der Zerfall, welcher ſich beſonders in den Zeiten einer nach langer Hemmung ausbrechenden Bewegung offenbart, ſondern auch der unvertilgbare Zuſammenhang zwiſchen Kirche und Staat, welcher auch in der höchſten Noth alle Umwälzungen und Ueberſchwemmungen überdauert, und hiermit nur noch kräftiger ſich bewährt. Wir ſehen wirklich beide Anſtalten, wie ſie auch vorübergehend zertreten und verwüſtet werden, unter allen Unwettern fortbeſtehen und ſich friſten: es werden ſie auch die Pforten der

Hölle nicht überwältigen. Ob auch die Heiden in das heilige Erbe gefallen ſind, die Wahrheit ſiegt dennoch. „Ueber ein Kleines werdet ihr mich nicht ſehen, und aber über ein Kleines werdet ihr mich ſehen *).

Aber wie in den Zeiten eines guten, ruhigen, vielleicht nur zu ruhigen Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat oft der Unterſchied zwiſchen beiden, welcher dennoch bleibt, leicht überſehen wird, ſo wird auch umgekehrt in den Zeiten des Zerfalls der dennoch bleibende Grundreſt des Zuſammenhangs verkannt. Im erſten Falle entſteht wohl der unglückliche, zwar unwirkliche, aber dennoch Schaden wirkende Verſuch, Kirche und Staat zu identificiren: im zweiten Falle wird nach Befinden das Hirngeſpinſt rein bürgerlicher und rein kirchlicher Verhältniſſe zur Vollendung der Ablöſung in die Scene geſetzt.

Der letztere Fall, nämlich der Zerfall, iſt das Gebrechen, an welchem unſere bewegte Zeit krank darnieder liegt. Es iſt deshalb, um dem Uebel abzuhelfen, ſchon oft vorgeſchlagen, und, ſo weit es geht, auch zur Ausführung gebracht worden, daß die Kirche ſich nicht um den Staat, und der Staat ſich nicht um die Kirche bekümmern ſolle. Jeder Theil ſoll für ſich bleiben, wie ſich auch gegen ſolche Ablöſung die allgemeine Sitte auflehne. Durch

---

*) *Dante* Purg. XXXIII.

dieſes Auskunftmittel meint die geiſtliche Seite die Kirche zu ſichern, dadurch hofft die weltliche Seite den Staat zu emancipiren. Hiernach würde, der kirchlichen Ehe gegenüber, das Inſtitut einer reinbürgerlichen Ehe, und, dem religiöſen Eide gegenüber, die Menſchen-Satzung eines bloß moraliſchen Eides entſtehen. Es iſt eben die Welt, welche dieſe Mißgeburten zur Welt bringt: dennoch erheben ſich wohl auch aus der Kirche, der dieſe Mißweſen Hohn ſprechen, vereinzelte Stimmen, welche den Bruch benutzen wollen, um die Kirche von dem Umgange mit den Sündern, und von dem Dienſte, wozu ſie doch berufen iſt, bis auf gelegenere Zeit zu befreien. Hiergegen iſt nur zu wiederholen, daß die Kirche nicht herrſchen, ſondern dienen ſoll: ſie darf auch nicht ſpröde die Sünder fliehen, um rein zu bleiben, ſie darf keinen Schmutz ſcheuen, aus dem ſie retten kann, ſie darf ſich der Gebrechlichkeit der Gefäße nicht ſcheuen, in welchen ſich der Herr ſelbſt herabgelaſſen hat, ſondern es iſt ihres Amtes, die Verlornen zu ſuchen; ſie kann ſich ausſondern von den Unreinen, ohne ſich von ihnen loszuſagen.

Aber woher kommen dennoch dieſe Abſtraktionen, und wohin führen ſie?

Weltlicher Seits liegt ihnen das unbeugſame Gefühl der Selbſtändigkeit, welches mit ſich ſelbſt auszukommen meint, zum Grunde: damit pflegt ſich im beſten Falle ein kraft- und ſaftloſer Tugendſtolz zu verbinden. Es wird vergeſſen, daß jenes Gefühl ſittlicher Kraft und Selbſtändigkeit nur aus der Kraft ſtammt, die von Oben kommt, daß auch die bürgerlichen Bande, worauf die Ehe, daß die moraliſchen Grundpfeiler, worauf der Eid neu auferbaut werden ſoll, nur die Trümmer der urſprünglichen Stiftungen ſind, welche die Kirche zur Mutter haben, und mit der Ablöſung von ihrer Quelle mehr und mehr zerfallen. Ein Waſſerbehälter vermodert zum Sumpfe, wenn ihm friſcher Zufluß fehlt, oder er vertrocknet, wenn es ihm nicht am Abfluſſe, aber am Zufluſſe mangelt. — So geht der Bruch von der Welt aus, ſeine Grundlage iſt Pelagianismus; deſto betrübender iſt es, wenn dieſe Ablöſungs-Verſuche auch andererſeits in einer geiſtlichen Vornehmheit, welche ſich mit dem menſchlichen Verderben nicht befaſſen will, oder in hierarchiſcher Herrſchſucht, welche ſich in die Zeit nicht ſchicken, und nicht bitten will, ſondern ſich ganz zurückzieht, wenn ſie nicht befehlen kann, Begünſtigung finden. Es liegt in dem Weſen der Kirche, in ihrem Verhältniſſe zum Staate, daß ſie auch in den beſten Zeiten mancherlei zu leiden und ihre Laſt zu tragen hat: ſie hört niemals auf, ecclesia pressa zu ſeyn und unter dem Drucke zu ſeufzen, welchen ihre Verbindung mit den bürgerlichen Verhältniſſen mit ſich bringt; ſie kann nicht alles auf einmal ausrichten. Darum hat ſich auch unter Zeitverhältniſſen, welche ſie zur Oppoſition gegen unleidlichen Druck nöthigten, mehr als einmal in ihr ſelbſt eine bedenkliche Beſtrebung gezeigt, von dem Drucke und von den Laſten ihrer Verbindung ſich ganz zu entbinden. Hiermit iſt oft ein kleingläubiges Verzagen an weiterer Einwirkung, eine Verzweiflung an allem Gelingen verbunden: woraus nur zu leicht, weil die Operation der Scheidung im Großen doch nicht gelingt, Partikularismus, Separatismus und geiſtlicher Stolz hervorgehen, womit der Kirche noch mehr geſchadet wird, als durch die Angriffe der Welt. Innere Kriege ſind gefährlicher, als die äußern Feinde.

Im Allgemeinen iſt es eigentlich die Feindſchaft der Welt gegen die Kirche, welche den Bruch veranlaßt: aber jene Feindſchaft kann auch leicht in der Sprödigkeit der Kirche gegen die Welt eine Bundesgenoſſin zu ihrem Zwecke erhalten. Einerſeits tritt auch die Furcht des Staates vor der Gefährlichkeit der Kirche hinzu: andererſeits fürchtet wieder die Kirche einen gefährlichen Einfluß von der Macht des Staates. Dieſe gegenſeitige Furcht des Staates vor der Kirche, der Kirche vor dem Staate iſt alt: ſie iſt auch nicht unbegründet: die Kirche fürchtet eine Abhängigkeit, die ihrem innerſten Begriffe widerſpricht, der Staat fürchtet wieder eine *unmittelbare* Herrſchaft, die ſeine freie Vermittlung und Entwickelung ſtört. Aber ſo begründet die Furcht iſt, ſo motivirt ſie doch nicht den Bruch unzertrennlicher Lebensgefährten, ſondern nur die Fürſorge vor allen, dem Verhältniſſe zuwiderlaufenden Eingriffen. Je heiliger und ſegensreicher, je zärter und unverbrüchlicher eine Verbindung iſt, deſto gefährlicher wird ſie bei Verletzungen: darum iſt nicht die Verbindung, ſondern die Verletzung zu fürchten: die gegenſeitige Treue der Verbindung ſelbſt verwahrt am beſten vor jeglicher Verletzung.

Hiermit ſind die Urſachen einer ſolchen gewaltſamen Trennung eines weſentlichen Verbandes angedeutet. Aber die Folgen ſind ſo betrübend, wie die Urſachen; ſie treffen nicht allein Einzelne, ſondern auch die Sitten ſelbſt, und nicht allein die Sitten, ſondern auch die Sitte, die allgemeine Sitte, welche ſich zwar immer über dieſer gänzlichen Entfeſſelung erhält, aber doch allmählig herabgedrückt werden kann. Dieſe Sitte im Volke iſt ſelbſt ein Zeugniß von der Unmöglichkeit einer gänzlichen Trennung der Religion von den bürgerlichen Verhältniſſen, ſie iſt das Aſyl, in welches ſich die letzten Reſte des unauflöslichen Verbandes bergen und zurückziehen: ſie erweiſet ſich auch hiermit als das Leben des äußern Rechts, als die Einheit des Innern und Aeußern, der Moral und des Rechts in einem Dritten: aber ſie bleibt dennoch von dem um ſich greifenden Verderben nicht unberührt. So weit erſtrecken ſich die Folgen einer Losſagung der bürgerlichen Verfaſſung von den ſogenannten hierarchiſchen Feſſeln der Kirche, daß ſie auch die allgemeine Sitte angreifen.

Die verderblichen Folgen treffen auch nicht allein die von der Kirche abgelöſete Welt, ſondern auch Viele in der Kirche, ſie erſtrecken ſich auch zu großem Schaden und heilloſer Verwirrung über die geiſtliche Seite, welche dadurch in die Gefahr kommt, nicht allein von der Welt und vom Staate, ſondern auch von der allgemeinen Kirche ſich loszuſagen, worunter nicht allein die Kirche leidet, wenn ſie mitten in ihrer Krankheit ihre beſten Glieder und Kräfte verliert, ſondern auch die Abtrünnigen ſelbſt für ihren Abfall büßen müſſen, indem er ſich an ihnen ſelbſt rächt.

Ein Zerfall hat den andern zur Folge: dem Tode folgt die Verweſung. Wenn Leib und Seele von einander ſcheiden, da zerfällt auch wieder der Leib ſeinerſeits in ſo viele tauſend Partikelchen, und die Seele ihrerſeits in die weite Unendlichkeit; — mit dem Ganzen zerfallen auch die Glieder ſo weit, — als jenes zerfallen war: die Fortdauer beruht eben nur darauf, daß der Verband doch nur ſcheinbar gelöſet iſt, aber nach dem Kern ſich erhält, darauf, daß der äußere Zerfall des äußern Verbandes die Beziehung der getrennten Glieder auf einander nicht ausſchließt. Ebenſo iſt es auch, wenn Staat und Kirche aus einander gehen: dann ſehen wir auch den Staat ſeinerſeits unter den ſchnödeſten Verwüſtungen in Trümmer zerfallen, die Kirche ihrerſeits in heilloſen Spaltungen ſich zerreiben: mit der Hauptverbindung zerfallen auch die getrennten Glieder, und dieſe Zerbröckelung der beiden Seiten, in welche das Ganze zerfallen war, geht ſo weit, — als das Ganze zerfallen iſt: aber — nicht weiter. Das Uebel iſt gleichwohl übel genug: dem Tode folgt die Verweſung: es zerfällt auf jeder Seite nach dem Zerfalle des Ganzen ein Segenszeichen nach dem andern. So zeigt ſich auch nach dem hauptſächlichen Bruche der fernere Bruch auf der verbindenden, auf der geiſtlichen Seite. Das eigentliche Grundübel war, wie wir geſehen haben, die eigenliebige Luſt und Hoffarth der Subjektivität, das Wohlgefallen für ſich zu ſeyn, das Fürſichſeyn für ſich allein. Aber dieſes Uebel frißt auch weiter: es trennt ſich dann nicht allein die Kirche vom Staate, ſondern auch in Folge dieſer Trennung der Staat vom Staate, die Kirche von der Kirche, bis es endlich auf beiden Seiten nach allen Seiten in lauter Queckſilbertropfen aus einander fällt. Während die allgemeine Kirche trotz aller ſelbſt gemachten Ablöſungs-Verſuche, mit dem allgemeinen Staate und mit ihr ſelbſt in Beziehung bleibt, ſehen wir alle diejenigen, die es beſſer wiſſen, ſich davon zurückziehen: wie ſie erſt mit der Kirche vom Staate ſich entbunden haben, ſo trennen ſie ſich nun auch von der allgemeinen Kirche. Aber die meiſten Glieder leiden wider Wiſſen und Willen unter der erſten Ablöſung; denn das iſt der Fluch aller Scheidung, daß ſie alle Gemeinſchaft ſtört: viele Glieder entziehen ſich der übrig gebliebenen Gemeinſchaft gefliſſentlich, um das allgemeine Krankheitsleiden nicht mittragen zu müſſen: die Meiſten aber tragen ohne eigenes beſonderes Verſchulden die Folgen der allgemeinen Auflöſung aller Säfte: ſie ſehen ſich wohl nach der Kirche um, aber ſie iſt nicht da, es fehlt alle Gemeinſchaft; und ſo iſt mancher fromme Chriſt auch wider ſeinen Willen, einmal von der Kirche abgelöſet, — zwar nicht auf ſich, aber doch auf ſeine eigene Bibel, auf ſeine eigene Bibelauslegung kümmerlich reducirt: wodurch nothwendig das Gemeinweſen des kirchlichen Verbandes noch viel mehr geſtört wird, als durch die unterſchiedenen Subjectivitäten des ſogenannten Rationalismus, welcher durch ſeine leeren Allgemeinheiten vor allzu großer Mannichfaltigkeit und Zerſplitterung ſich geſichert fühlt: er kommt nach Gellert's Erzählung durch ſeine — Vernünftigkeit fort. Geiſtlicherſeits erweiſet ſich dagegen der Zerfall überall ſo herb und grell, daß auch diejenigen, welche ernſtlich darüber klagen, weil ſie die bitteren Früchte ſehen, daß wir Alle, die wir über das Unweſen ſeufzen, weil wir ſeinen Schaden an Anderen ſehen, auch ſelbſt darunter leiden, und vielfachen Schaden davon tragen, wovon wir einen Theil merken und beklagen, aber einen großen Theil nicht einmal merken. Am deutlichſten zeigen ſich die Folgen des Riſſes wiederum an der Ehe und an dem Eide. Dieſe Folgen der Zerſplitterung berühren oft grade die Frömmſten. Oder iſt es nicht das ſprechendſte Zeugniß von dem bis in das Mark der Kirche ein- und um ſich greifenden Krebsſchaden der Eheſcheidung zwiſchen Kirche und Staat, wenn ſelbſt diejenigen Chriſten, welche die Heiligkeit der Ehe nach der Schrift redlich und ernſt vertheidigen, den Unterſchied zwiſchen Ehe und Nicht-Ehe, welchen die Kirche lehrt, nicht mehr kennen, noch anerkennen, oder doch nur bei dem Namen ſtehen bleiben, oder das Weſen der Ehe nur nach Einem Ritus beurtheilen, hingegen den Mangel anderer weſentlicher Momente ignoriren, wodurch wir in Gefahr kommen, das heiligſte Verhältniß mit dem liederlichſten Zerwürfniſſe zu vermiſchen? oder wenn ſelbſt diejenigen, die auf Gottes Wort hören, demohngeachtet den Eid mit dem Fluche verwechſeln, und deshalb allen Eid, als verboten, entweder ganz verwerfen, oder doch nur als ein nothwendiges Uebel, wie Krieg und Peſtilenz, mit Seufzen dulden, und, — ſo weit ſie's können, — abwenden, mindern und mildern? *). Sie hören wohl

---

*) Auch in dieſer Beziehung ſehen wir die chriſtliche Kirche wie im Staate, ſo in allen einzelnen Kirchen als Religionsband ſich erweiſen: denn im Prinzipe ſind alle Kirchen darüber einig, daß wirkliche Ehen, die Gott verbunden hat, unauflöslich, mithin nur Nicht-Ehen dem Vernichtungs-Prozeſſe unterworfen ſind. Die Abweichungen in den Kirchen betreffen bloß die Frage, woran die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit einer Ehe überhaupt, und namentlich für den Richter äußerlich, zu erkennen ſey: dießfalls iſt man

auf Gottes Wort, aber nicht — auf die Kirche, die ihre Auslegung zwar nicht aufdringt, aber mit einer

---

wieder ſo weit mit einander einverſtanden, daß auch die wirklichen Ehen nicht vollkommen ſind, wie denn ſelbſt die Ehe zwiſchen Kirche und Staat nicht vollkommen iſt. Die Unvollkommenheit iſt daher kein Kennzeichen der Unwirklichkeit; das Kennzeichen der Wirklichkeit iſt hingegen die Trauung, welche die Verbindung durch Gott ausdrückt und eben darum ſelbſt einen Eid in ſich ſchließt. Es fragt ſich nur, in wie weit demohngeachtet die Erweisbarkeit des Gegentheils dem menſchlichen Urtheile in erſter Inſtanz angehört: und welche Mängel für ſo weſentlich zu erachten ſind, daß daraus auf Unwirklichkeit der Ehe geſchloſſen werden darf. — Die Antwort kann überall nur aus dem Inhalte, mithin aus dem Begriffe, aus dem Weſen der Ehe geſchöpft werden. — In gleicher Weiſe verhält es ſich mit dem Eide: wie die wirkliche Ehe, ſo iſt auch jeder wirkliche Eid unauflöslich: woran aber die Unwirklichkeit oder Ungültigkeit des Eides, welche die Dispenſation rechtfertigt, erkannt werden kann, darüber kann ebenfalls nur aus dem Inhalte und Weſen des Eides eine befriedigende Antwort geſchöpft werden. — Die Unwirklichkeit der Ehe und des Eides enthält immer eine Verletzung des Begriffs überhaupt: ſie unterſcheidet ſich aber wieder von der Verletzung dieſes Eides und dieſer Ehe. Hiernach unterſcheiden ſich mithin Ehe, Nicht-Ehe, und Ehebruch wie Eid, ungültiger Eid, und Meineid. Dieſe Unterſcheidungen gehören eben ſowohl zur Parallele zwiſchen Ehe und Eid, wie zur Einleitung in die Begriffsbeſtimmung der Ehe und des Eides. Zur Begriffsbeſtimmung iſt nichts ſo weſentlich, als einerſeits das Weſen der Sache von dem bloßen Namen (Off. 3, 1.) zu unterſcheiden, andererſeits den Gegenſtand ſelbſt nach ſeiner Verwandtſchaft mit anderen Verhältniſſen unter allen kombinatoriſchen Bewegungen zu beobachten: es iſt nicht zu berechnen, wie viel Licht auf dieſem Wege von einem Gegenſtande auf den andern geworfen wird, nicht großen Autorität an Alter, Gewicht und Umfang anbietet.

So weit erſtrecken ſich die zerſtörenden Folgen, aber nicht weiter: ſie haben ihre Gränze. Die Abſtraktionen tragen den Widerſpruch in ſich ſelbſt: die Ablöſung ſteht im Widerſpruch mit ihren Gegenſtänden, die nicht abzulöſen ſind: die Ablöſungs-Verſuche ſtehen auch mit ihrem eigenen gemeinten Zwecke im Widerſtreite; denn wie kann die Ehe heilig gehalten werden, wenn die heilige Ehe zwiſchen Kirche und Staat ſelbſt entheiligt, wenn ſie wegen etlicher Irrungen auf Grund gegenſeitiger Abneigung abſichtlich und förmlich geſchieden, und dieſe Scheidung ſanctionirt wird? wie kann irgend ein Eid in Kraft und Ehren beſtehen, wenn er von ſeiner eigentlichen Lebensquelle, nämlich von der Religion, wenn er von ſeiner höchſten Erfüllung, nämlich vom Chriſtenthume, von der evangeliſchen Pleroſis, jemals ganz losgeriſſen werden könnte? — So weit kommt es nun nicht: aber wie auch die Kirche, ohne daß es die Welt merkt, ihren ſtillen Einfluß fortſetzt, den auch die Spaltungen in ihrem eigenen Schooße nicht ganz hemmen können, ſo ſehen wir

---

um etwas aus einem Begriffe in den andern hinein zu tragen, ſondern um mittelſt dieſes erleuchtenden Lichtes deſto mehr aus dem Gegenſtande heraus zu ſchöpfen, wozu aber nicht allein ſubjektiv Augen, ſondern auch objektiv Lichter gehören.

doch den Zerfall zum Verderben Vieler fort und fort wuchern.

Je mehr aber in der gegenwärtigen Zeit des Zerfalls das geſunde Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat gewaltſam verrückt iſt, je ſichtlicher es heraustritt, daß dieſe Zerwürfniſſe nicht allein der weltlichen Seite zum Verderben gereichen, ſondern auch ebenſowohl in dem geiſtlichen Gebiete zu traurigen Verirrungen umſchlagen, deſto nothwendiger wird es, die noch vorhandenen Reſte des vieltauſendjährigen Zuſammenhaltes zu ſuchen und zu pflegen. Darum gilt es jetzt mehr als jemals, mitten in den Verwüſtungen der Sünde die fortwirkende Macht der Erlöſung, im ſchwärzeſten Dunkel den Lichtfunken, im äußerſten Tode den innerſten Lebenskeim, — in der Verweſung des Leichnams die ihr dennoch trotzenden — Perlenweißen Zähne zu erkennen und hervorzuheben. Hier gilt es, einerſeits in der allgemeinen Maſſe des Publikums unter allen Verwüſtungen und Verflachungen den unverwüſtlichen Kern alles ſocialen Lebens, den Schooß und Heerd aller Gemeinſchaft, die Stätte der Geſellſchaft, welche ſich fort und fort behauptet, und die Reſte der innerſten Wahrheit, welche dem Zerfalle wehren, andererſeits in den partikularen Abweichungen unter allem mit einfließenden Irrthume nicht allein die Regungen innerer Freiheit, und die Anſprüche auf äußere Duldung, ſondern auch die Bedürfniſſe, welche aus der größeren Geſellſchaft herausdreiben, und die Elemente der Läuterung und Reſtauration, welche ſich wieder dem Ganzen zuwenden und zu Statten kommen, anzuerkennen.

Sind es nun im Staate, wie geſagt, die Inſtitute der Ehe und des Eides, an welchen der Bruch mit der Kirche offenbar wird zu einem Falle Vieler in Israel, ſo ſind es auch dieſe beiden Grundpfeiler, von welchen durch Belebung des noch immer glimmenden Dochts die Reſtauration beginnen muß zu einem Auferſtehen Vieler in Israel. Am zugänglichſten iſt der Eid, dem wir eher in's Forum, als der Ehe in's Haus folgen können: er hat auch an den obrigkeitlichen Perſonen Theilnehmer, welchen ein heilſamer Einfluß Gegenſtände zu einem großen Segen, ſo wie zu großer Verantwortung. Hier fließt für das Staatsleben in tiefen Schachten leiſe, aber ergiebig und unerſchöpflich, eine Quelle der Reſtauration und Regeneration, deren Segen nicht zu berechnen iſt. Es befinden ſich Viele in der Noth dieſer Zeit, welchen geholfen werden kann, wenn ſie auch nicht darum bitten. Es iſt an denen, die über die Noth klagen, auch ihrerſeits mit zu helfen. Der Segen davon würde auch denen, die ihn fördern helfen, zum Lohne gereichen: dieſer Segen könnte zugleich denen zu Statten kommen, die, in flacianiſchen Irrthum verſtrickt, Alles ſchwarz zu ſehen ſich verſucht fühlen, wenn ſie etwa durch die

That überführt, und, gleichzeitig oder vorab, mit ihrem Willen und Verſtande, — denn eins allein vermag es nicht, — zu der freien Ueberzeugung gefördert würden, daß nicht Alles, und Nichts ganz ſchwarz iſt. Wenigſtens iſt keine Zeit ſo verworfen, daß ſich die Kirche von ihr losſagen dürfte: ihr Herr thut's auch nicht. Aber auch denen iſt vorzuſehen, die Alles lichtweiß und roſenfarben ſehen; denn ſolcher ſanguiniſch-pelagianiſcher Irrthum verwiſcht die ſcharfen Gränzen zwiſchen Gut und Böſe, oder er macht wenigſtens bequem und ſicher: und Sicherheit kommt zu Fall: wiewohl eben derſelbige Irrthum, der jetzt Alles in roſenrothem Lichte ſieht, wenn er erſt ſelbſt berichtigt iſt, am Ende doch recht behalten mag.

Das Ende wird den Anfang verſiegeln; und der Anfang, nämlich das Prinzip, von dem auszugehen iſt, enthält in wenigen Worten Alles zum Voraus; es heißt: die Wahrheit iſt allmächtig, aber nicht despotiſch. Wer wirklich an die wirkliche und wirkſame Allmacht der Wahrheit glaubt, der verzagt nicht und verzweifelt nicht, und wird weder matt und laß, noch übermüthig und vornehm. Wer zugleich an die Freiheit des Geiſtes ſich erinnern läßt, wonach dem endlichen Geiſte die Wahrheit nicht aufgenöthigt werden kann, ſondern jedem einzelnen Individuum des Geiſtes zur Selbſtentwickelung angeboten wird, der jubelt auch nicht, ehe die Zeit des Jubeljahrs kommt; aber er hofft, daß die Zeit kommt, und am Ende Jedem die Uhr ſchlägt, nicht allein die Stunde des Todes, ſondern die Stunde eines neuen Lebens.

O, wie lieblich ſind auf den Bergen die Füße der Boten, die da Friede verkündigen, Gutes predigen, Heil anſagen: die da ſprechen zu Zion: Dein Gott iſt König. Was dieſe Propheten mitten im äußerſten Verderben, ohne zu ermüden oder zu verzagen, rüſtig und fleißig gehofft und verkündigt, — das hat jetzt eben ſowohl ſeine Erfüllung gefunden, als es ſie — noch erwartet. Es fehlt noch Viel, daß Gott überall und ganz König geworden iſt: denn noch bedeckt Finſterniß das Erdreich, und Dunkel die Völker: aber über dir gehet auf der Herr, und ſeine Herrlichkeit erſcheinet über dir, wie ſie inwendig in dir arbeitet.

In dieſen zufälligen Herzensergießungen glaubt der Verfaſſer das Vorwort zu einer Schrift gefunden zu haben, welche dem Eide gewidmet iſt, deſſen Verfall nur deſto mehr zur Reſtauration auffordert. Das Vorwort mußte nothwendig auf die praktiſche Wichtigkeit des Gegenſtandes für die Zeit und das tägliche Leben aufmerkſam machen; aber es könnte zugleich zur Einleitung, zu vorläufiger Orientirung dienen, und die allgemeine Stellung des vereinzelten Gegenſtandes zur Welt und Zeit vermitteln helfen: es möchte durch Nachweiſung der Fäden, welche das Einzelne mit dem Ganzen verbinden, den in bewegter Zeit nach allen Seiten zerſtreuten und zerfahrenen Sinn der Menſchenkinder auf eine nicht zu kurze Zeit feſſeln und für einen einzelnen Gegenſtand gewinnen, in welchem Alles beſchloſſen liegt; wer nicht im Einzelnen das Univerſum findet, der findet es überhaupt nicht. Zur einleitenden Verſöhnung mit einer Monographie gehört nichts ſo ſehr, als einerſeits die mikrokosmiſche Weltanſchauung, welche dem Gegenſtande ſelbſt gilt, andererſeits die Vogelperſpective, welche ſeinen Zuſammenhang mit allen Umgebungen in's Auge faßt. Die Schrift ſelbſt iſt aber zunächſt zu theologiſcher und juriſtiſcher, hiſtoriſcher und philoſopiſcher Erörterung ihres Textes beſtimmt; die theologiſche Seite des Eides liegt, wie die juriſtiſche, in der Nähe und offen zu Tage, beide Seiten ſind auch ſchon vorläufig berührt und kombinirt worden: die hiſtoriſche Seite wird nicht allein durch die Urſprünglichkeit, ſondern auch durch die Allgemeinheit ihres Gegenſtandes wichtig, denn der Eid iſt, wie die Ehe, juris gentium: an die Geſchichte des Eides ſchließt ſich wieder die Literatur an; aber tiefer geht die Philoſophie des Eides: der Eid hat ſie mit jedem Gegenſtande gemein, denn es iſt kein Gegenſtand dem Gedanken unzugänglich, wir ſuchen überall nach dem Grunde und nach der Vermittelung mit dem Subjekte:

aber der Eid nimmt die Philoſophie um ſo mehr in Anſpruch, als er ſelbſt auf den Grund zurückgeht, und auf der innerſten Vermittelung des Menſchen mit Gott beruht. Der Eid macht ein Ende alles Haders, nicht allein in rechtlicher, ſondern auch in ſittlicher, nicht minder in religiöſer, endlich in philoſophiſcher Beziehung. Der Eid iſt es, welcher dem unendlichen Reiche der Bedingungen ein Ende, und aller Antilogie, aller Antithetik der abſtrakten Vernunft, aller Antinomie zwiſchen der Unendlichkeit und Unbedingtheit ein Ziel ſetzt in dem, der allein ſich ſelbſt in ſich ſelbſt und, — Alles außer ihm bedingt: wie könnte ſich dieſer Eid der Philoſophie entziehen, welche in dem, was nicht iſt, weil es durch nichts anders iſt, den Anfang, und in dem, was iſt, weil es durch ſich iſt, das Ziel findet, welches ſchon im Anfange verborgen liegt? Hiermit eröffnen ſich vier Wege nach Einem Ziele: ſie müſſen ſich vereinigen, um ihrem Gegenſtande genug zu thun. Es gilt jetzt einen neuen Anfang dazu, in der Hoffnung, theoretiſcher Seits zu deſto fleißigeren und nachhaltigeren Forſchungen, in praktiſcher Beziehung zu heilſamer Förderung einer Gott wohlgefälligen Juſtiz- und Eidespflege Veranlaſſung zu geben. Die Theorie dringt in's Leben ein, und wird zur Praxis: aber zunächſt werden es nur etliche Steine und Bruchſtücke ſeyn, welche aus eben ſo reichhaltigen als wenig befahrenen Schachten zu einem neuen Baue auf uraltem Grunde herausgefördert werden: zur Ausführung des Baues gehören der Arbeiter mehre, Arbeiter aus allen Lebensſphären je nach ihrer Weiſe, Fürſten und Rathgeber, Theologen, Juriſten, Sprach-, Geſchichts- und Gedanken-Forſcher, Schullehrer und Hausväter. — Einer vermag es allein nicht zu tragen, denn es iſt ihm zu ſchwer. 4. Moſ. 11, 14. — Aber das Wichtigſte ſteht nicht weit von der Stadtkirche am Wittenberger Rathhauſe mit güldenen Buchſtaben geſchrieben: „Wo der Herr nicht das Haus „bauet, da arbeiten umſonſt, die daran „bauen: wo der Herr nicht die Stadt behütet, da wacht der Wächter umſonſt.“

Inhalts-Anzeige.

Vorwort zur Einleitung. Seite

I. Der Zweifel und die Bewegung, oder die deutſche und engliſche Literatur neueſter Zeit über den Eid 1

1) F. G. Leue: Von der Natur des Eides. Aachen und Leipzig, 1836 3

2) J. E. Tyler: Oaths, their origin, nature, and history. London, 1834 34

II. Die Stabilität des Eides in der Bewegung, ein Lichtſchein aus der Mitte des Mittelalters 63

III. Der Sieg des Eides im Kampfe mit dem Zweifel . . 91

1) Der Kampf des Menſchen mit Gott im Eide nach Hebr. 6, 16. 93

2) Der Konflikt des Eides mit der Bergpredigt, oder des Geſetzes mit dem Evangelium 107

3) Der Eid im Konflikte mit der Unglaubhaftigkeit . 142

4) Der Eid im Konflikte mit dem Unglauben . . 149

5) Der Konflikt der Gerechtigkeit mit der Gnade Gottes im Eide 160

6) Der Konflikt des Eides mit dem Meineide . . 164

7) Der Konflikt des Eides mit dem Gegenſtande, dem er acceſſoriſch hinzutritt 169

8) Der Konflikt des Segens mit der Gefahr im Eide 184

9) Der Konflikt der Unterwerfung mit der Selbſtändigkeit im Eide, oder Gebet und Eid 213

10) Der Konflikt der Obteſtation mit der Exſekration im Eide 225

11) Der Konflikt des Eides mit ihm ſelbſt, oder des Begriffs mit ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung . . . 235

12) Die Berufung auf Gott, und das Zeugniß von ſich ſelbſt nach Joh. 5, 31. und 8, 14. . . . 262

Seite
13) Die Wirkung des Eides auf alle Antilogie in ihren unterſchiedenſten Beziehungen nach Hebr. 6, 16. . 265
14) Summa: Princip, Begriff, Gebrauch des Eides . 280
IV. Bibliſcher Eides-Spiegel 281
1) Altteſtamentlicher Eid Gottes 283
Hierher gehört auch 4. Moſ. 14, 16. 21. 23. 28. 30.
2) Altteſtamentlicher Menſchen-Eid 290
3) Verbotene Eide und Meineide nach dem A. T. . 310
4) Der Eid im neuen Teſtamente, Gottes- und Menſchen-Eid 320
5) Verbotene Eide und Meineide nach dem neuen Teſtamente 325
6) Petri Sündenfall 328
7) Gottes Eid zum Hohen-Prieſterthume Chriſti . . 330
8) Engel-Eid 331
9) Amen 334

Der

Zweifel und die Bewegung

oder

die deutſche und engliſche Literatur neueſter Zeit

über den Eid.

Bayeriſche
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

1.

Von der Natur des Eides. Eine Abhandlung von F. G. Leue, Königlich Preußiſchem Staats-Prokurator in Aachen. Aachen und Leipzig. Verlag von J. A. Mayer. 1836. Mit dem Motto: Ich aber ſage euch, daß ihr aller Dinge nicht ſchwören ſollt. Matth. 5, 34.

Die vorliegende Schrift kann inſofern wichtig werden, als ſie für Philoſophie und Geſetzgebung, für Theologie und Jurisprudenz die Anregung enthält, dem Eide von neuem die ungetheilte Aufmerkſamkeit zuzuwenden. Der Verfaſſer ſagt nicht mit Unrecht S. 142: „Von dem außerordentlichen Fleiße, welcher im 18ten und 19ten Jahrhunderte auf die Bearbeitung aller Wiſſenſchaften in unſerm Vaterlande verwendet worden, iſt ein verhältnißmäßig ſehr kleiner Theil auf den Eid gefallen. Wenige Schriftſteller haben den Grund der Sache aufzuſuchen geſtrebt.“ Dieſer Vorwurf und Aufruf verdient Gehör.

Wie überhaupt dem Rationalismus das Verdienſt nicht abgeſprochen werden darf, daß er, wenn auch wider ſeine Abſicht, den Eifer in der Vertheidigung der angegriffenen Grundpfeiler unſerer Exiſtenz verjüngt und neu belebt, ſo kann auch hier, zunächſt in politiſcher und juriſtiſcher Beziehung, derſelbe Rationalismus, — welchem die vorliegende Schrift unzweideutig angehört, — zu deſto gründlicherer Erörterung einer über ihren Siegen faſt träge gewordenen Lehre erwecken. Es hilft kein Sieg, wenn er nicht wach bleibt und fortgeſetzt wird.

In dieſer Rückſicht, in dieſer Ausſicht und Hoffnung iſt die gegenwärtige Anzeige einer neuen Eides-Theorie als ein kleiner Anfang zu gründlicherer Erörterung unternommen worden, denn es gilt immer weitere Entwickelung und Förderung, welcher ſich auch der Verfaſſer ſelbſt nach ſeinem lebhaften Intereſſe für alle Fortſchritte, nach ſeinem wackeren Eifer für das Beſſere nicht wird entziehen können.

Zunächſt iſt der Inhalt der Schrift treulich und ohne Unterbrechung zu referiren: denn er iſt ſehr merkwürdig, als ein Zeichen unſerer Zeit, welches Acclamation finden wird. Das Buch zerfällt in vier Abſchnitte.

1.

Der Eid iſt ein nothwendiges Uebel, welches lediglich in der ſinnlichen Welt Geltung hat; er iſt die Folge der menſchlichen Sündhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit, der er ſteuern ſoll. Es kommt ihm daher keine Nothwendigkeit zu, er iſt kein angeborner, ſondern ein gemachter Begriff. Dieſes Inſtitut iſt überdieß mit dem Widerſpruche behaftet, daß es die Unglaubwürdigkeit des Subjects vorausſetzt, und doch dem Eide, den dies unglaubwürdige Subject ſchwört, Glaubwürdigkeit zuſchreibt. Vernünftigerweiſe kann daher der Eid nur als ein Zuſatz zu der einfachen Verſicherung angeſehen werden: und dieſer

Zuſatz, in welchem der Eid nach ſeiner acceſſoriſchen Natur beſteht, dieſe Verſtärkung, welche die Ausſage durch den Eid erhält, kann nur aus den höchſten menſchlichen Motiven zur Wahrheit entnommen werden. Der Eid iſt daher nichts anders, als die Betheuerung der Wahrheit vermittelſt einer geſetzlichen Formel, welche die höchſten menſchlichen Motive zur Wahrheit enthält.

2.

Dieſe Motive können mithin nur aus der ſinnlichen und ſittlichen Natur des Menſchen entnommen werden. Die religiöſen aus der überſinnlichen Welt entlehnten Vorſtellungen, welche bisher dem Eide zur Verſtärkung gedient haben, ſind dazu ungeſchickt: denn dieſe religiöſen Vorſtellungen ſind nicht allgemein gültig, ſie hängen von ſubjectiver Ueberzeugung ab, ſie ſind ſchwankend und ſchwierig, ſie enthalten den Widerſpruch, daß demſelben Menſchen, dem ohne Eid keine Glaubwürdigkeit zugeſchrieben wird, dennoch die Verſicherung ſeines Glaubens an die religiöſen Wahrheiten, worauf er ſchwört, ohne Eid geglaubt, ja dieſer Glaube ohne ſpezielle Verſicherung zugeſchrieben wird. Gleichwohl iſt „der Eid weder ein ausdrückliches Glaubensbekenntniß, noch enthält er im Sinne „des Schwörenden die ſtillſchweigende Vorausſetzung des „Daſeyns Gottes und eines ewigen Lebens. Er iſt nur „eine hypothetiſche Bürgſchaft für eine entfernte Zukunft.“ Dagegen ſind die aus der menſchlichen Vernunft und dem Gewiſſen geſchöpften Motive von allgemeiner Gültigkeit. „Das Gewiſſen iſt nichts Erworbenes, ſondern jedem „Menſchen anerſchaffen; es iſt unabweislich und unfehlbar, ſpricht laut und vernehmlich, läßt ſich nicht beſte

„chen und zwingt zur Aufrichtigkeit," während die Vorſtellungen von Gott ſchwankend ſind, und je nach der ſubjectiven Ueberzeugung in der Gnade Gottes das Mittel für die Vergebung der Sünde finden, die doch der Eid abwenden ſoll. Die Ideen von Gott und künftiger Vergeltung liegen viel zu entfernt, ſie beruhen auf einer langen Reihe von Schlüſſen (S. 41) und werden dadurch theils unwirkſam, theils verſchiedenartig, während Vernunft und Gewiſſen in jedem Menſchen präſent und ſich gleich und unbeſtechlich ſind. Dem Eide *bei ſeiner Vernunft* und *bei ſeinem Gewiſſen* kann auch der Atheiſt nicht ausweichen. S. 43. Hierzu kommt, daß die gangbaren religiöſen Eide ſich noch überdieß auf *poſitive* Begriffe *geoffenbarter* Religion gründen, Gott zum Zeugen und Rächer der Unwahrheit anrufen, und die ewige Seligkeit verpfänden *). „Dieſe Vorſtellungen enthalten baaren Unſinn, und es iſt die größte Ungereimtheit, von klingenden, aber nichtsſagenden Worten Eindruck auf das Gemüth zu erwarten." S. 46 Viel zweckmäßiger iſt daher die aus der franzöſiſcher Revolution abſtammende, im Artikel 348. der franzöſiſchen Kriminal-Prozeß-Ordnung aufgenommene Eidesformel: „auf „meine Ehre und mein Gewiſſen, vor Gott und den „Menſchen," indem hier zunächſt auf das eigene Ehrgefühl

---

*) Der Verfaſſer hätte, auch auf ſeinem Standpunkte, ſchon aus *Garve's* Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten Bd. 3. S. 275. folgd. ſich belehren und überzeugen können, daß der chriſtliche Eid nach ſeinem wahren Inhalt und Sinn weder eine Verpfändung der Gnade Gottes, noch eine eventuelle Verzichtleiſtung auf die ewige Seligkeit enthält. Vergl. Dr. Chr. Fr. *Glück*: Ausführliche Erläuterung der Pandecten XII. Theils. Abthl. 1. S. 198. folgd.

und Gewiſſen provocirt und nur die allgemeine Vorſtellung von Gott zum Grunde gelegt wird. „Wenn der „Schwörende auf ſeine Ehre und ſein Gewiſſen betheuert, „ſo bleibt er in den Gränzen ſeiner Vernunft; „ſeine bürgerliche Ehre hat er im Staate, und die Anrufung Gottes iſt ſein Bewußtſeyn, daß er ſchon hier „vor ſeinem Gewiſſen in's Gericht gehen muß. Wenn „dagegen der Eid aus den religiöſen Begriffen von Gott „und Unſterblichkeit zuſammen geſetzt iſt," ſo iſt der Glaube daran problematiſch, oder doch „für Alle ſo unbeſtimmt, „daß ſich mit Sicherheit nur ganz im Allgemeinen davon „ſprechen läßt, und alle Verſuche, zur nähern Erkenntniß „über das künftige Daſeyn zu gelangen, zu Schwärmereien und bodenloſen Verirrungen führen." „Ueberhaupt „ſind beide Begriffe nicht regelgebend für das Handeln, „da die Vernunft für ſich allein *) uns ſagt, wie „wir zu handeln haben: ſie geben zuletzt Hoffnung, aber „nicht Gewißheit eines künftigen Zuſtandes." S. 41.

Das Reſultat hiervon iſt, daß der religiöſe Eid als transcendental ſchon jetzt abgeſchafft und demſelben ein Eid ſubſtituirt werden muß, dem lediglich präſente Motive zum Grunde liegen, welche nach der ſinnlichen und ſittlichen Natur des Menſchen auf allgemeine Anerkennung Anſpruch machen können und daher unmittelbar wirkſam ſich erweiſen. Wenn gleich die reinſte Eidesform noch in der entfernten Zukunft liegt, ſo muß doch ſchon jetzt die Geſetzgebung den Fortſchritten der Aufklärung nicht allein folgen, ſondern auch vorangehen. „Wir „ſind ſchon jetzt zu einer intellectuellen und moraliſchen

---

*) Ratio sibi relicta.

„Entwickelung gekommen, die unſere Vorfahren nicht hatten, und wir ſind noch immer im Fortſchritt begriffen. — „Schon jetzt wird Mancher, der für einen Katholiken, „Lutheraner oder ſonſt etwas gilt, bei aufrichtiger Prüfung ſich geſtehen müſſen, — daß er nichts mehr davon „hat, — als den Namen. Dieſen Namen erwirbt man „ſich in der Jugend lange vor der Entwickelung der Verſtandeskräfte. Lange vor der erſten Morgendämmerung „der Vernunft verſichert der junge Chriſt ſchon in ſeinem „ausdrücklichen Glaubensbekenntniſſe ſeine Ueberzeugung „von Begriffen und Lehren, — die er in ſeinem Leben „nicht verſtehen wird! — Wenn es in dieſem Augenblicke „ſchon nicht mehr dringendes Bedürfniß für den Kulturſtand eines Volkes iſt, die religiöſen Eidesformeln „beizubehalten, ſo iſt das Bedürfniß ſchon da, — ſie abzuſchaffen und durch reinere zu erſetzen." S. 59. 60. Dieſe reinern Formeln ſind allgemein gültig für Alle, während die bisherigen ſo verſchiedenartig ſind, — als die angeblichen Konfeſſionen. Des Menſchen Vernunft und Gewiſſen ſind überdieß präſenter als die Vorſtellungen von Gott, und in allen Konfeſſionen gleich *).

3.

Wie bis jetzt zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Eides-Verfaſſung nicht ſowohl auf Religion, als vielmehr auf Superſtition gegründet geweſen, beweiſet die Geſchichte. Am wenigſten haben die Griechen darauf Gewicht gelegt: kein Schriftſteller

---

*) Der Verfaſſer überſieht, daß die Religion das präſenteſte Bedürfniß des Menſchen iſt.

beſchäftigt ſich damit hauptſächlich *). Es ſind nur einzelne beiläufige Urtheile von Simplicius, Iſokrates, Pythagoras, Plato und Ariſtoteles aufbehalten. Dazu kommt der berühmte Eid für die Schüler des Hippokrates **).

b.

Bei den Römern war der Aberglaube an den Zorn der Götter, welche durch Meineid beleidigt werden, vorherrſchend ***). Selbſt Cicero (de off. III., 29. pro Roscio Comoedo 15. 16.) iſt über den Eid ſchwankend und inkonſequent: er trifft die Wahrheit, aber bleibt ihr nicht treu, weil er ſich von den ſuperſtitiöſen Vorurtheilen nicht ganz loszuſagen vermag.

---

*) In der griechiſchen Eides-Geſchichte iſt das Erſte, daß Homer den Eid kennt und ehrt. Il. I. 233. folg. 524. folg. XV. 36. III. 264. Od. XIV. 149. folg. Nach Heſiodos (Theogonie, v. 231.) iſt Horkos ein Sohn der uralten Nacht: er ſtraft die Frevler, welche wiſſentlich falſch ſchwören. Vergl. Tage und Werke v. 219. 194. Nächſtdem liegt die Verwandtſchaft des Horkos und Orcus nicht fern. — In Athen wurden auch die Archonten conceptis verbis vereidet. Die verborum religio, nämlich der Eid nach dem, was er ſagte, ohne Rückſicht auf das, was das Subjekt mental meinte, ſtand daſelbſt ſo hoch und hehr, daß bei einem Verſe des Euripides, den Cicero (de off. III. 29.) überſetzt und vertheidigt, — Juravi linguâ, mentem injuratam habui — das ganze Publikum in lauten Unwillen ausbrach. Uti lingua nuncupassit ita jus esto. Giamb. Vico: Principi di Scienza nuova. Mil. 1801. Vol. III. p. 71. (libr. IV.). — Pindar's Wort über die Seligkeit der Eidestreue und die Unſeligkeit des Meineides iſt oft angeführt worden. Ol. II. 116—119. — Mehrere Auskunft über die gerichtlichen Eide in Athen enthält Dr. A. W. Heffter: die Athenäiſche Gerichts-Verfaſſung. Cöln, 1822. S. 25. folg. 299. folg. 314. folg.

**) Dieſer Eid findet ſich unter den Schriften des Hippokrates. Vergl. Hippocratis Magni ὅρκος sive jus jurandum recensitum et libro commentario illustratum a Jo. Henr. Meibomio, Lugd. Bat. 1643. — Stäudlin Geſchichte der Lehren vom Eide S. 44.

***) Mehr darüber enthält außer Malblanc auch Bayer: Betrachtungen über den Eid. S. 53. folg.

e.

Wir kommen auf die Juden. Das Höchſte was wir annehmen können, iſt, daß die Juden eben ſo gut als die Griechen und Römer zur Ausbildung des Menſchengeſchlechts beigetragen haben *). Aber auch an dem jüdiſchen Glauben iſt „Aberglaube ſein größter Beſtandtheil," ſo wie die eingebildete Vorliebe Gottes für Ein Volk auch von Moſes Seite „eine Täuſchung zu guten Zwecken" war **). Dieſer Aberglaube erſtreckt ſich auch auf den Eid: Nach dieſem Aberglauben ſchwört ſelbſt Gott, wie Moſes (I, 22, 16. V, 6, 18.) erzählt und Paulus Hebr. 6, 17. abergläubig wiederholt. In der jüdiſchen Rechtsverfaſſung wird ſogar (Moſ. IV, 5, 11. flg.) bei Eheirrungen „ein fratzenhaftes und abentheuerliches Poſſenſpiel" mit dem Eide getrieben. S. 88. flg. In dem jüdiſchen Unſinne liegt auch der Grund, daß ſich auch unter uns die alten abergläubigen Meinungen ſo lange unangefochten erhalten haben. „Denn ſo lange die Bibel als „unmittelbar göttliche Offenbarung verehrt wurde, folg-

---

*) Es iſt merkwürdig, wie die Einſicht, daß ſich Gott auch an den Heiden nicht unbezeugt gelaſſen, und unter dieſen überall Spuren der Offenbarung ſich finden, in neuerer Zeit zu der gänzlichen Vermiſchung des Unterſchiedes zwiſchen allgemeiner und ſpezieller Offenbarung geführt hat. Dieſer trüben Unterſchiedsloſigkeit verfällt auch eine jüngſt erſchienene Schrift von F. Nork: Vergleichende Mythologie zum näheren Verſtändniſſe vieler Bibelſtellen. Leipzig 1836.

**) Zu näherer und beſſerer Bekanntſchaft mit Moſes wäre dem Herrn Verfaſſer eine kleine populäre Schrift aus neueſter Zeit zu empfehlen: „Moſes der Knecht Gottes. Eine Sammlung geiſtlicher Reden. Von Moritz Meurer. Waldenburg 1836."

„lich alle Autorität der Urwahrheit hatte, — wie hätte
„da Jemand auf den gottloſen Einfall kommen dürfen,
„die Richtigkeit aller Eide nachzuweiſen, während man ſah,
„daß Gott ſelbſt geſchworen, und zu ſchwören befohlen
„hatte." S. 92.

Erſt Philo erhob ſich zu reineren Begriffen, die aber ſo wenig durchdrangen, als die Secte der Eſſäer, welche ebenfalls den Eid für unzuläſſig hielten *).

So hat auch

d.

Jeſus Chriſtus (Matth. 5, 33—37. u. 23, 16—22.) den Eid aus ſeinem Reiche verbannt, welches aber bis jetzt nicht gekommen iſt, und auch in ſeiner Vollendung niemals kommen wird, denn es beſteht nur in der Idee. S. 109. **). Für die bürgerlichen Verhältniſſe enthält

---

*) Das Verbot der Eſſäer beſchränkte ſich nach Joſephus auf den Mißbrauch des Eides im gemeinen Leben. Vergl. „Heſperiden. Von Joh. Friedr. von Meyer. Proſaiſche Schriften. Erſte Sammlung. Kempten, 1836." in der Abhandlung „Chriſtus kein Eſſäer" S. 64. flg. Vergl. Stäudlin Geſchichte der Vorſtellungen und Lehren vom Eide S. 26. Daſelbſt iſt auch Philo's Theorie über den Eid ausgezogen.

**) Es iſt ſehr üblich geworden, ſich damit leicht abzufinden, daß die den Menſchen allzu ſtrenge Bergpredigt nur in unerreichbaren Idealen beſtehe, welchen keine Wirklichkeit zukomme. Gleichwohl ſagt Chriſtus in dieſer Bergpredigt Matth. 5, 17. auf das beſtimmteſte, daß er gekommen ſey, ſie zu verwirklichen und zu erfüllen, und dadurch uns die Verwirklichung und Erfüllung möglich zu machen. Eben darum wird auch den Menſchen die Erfüllung zugemuthet, mit dem Zuſatze, daß außerdem keiner in das Himmelreich kommen kann. V. 20. — Wäre daher der Eid von Chriſto wirklich verboten, ſo dürfte kein Chriſt ſchwören: was das höchſte Sittengeſetz verbietet, das kann kein bürgerliches Geſetz fordern oder erlauben: wenigſtens hat Chriſtus ſelbſt in der Bergpredigt gegen die Verweiſung der Moral dagegen Chriſti Sittenlehre keine Anweiſung. Am reinſten wiederholt Jacobus 5, 12. die chriſtliche Lehre, wogegen der Apoſtel Paulus in allerlei Redensarten ſich vernehmen läßt, und in Betheuerungen ausbricht, welche gegen die ausdrückliche Lehre Chriſti keine Autorität haben. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. — 1. Theſſ. 2. 5. 10. — 2. Kor. 11, 11. — 1, 23. ꝛc.

e.

Gleichwohl hat das Chriſtenthum, welches den Eid in ſeinem Reiche unterſagt, wiewohl viele Kirchenväter deſſen Unzuläſſigkeit behaupteten, auf das Römiſche Recht den Einfluß gehabt, daß der religiöſe Eid noch mehr ausgebildet wurde. Davon zeugt Juſtinians abergläubige Geſetzgebung (1. 14. C. d. judiciis 3, 1. *) Nov. 8. t. 3.)

f.

Noch weiter ging das gegenwärtig „längſt veraltete und vergeſſene“ kanoniſche Recht, welches den Eid hauptſächlich vertheidigte und ſanctionirte **). Am merk-

---

in ein Ideen-Reich, „welches Niemals kommen wird,“ auf das beſtimmteſte und nachdrücklichſte geeifert.

*) Dieſes ernſte Geſetz (l. 14. l. d. jud.) iſt wegen ſeines ernſten Inhalts von Jedem ſelbſt nachzuleſen. Es iſt darin zugleich bemerkt, daß den Richter noch eine größere Verantwortung treffe, als die Parteien, denn letztere ſtreiten vor menſchlichen Richtern, der Richter leitet und entſcheidet hingegen den Prozeß Deo inspectore adhibito. Darum ſollen die Richter bedenken, daß ſie ſelbſt auch werden gerichtet werden.

) Statt das kanoniſche Recht zu ignoriren und zu verdammen, würde es räthlich ſeyn, es zu leſen. Es enthält in ſeinen Zeugniſſen aus der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Zeit ſehr beherzigungswerthe würdigſten iſt die Verordnung Papſt Innocenz III. vom Jahre 1206. (c. 26. X. de jurejurando 2, 24.) die man jetzt nur noch nennen mag, um ſich alter finſterer Zeiten, als vergangener zu erinnern *). Noch ungereimter iſt die Lehre von der relaxatio juramenti **) und von der purgatio canonica *). Die kanoniſchen drei Be-

---

Winke über den Eid, den es auf die Nothwendigkeit beſchränkt. Decret. Grat. p. II. caus. 22. — Decr. Greg. lib. II. tit. 24. — Sext. lib. II. tit. 11. — Clem. lib. II. tit. 9. — Wer das Studium verſuchen will, wird es nicht bereuen. Vergl. K. F. Eichhorn Grundſätze des Kirchenrechts II. 529.

*) Der Verfaſſer ſcheint „Friedrich Hurter's Geſchichte Papſt Innocenz des Dritten und ſeiner Zeitgenoſſen, Hamburg, Perthes, 1834. 2. Theile" nicht zu kennen. — Es giebt Proteſtanten, die den Namen des Papſtes nur zu hören brauchen, um auch ihr Verdammungs-Urtheil auszuſprechen: es ſind dieſelben, die ſich am meiſten an dem katholiſchen Anathema ärgern. Nur proteſtiren iſt nicht der rechte Proteſtantismus. — Die Verordnung Papſt Innocenz III. ruht auf patriſtiſchem und ſcholaſtiſchem Grunde: ihr Inhalt nimmt Wort für Wort unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch.

**) Eine Einrichtung, wonach diejenigen, welche einen wegen Zwangs, Irrthums, Betrugs oder ſonſt unverbindlichen Eid abgeleiſtet haben, ſich nicht ſelbſt davon entbinden, ſondern nach vorgängiger Prüfung unter geiſtlicher Autorität entbunden werden, (relaxatio juramenti, absolutio a juramento, ſcheint doch nicht ſo gar ungereimt zu ſeyn. l. 2. 8. 15. X. de jurejur. II. 24. — Vergl. Ferd. Walter, Lehrb. des Kirchenrechts. VII. Aufl. §. 348.

***) Das kanoniſche Recht unterſcheidet die purgatio vulgaris, die es verbietet, X. l. 5. tit. 35., und die purgatio canonica, religiöſe Eideshülfe, die es geſtattet, X. lib. 5 tit. 34. Vergl. J. Grimm deutſche Rechtsalterthümer S. 908. flg. unter dem Rubrum: Gottesurtheil. Beide Purgationen ſind deutſchen Urſprungs, und auf dieſem Wege dem kanoniſchen Rechte zugeführt worden. C. F. Hommel Rhaps. Obs. 649. — D. Phillip deutſche Geſchichte II. S. 490—500. — Es iſt recht eigentlich in dem Geiſte des Chriſtenthums, daß es in eigenthümliche, mit dem Leben gleiter des Eides, tres comites (veritas in mente, judicium in jurante, justitia in objecto) erklären nichts, denn ſie gehören zu jedem Geſchäfte *).

Die ſchlechte Geſellſchaft, in welche uns das kanoniſche Recht verſetzt, erinnert auch an die Lehre der Jeſuiten, welche jedoch gleich jeder Unterweiſung zu Taſchendiebereien und Gaunerſtreichen von einem ehrlichen Manne nicht genannt zu werden verdient. Die ſcholaſtiſche Philoſophie kann ebenfalls übergangen werden, da „darauf überhaupt jetzt kein Werth mehr gelegt wird" **).

---

eines Gemeinweſens verwachſene Rechts-Inſtitutionen, in Sitten und Gebräuche, die es vorfindet, nicht mit äußerer Gewalt vernichtend und zerſtörend eingreift, ſondern mildernd, berichtigend, läuternd, allmählig einfließt, und ein- und durchdringt. Dieſes iſt das Salz der Erde, und der Sauerteig in einem Scheffel Mehl. Das Chriſtenthum hat auch nicht die Sklaverei abgeſchafft, ſondern — geheiligt. Eph. 6, 5. Col. 3, 22. flg. 1. Petr 2, 18. flg. Und wenn die Sklaverei in der Chriſtenheit dennoch allmählig aufgehört hat, ſo iſt es nicht das Chriſtenthum der Sklaven, ſondern das Chriſtenthum des Herrn, das ſie abgeſchafft hat. Der Sklave Oneſimus, der als Heide ſeinem Herrn entlaufen und ſich und anderes Gut ſeines Herrn geſtohlen hatte, kehrt als Chriſt zu ihm zurück; das übrige iſt an den Herrn. Ep. Phil. u. Col. 4, 9.

*) Zum Eide gehört nichts ſo ſehr, daß der Eid wirklich geſchworen wird; dies iſt die Uebereinſtimmung des Gemeinten mit dem Geſagten, veritas in mente, und hierzu gehört wieder, daß einer nach der Perſon ſchwören kann, judicium in jurante, und nach der Sache ſchwören darf, justitia in objecto. In der veritas treten Subjekt und Objekt, judicium und justitia, zuſammen.

**) Daß die Scholaſtik grade jetzt wieder zur Anerkennung gekommen iſt, ſollte kaum noch einer Erinnerung bedürfen. In Beziehung auf den Eid iſt beſonders Thomas Aquinas — 1224—1274. — Summa Theologiae in Secunda Secundae nachzuleſen. Das Studium dieſes Scholaſtikers hat ſchon mehr als Einen von ſeinen Vorurtheilen gegen die Scholaſtik zurückgebracht: Döderlein iſt nicht g.

Auch die Proteſtanten haben ſich bis jetzt weder von den ihrem oberſten Principe freier Forſchung widerſprechenden Kirchenſymbolen, noch von dem religiöſen Eide befreien können *), und mit jenen auch den Reli-

---

der Einzige, der ſagen kann: Equidem qui aliquando ipse horrui Lombardi, Alberti, Aquinatis et Bonaventurae nomen barbariemque, postquam vero perlustrare coepi barbariei, quam vituperant, scholasticae sedem, in longe aliam opinionem deductus sum. Rixner Geſch. der Phil. II. S. 93. — — Auch von dem Jeſuitismus, welcher gleichzeitig mit der Reformation entſtand und derſelben gegenübertrat, hat die Geſchichte und Literatur noch mehr als Taſchendiebereien zu erzählen. Beſonders iſt die Lehre der Jeſuiten über den Eid, namentlich über den Verſprechungseid, über den Meineid, inwiefern er ein peccatum mortiferum oder veniale enthalte, über die Verpflichtung einen ſündhaften Eid nicht zu halten, über die Aequivokationen und Mentalreſtrictionen, ſo wie über die Abjurationen, womit einer dem andern den Eid in die Seele hinein ſchwört und aufdringt, 1 Matth. 25, 63. — ſo wichtig und inhaltreich, daß ſie ſich durch die vulgären Machtſprüche der Verdammung aus dem Stegreife nicht abfertigen läßt. Auch in dieſer Beziehung iſt an die Schrift eines ſehr gelehrten, in allen vier Fakultäten unterrichteten Jeſuiten zu erinnern: Leon. Lessii (1554—1623.) e Societate Jesu de justitia et jure caeterisque virtutibus cardinalibus libri quator. Lugd. 1653. Dieſen Kommentarien liegt des Thomas Aq. Summa theologiae in Secunda Secundae qu. 47. — qu. 171. zum Grunde. In obiger Ausgabe iſt eine Rechtfertigung der jeſuitiſchen Lehre über die Aequivokationen, welche auf das Kapitel der Nothlügen führt, gegen Barneſius und deſſen Angriffe Anhangsweiſe mitgetheilt. Ueber den Eid und deſſen unterſchiedene Arten handelt lib. 2. cap. 42. und lib. 2. cap. 17. dubit. 7.

*) Der Verfaſſer tadelt, daß der Proteſtantismus noch nicht ganz aufgehört hat, eine Kirche zu bilden, wozu nothwendig eine Vereinigung auf ein Bekenntniß gehört. Juriſtiſch und politiſch iſt zu bemerken, daß der Proteſtantismus nur durch ſeine Konfeſſion ſeine Geltung erlangt hat. Die Proteſtanten haben nicht als

gions-Eid angenommen, wiewohl darüber viele Zweifel entſtanden ſind: ob dieſer Eid mit oder ohne Bedingung (quia oder quatenus) zu leiſten ſei.

h.

Auch die Schriftſteller der neueſten Zeit haben die Lehre vom Eide vernachläſſigt, oder doch nicht philoſophiſch geprüft. Namentlich haben die Juriſten die alte abergläubige Vorſtellung feſtgehalten; auch Malblanc (doctrina de jurejurando e genuinis legum et antiquitatum fontibus illustrata. Norimb. 1781. Tüb. 1820.) iſt nicht weiter gekommen *). Die Theologen konnten ihn ihrerſeits nur als einen religiöſen Act behandeln, ob er gleich nichts weniger iſt, als ein Glaubensbekenntniß. (Vergl. Stäudlin Geſchichte der Vorſtellungen und Lehren vom Eide. Göttingen 1824.) Unter den Philoſophen ſind beſonders Kant, demnächſt Meiſter, wiewohl eigentlich Juriſt, (Ueber den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. Leipzig, 1810,) und Bayer (Betrachtungen über den Eid. Nürnberg, 1829.) zu nennen **). Kant (Religion innerhalb ꝛc. S. 240. Meta-

---

leiche, ſondern als Augsburgiſche Konfeſſions-Verwandte die öffentliche Anerkennung erlangt.

*) Zu der juriſtiſchen Literatur aus neuerer Zeit gehört auch ein Gutachten von Konopack über den Eid, welches in Anſichten und Vorſchlägen mit dem Verfaſſer ziemlich gleichen Schritt hält, denn es gehört dem letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts an. Es findet ſich in E. F. Klein's Annalen der Geſetzgebung und Rechtsgelehrſamkeit in den Preußiſchen Staaten. Th. XI. 1793. — Hierzu kommt eine anonyme Schrift: Abhandlung über die Folgen des Mißbrauchs der Eide. Hamb. 1796.

**) Meiſter's gekrönte Preisſchrift iſt wegen ihres hiſtoriſchen Inhalts nicht unwichtig. Noch wichtiger iſt in Beziehung auf Geſchichte und Literatur die Schrift von Bayer, welche ſich zugleich über die phyſ. d. Sitten II. S. 179.) hat eingeſehen, daß der Eid auf Superſtition beruhe und nur durch Superſtition erhalten werde, er findet darin eine Ungereimtheit, daß man einem, dem man nicht traut, doch Religion zutraut, ſowie darin eine Ungerechtigkeit, daß von dem Eide das Recht eines Andern abhängig gemacht, ja dem Gegentheile des Schwörenden daran zu glauben zugemuthet wird. Allein einen andern Ausweg hat der große Philoſoph dennoch nicht finden können: er hält den Eid wie den Aberglauben in der bürgerlichen Geſellſchaft für unentbehrlich. Dieſem Philoſophen fehlt aber der juriſtiſche Verſtand, er faßt ſogleich den Begriff des Eides ſchief auf, indem er vorausſetzt, daß durch den Eid der Gegentheil auch ſubjectiv zu einer andern Ueberzeugung gebracht werden ſoll, worauf es doch nicht ankommt, da er nur auf die Ueberzeugung des Richters berechnet iſt *). In dieſer Beziehung iſt der Eid wirklich ein „Hülfsmittel der Noth," nur daß er vernunftgemäß aufgefaßt werden muß. Dazu gehört

4.

außer der bereits oben vorgeſchlagenen Abänderung der

---

bibliſche Lehre und deren Exegeſe verbreitet, aber von den Theologen noch wenig beachtet worden zu ſein ſcheint, weil der Verfaſſer nach ſeiner äußern Profeſſion ein Juriſt iſt. — Zu der philoſophiſchen Literatur über den Eid aus der Sphäre des Kantianismus, welche nach den neueſten Zeichen der Zeit noch nicht geſchloſſen zu ſein ſcheint, gehört übrigens auch Tieftrunk's Abhandlung „über den Werth und die Zuläſſigkeit des Eides und deſſen etwanigen Konflikt mit religiöſen Meinungen." Sie ſteht an ihrem Orte, nämlich im Berliner Journal für Aufklärung. B. 9.

*) Die moderne Aufklärung iſt ſo wenig liberal, daß ihr ſelbſt die Perſönlichkeit der Partei, welche bei dem Eide zunächſt intereſſirt, Null iſt.

Eidesformel ſelbſt nach ihrem Inhalte, das heißt, nächſt der Verbannung des religiöſen Inhalts und der Subſtitution eines rein menſchlichen Inhalts,

a.

vorgängige Ermahnung und Verwarnung zur Vorbereitung, worüber jedoch das Nähere dem Richter überlaſſen werden muß, indem nur die Eidesformel ſelbſt allgemein beſtimmt werden kann. Dieſe Ermahnung dient zur Belehrung des Verſtandes und Erweckung des moraliſchen Gefühls. Das Zweite iſt

b.

eine angemeſſene Feierlichkeit als ein ſinnliches Hülfsmittel zur Erregung des Gewiſſens, welches „Niemand oben im Himmel bei Gott, ſondern in ſeinem eigenen Innern ſucht" *). Die ehemalige Körperlichkeit oder Leiblichkeit des Eides iſt wenigſtens in ſo weit, als ſie in der Handauflegung auf die Evangelien oder auf das Kreuz beſtand, weggefallen **): auch die drei Finger, welche auf die Dreieinigkeit Gottes hinweiſen ***), müſ-

---

*) Wo iſt der Lehrer, dem man glaubt? Thu' was dein kleines Gemüth dir erlaubt. Suche immerhin dein Gewiſſen in dir ſelbſt, und höre es in dir ſelbſt: aber wenn du es in dir recht ſucheſt und in dir höreſt, ſo wird es dich auch wieder über dich weiſen, und nach oben zeigen.

**) Die weſentliche Leiblichkeit des Eides beſteht darin, daß das Innere äußerlich, und hiermit wirklich werde: veritas in mente.

***) Die Beziehung der drei Eidesfinger auf die Dreieinigkeit wird vielfältig bezweifelt. C. F. Hommel (Rhapsod. obs. 620.) findet in dieſer Deutung eine pia simplicitas, einen lächerlichen Aberglauben, den er den Dorf-Paſtoren zuſchreibt. Dafür liefert er ſelbſt eine Auslegung, die nicht bloß lächerlich, ſondern auch platt und froſtig iſt. Weil die alten Deutſchen mit zwei aufgehobenen oder aufgelegten Fingern ſchwuren, ſo glaubt er, daß dadurch auch ſpäter der dritte in ſen der einfachen Aufhebung der Hand Platz machen, um den zum Eide ganz untauglichen, viel zu künſtlichen bloß theologiſchen Begriff der Dreieinigkeit, („mein Kopf hat ſich immer dagegen geſperrt") zu beſeitigen *).

Bewegung und hinzugekommen ſei. Solet enim arrectis duobus digitis (indice et medio) naturaliter evenire, ut paulisper et pollex elevetur. Warum nicht auch die übrigen Finger nach gleichem Triebe und Rechte an dieſer Elevation Theil nehmen, wird nicht geſagt. Uebrigens iſt es allerdings gegründet, daß die heidniſchen Deutſchen hauptſächlich mit zwei Fingern zu ſchwören pflegten: davon zeigt ſelbſt die Karolina Art. 107. Darüber enthalten namentlich Jac. Grimm's deutſche Rechts-Alterthümer die intereſſanteſten Nachrichten. S. 140. flg. 903. flg.

Wenn es nun darauf ankommt, die hiſtoriſche Fortbewegung des Ritus zu drei Eidesfingern, und nicht mehr, aus der Sache ſelbſt zu erklären, ſo liegt als Erklärungsgrund nichts näher, als — die Dreizahl ſelbſt, nämlich ihre Heiligkeit und reichhaltige Symbolik, welche durch alle Völker und Sprachen geht. Aller guten Dinge ſind drei: Vergl. J. Grimm's d. R. A. S. 208., wogegen „die bloße Zweizahl keinen rechtlichen Gehalt hat." Ebendaſelbſt. Der Uebergang von zwei zu drei Eidesfingern iſt wirklich nichts anders, als die Auflöſung der Diſſonanz (Differenz, Zwei,) in die volle Harmonie; die unwillkührliche Nöthigung dazu liegt in der Diſſonanz, die Befriedigung in der Harmonie, welche die Dreizahl iſt. Iſt aber einmal der Eides-Ritus zu drei Eidesfingern gelangt, ſo liegt bei dem religiöſen Eide wieder nichts näher, als die Beziehung auf die Trinität, in welcher die Kategorie der Zahl ſich ſelbſt überwindet und vollendet. Die Geiſtlichen muſten vor der Eidesableiſtung aus dem Evangelienbuche, deſſen leibliche Berührung zum leiblichen Eide gehörte, drei Worte leſen. Grimm a. a. O. Auch in den Comites juramenti begegnet uns wieder dieſelbe Dreizahl. — Es giebt ſeparatiſtiſche Sekten der griechiſchen Kirche, welche den Daumen nebſt dem kleinen und dem Ringfinger zum Zeichen der Dreieinigkeit zuſammenſchlagen, und Zeige- und Mittelfinger zum Zeichen der Doppel-Natur Chriſti erheben, und bei dieſen Symbolen die Wahrheit betheuern, ohne zu ſchwören.

*) Wo ſich der Kopf gegen das ſelige Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit ſperrt und verſtockt, da wäre zu verſuchen, ob ſich

Auch muß

c.

die Eidesfähigkeit (judicium in jurante) nach dem Alter etwa auf das 16te Lebensjahr unter der Bedingung des bis dahin vollendeten Religions-Unterrichts feſtgeſetzt werden. Das Alter und der Unterricht ſind indeſſen nicht die einzigen Bedingungen und Erforderniſſe der Eidesfähigkeit. Uebrigens wird

d.

nebſt dem Eide de veritate auch der Eid de ignorantia nicht ganz vermieden werden können, wogegen der Eid de credulitate wegfallen muß *).

---

etwa das Herz dafür öffnen und erweichen laſſe. Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Akten eines Juriſten. Zweiter Theil. Erſte Abhandlung. /

*) Es kann hiermit die Königl. Preußiſche Allgemeine Gerichts-Ordnung Th. 1. Tit. 10. §. 312., Grävells Kommentar zur Gerichts-Ordnung bei dieſen Paragraphen, Glück's ausführliche Erläuterung der Pandekten XII. §. 797. und von Tevenar Theorie der Beweiſe ꝛc. S. 113. verglichen werden. Die Preußiſche Gerichts-Ordnung hat ſich gegen den Glaublichkeits-Eid und für den Ignoranz-Eid entſchieden. Beide ſind weder nach dem Gegenſtande, noch nach der Beweistheorie, worauf ſie beruhen, verſchieden. Der Gegenſtand iſt überall ein Factum alienum, näher eine Thatſache, von deren Daſeyn oder Nichtdaſeyn der Schwörende keine unmittelbare Wiſſenſchaft, wohl aber mittelbare Ueberzeugung hat. Die Theorie des Beweiſes beruht bei beiden Eiden darauf, daß die Thatſache, um welche es ſich handelt, in Ermangelung unmittelbarer Wiſſenſchaft, nicht unmittelbar, ſondern die ſubjective Ueberzeugung der betheiligten Perſon, und dieſe durch den Eid feſtgeſtellt wird. Hierdurch unterſcheiden ſich beide Eide ſelbſt nicht, wohl aber von der Zeugenausſage über eine dem Zeugen nicht aus unmittelbarer Wahrnehmung bekannte Thatſache, denn bei dem Zeugen kommt es in dem geſetzten Falle nicht auf ſeine eigene ſchlußweiſe vermittelte Ueberzeugung, ſondern auf die Wahrnehmungen an, von welchen ſich auf die

e.

Von den promiſſoriſchen Eiden wird ein allgemeiner Amtseid noch nicht entbehrt werden können, wogegen Bürger-, Lehns-, Huldigungs- und Religions-Eide abzuſchaffen ſind. Von den aſſertoriſchen Eiden ſind die angetragenen, die richterlichen und die Diffeſſions-Eide, ſo wie die Zeugen-Eide, nicht zu entbehren, wogegen der Reinigungs-Eid im Kriminal-Prozeſſe *), das juramentum calumniae, perhorrescentiae, paupertatis, cau-

---

betreffende Thatſache ſchließen läßt: hier bleibt alſo der Schluß dem richterlichen Ermeſſen überlaſſen. Der Unterſchied jener beider Eide beſteht dagegen nur darin, daß ſich der Credulitäts-Eid auf die ſubjective Ueberzeugung beſchränkt, welche dem Schwörenden in's Gewiſſen geſchoben wird, wogegen der Ignoranz-Eid ſich zugleich auf das Nichtwiſſen anderer der ſubjectiven Ueberzeugung des Schwörenden entgegenſtehenden Thatſachen erſtreckt, und die Anzeige derſelben, ſowie die vorausgegangene möglichſte Nachforſchung vorausſetzt, daher er zugleich als Manifeſtations- und Diligenz-Eid anzuſehen iſt. Wenn dieſe Begriffs-Entwickelung richtig iſt, ſo ergiebt ſich auch, daß der Credulitäts-Eid mit geringeren Mitteln und auf einfachere Weiſe daſſelbe Ziel der Gewißheit erreicht, welches der Ignoranz-Eid bezweckt. Inſofern es alſo auf Einſchränkung und Vermeidung unnöthiger Eide ankommt, verdient der Credulitäts-Eid den Vorzug vor dem Ignoranz-Eide, welcher das Gewiſſen ohne zureichenden Grund über die Gebühr belaſtet. Daß übrigens eine objective Wahrheit von einer ſubjectiven Ueberzeugung abhängig gemacht wird, beruht weſentlich auf den Prinzipien des Beweiſes überhaupt, welcher nicht die Wahrheit überhaupt, ſondern die Wahrheit unter den Parteien ermittelt. Zerſtr. Bl. aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten Th. 1. S. 579.

*) Die Preußiſche Kriminal-Ordnung hat ſich des Reinigungs-Eides längſt entledigt. Mit dieſer Anſicht ſtimmen überein Dr. Carl Hüffell de vanitate juramenti purgatorii in causis criminalibus, et de justo modo ejus loco procedendi. Wetzlar 1825 und J. C. Althoff: Ueber die Verwerflichkeit des Reinigungs-Eides in Strafſachen nebſt erläuternden Kriminal-Fällen. Rinteln, 1835.

tionis abgeſchafft werden müſſen *). Gleiches Schickſal trifft den Manifeſtations-Eid **). Uebrigens würde ſich

f.

der Streit über die Zuläſſigkeit des Eides bei Entſchädigungsklagen und Verbrechen durch Aufhebung des Einfluſſes des Civilbeweiſes auf das Kriminal-Verfahren, und bei Eheſcheidungen durch Zuordnung eines fiskaliſchen Anwalts, dem der Eid deferirt werden müßte, überall erledigen ***).

Hiermit ſchließt dieſe *neue Theorie vom Eide*. Sie iſt nach ihrem Inhalte und deſſen wenigen literariſchen Quellen ****) im Auszuge dargeſtellt worden, weil ſich

---

*) Der Verfaſſer hatte vorher die drei kanoniſchen Eidesgefährten ſehr geringſchätzig abgefertigt: in ſeinen praktiſchen Vorſchlägen kommen ſie aber wieder zu Ehren: denn ſämmtliche Vorſchläge reduciren ſich auf dieſe drei ſo logiſch als kanoniſch gerechtfertigten Kategorien, des Subjects (judicium), des Objects (justititia), und der Einheit oder Uebereinſtimmung beider, (veritas).

**) *Rödiger* Verſ. einer vollſtändigen Entwickelung der Lehre vom Manifeſtations-Eid. Leipzig, 1831.

***) Wo es ſich um einen Rechts- oder Ehe-Bruch handelt, — und jede Eheſcheidung iſt ein Ehe-Bruch, — da iſt die Zulaſſung des Eides bedenklich, weil das Vertrauen durch den Gegenſtand des Streites ſchon verwirkt iſt, und hiermit die Beſorgniß Platz nimmt, daß dem Rechts- oder Ehe-Bruche auch ein Eides-Bruch folgen könne.

****) Die Literatur über den Eid iſt nach allen Beziehungen um ſo reichhaltiger, als ſie mehrere Fakultäten beſchäftigt. Davon zeugt unter anderen für die ältere Zeit F. A: *Fabricii* Bibliographia antiquaria 1713. p. 427—432 — ferner die Bibliotheca juridica Lipenio-Jenichiana, nicht minder Joh. Chriſt. *Hellbach's* Entwurf einer auserleſenen Bibliothek für Rechtsgelehrte II. S. 110. flg. Auch *Bayer's* Betrachtungen über den Eid enthalten Büchertitel aus allen Zeiten über dieſen Gegenſtand. In J. G. *Walch's* Phidarin nicht ein einzelnes Individuum, ſondern durch deſſen Mund eine ſehr vernehmliche Stimme der Zeit ſo offen und freimüthig, ſo gerade und rückhaltlos ausſpricht, wie ſie ſelten vernommen wird. Wir thun hiermit einen Blick in die Sphäre moderner Aufklärung, welcher die noch immer gangbare, ſelbſt in den gebildeten Kreiſen noch immer verherrſchende Popular-Philoſophie, wie ſie aus den Schemen des Kantianismus ſich zu bilden pflegt, zum Grunde liegt. Der Verfaſſer vertritt Anſichten und Meinungen, die ein groſſes Publikum finden: er glaubt ſie nur beſſer begründen zu müſſen, um dadurch die gegenwärtige Rechtsverfaſſung auch von den letzten Reſten einer finſtern Vorzeit zu befreien.

Es iſt wohl von mehreren Seiten geäußert worden, daß es gegenwärtig mit dem Rationalismus vorüber und gar aus ſei, weil er wiſſenſchaftlich überwunden iſt. Hier können wir aber ſehen, wie er aus der Schule in die gute Geſellſchaft übergegangen iſt. Der Verfaſſer bekennt ſich ſelbſt dazu, ohne Ahndung, daß in eben dieſer Zeit auch noch andere Geſinnungen und Prinzipien eine Geltung behaupten könnten: er hat auch guten Grund, denſelben Rationalismus in allen Lebens-Kreiſen vorauszuſetzen: es zeugt nicht minder von geſunder Einſicht und ehrenwer-

---

loſophiſchem Lexikon iſt darüber mehr zu finden, als in ſolchen Büchern geſucht zu werden pflegt. Von den Abhandlungen aus der neueſten Zeit enthält Friedrich Kappler's juriſtiſches Repertorium des neunzehnten Jahrhunderts (Stuttgart, 1835) eine ziemlich vollſtändige Nachweiſung. — Je tiefer das philoſophiſche Studium des Eides in den Begriff ſelbſt hinein führt, deſto mehr entfaltet ſich ſein Reichthum, deſto weniger wird das damit beſchäftigte Subjekt von hiſtoriſch-literariſchen Studien abſtrahiren können.

ther Aufrichtigkeit, daß er die Unverträglichkeit des religiöſen Eides mit dieſem Rationalismus ohne Scheu bekennet.

Ebendarum iſt dieſe Schrift zwar ein ſehr unerfreuliches und betrübendes Zeichen der Zeit, aber darum nicht weniger beachtungswerth: eben darum verdiente ſie eine ausführliche Anzeige, indem ſich hier die Aufklärung an einem beſtimmten Gegenſtande abſpiegelt, — und bloß ſtellt.

Es iſt dieſer Aufklärung eigen, daß ihr weder die Jahrtauſende der Geſchichte, wovon ſie nur die oberflächlichſte Kenntniß nimmt, noch die Lehren und Thatſachen der geſchichtlichen Offenbarung irgend wie imponiren: ſie läßt ſich in ihren *eigenen* Wegen nicht ſtören, oder auch nur zu einiger Beſinnung bringen, vielmehr wird dem einzelnen Subjecte vor jedem anderen gleichen oder — höhern Subjecte der Rang eingeräumt. Es gilt ihr keine andere Autorität, als die *eigene*. Die Aufklärung ſagt: bis hierher iſt es öde und wüſt geweſen, und Finſterniß hat das Erdreich bedeckt: es hat alles darauf gewartet, daß ich ſpreche: es werde Licht! Das Auffallendſte iſt, daß ſie ſich mit Stolz auf die menſchliche Vernunft, als die einzige präſente Richterin, beziehet, und in demſelben Momente dieſe menſchliche Vernunft dadurch blendet, daß ſie ſie iſolirt und von ihrer Quelle losreißet. Dieſe Aufklärung pflegt daher auch wirklich nach ihrem eigenen Bekenntniſſe über alles, was des Geiſtes iſt, mit Nichtwiſſen abzuſchließen.

Bei ſeiner praktiſchen Tendenz und bei der abſtrakten Oppoſition ſeines ſubjectiven Seyn-Sollens gegen das objective Seyn der für ſolche Ungeduld zu langen Geſchichte hat auch dem Verfaſſer ein gründliches hiſtoriſches

Studium des Eides, welcher überall und zu allen Zeiten als ein Grundpfeiler der Staats- und Rechtsverfaſſung ſich erwieſen hat, zu entfernt gelegen. Indeſſen hätte er auch ohne eigenes Quellen-Studium, ſelbſt aus älteren, noch gangbaren juriſtiſchen Büchern und Kompendien, aus Hugo Grotius (de jure belli et pacis II, 13.), aus S. Pufendorf (de jure nat. et Gent. IV, 2.), aus Chriſt. Thomaſius (jurispr. div. II. 8.) ſeine geſchichtlichen Nachrichten erweitern, vervollſtändigen und berichtigen können. Hier kann jedoch bloß im Allgemeinen auf das Bedürfniß einer wirklichen Geſchichte des Eides, als Weltgeſchichte und Kirchengeſchichte, aufmerkſam gemacht werden. Aber eine ſolche Geſchichte würde freilich ein langes, gründliches Studium erheiſchen, um alle Entwickelungs-Stufen nach einander kennen zu lernen.

Wie die ungeduldige Aufklärung von der Geſchichte abſtrahirt, ſo abſtrahirt ſie noch mehr von aller ſpekulativen Forſchung, die ſie für müßige und unfruchtbare Grübelei erklärt, und bald als Apriorismus, bald als Myſticismus abzufertigen pflegt. Es ſcheint ihr daher auch auf dieſem Wege nicht beizukommen zu ſeyn, da ſie ſich auf wiſſenſchaftliche Widerlegungen nicht einläßt.

Aber die Wahrheit wirkt, auch abgeſehen von der Erkenntniß derſelben, als Thatſache, nach ihrem Daſeyn, welches ſich ſelbſt den Weg bahnt. Darum ſind wir der Ueberzeugung, daß auch ohne unſere Fürſprache der religiöſe Eid, auf welchen es hier zunächſt ankommt, die „juramenti religio," welche das Recht in der Religion begründet weiß, das jus jurandum, welches Kirche und Staat trotz aller Reibungen und Spaltungen unzertrennlich verbunden hält, auch ferner in der Rechtsverfaſſung ſich erhalten wird, und daß die Angriffe dagegen nur zur Befeſtigung des Baues dienen müſſen. Allerdings kann der Unglaube die Autorität des Gerichtes Gottes im Eide ſchwächen, wohl kann auch die Berufung auf die Gnade der göttlichen Hülfe und Erlöſung, welche zur Buße treiben ſoll, dergeſtalt verunreinigt werden, daß ſie die Wirkung verliert, welche Paulus (Röm. 5, 2.) mit zwei Worten ausdrückt: Das ſey ferne! Aber wenn dieſe Autorität ganz verſtummen könnte, was wird dann das vorgeſchlagene kümmerliche Surrogat, was würde die ihr ſubſtituirte Autorität der eigenen beſtechlichen Menſchen-Vernunft gegen den Meineid vermögen? und wie leicht iſt ein Gewiſſen zu beſchwichtigen, welches ſchon ſo unterdrückt iſt, daß es ohne Gott auszukommen glaubt und die Gnade in Sünde verkehrt! Selbſt der Ungläubige erſchrickt vor Gottes Gericht, an das er nicht zu glauben meint, viel mehr, als vor ſeinem toleranten Gewiſſen, an das er glaubt: und wie er auch gegen die Lehre von der Erlöſung ankämpfe, er wird doch nicht ſo leicht auf die göttliche Hülfe ausdrücklich Verzicht leiſten wollen. Denn das Daſeyn Gottes und ſeines Gerichtes iſt von der ſubjectiven Ueberzeugung ſo unabhängig, daß es ſelbſt den, der nicht überzeugt iſt, ſchreckt, weil es trotz aller ſeiner Zweifel wirklich da iſt.

„Der religiöſe Eid wird nie aufhören," ſo bekennet eine andere Stimme dieſer Zeit, die faſt gleichzeitig mit der Schrift des Königlich Preußiſchen Staats-Prokurators Leue ſich vernehmen läßt *); es iſt die Stimme

---

*) „Ueber den Eid in religiöſer und politiſcher Hinſicht, ſo wie über den jetzt herrſchenden Mißbrauch deſſelben in den Gerichten. Für

eines Mannes, der ſchnell hintereinander über mehrere Gegenſtände des Gemeinweſens, und zuletzt gegen das Vorurtheil, als wenn die Polygamie im Naturrechte begründet ſey, ausführlich ſich ausgeſprochen hat *). Nur darin ſtimmte er mit unſerm Verfaſſer überein, daß er ebenfalls einen ſittlichen Zuſtand des Menſchengeſchlechts herbei wünſcht, welcher die Entfernung aller Eide, der Zuſage- und Ausſage-Eide, zuließe, wogegen er die Unwirklichkeit ſeines pium desiderium und die Unmöglichkeit der Abſchaffung einſieht, und eben deshalb die Heiligkeit des religiöſen Eides deſto lebhafter einſchärft, zu dem Ende einerſeits eine ernſtere Gerichtspflege empfiehlt, andererſeits auf Verminderung der Eide, auf Abſchaffung überflüſſiger Eide, dringt, und im Allgemeinen der modernen Aufklärung, welche die Wurzel des Eides, die Religion, untergräbt, entgegen arbeitet. Auch hier wird es übrigens als zweifellos vorausgeſetzt, daß Chriſtus für eine höhere Sphäre der ſittlichen Vollendung allen Eid verboten hat; es wird jedoch hinzu geſetzt: „Gott wird dadurch nicht erſt unſer „Zeuge, unſer Richter, daß wir ihn dazu anrufen: aber „wenn Du Dich auf den, der ſchon Dein Zeuge und Dein „Richter iſt, noch ausdrücklich berufſt, ſo — verſtärkſt Du „Deine Pflicht und Verantwortung."

Anders urtheilt das juriſtiſche Gutachten aus Aachen, der alten Kaiſerſtadt, wo einſt ſelbſt die Römiſchen Kaiſer des heiligen deutſchen Reichs bei der Krönung den

---

Gebildete und Ungebildete aller Stände, von E. C. A. Baron von Görtz. Quedlinburg und Leipzig, 1836."

*) Iſt die Polygamie in der Natur des Menſchen begründet? Eine phyſiologiſch-pſychologiſch-philoſophiſche Abhandlung verfaßt von E. C. A. Baron von Görtz. Quedlinburg und Leipzig, 1836.

Reichseid ſchwuren nach feierlichem Hochamte. Dem zuwider will dieſes neueſte Gutachten am Eide die Beziehung auf Gottes Wort gänzlich abſchaffen, und demſelben das Mannes-Wort, als kräftiger, ſurrogiren. Allerdings iſt der ſittliche Ernſt anzuerkennen, womit der Verfaſſer den moraliſchen Eid ſtatt des religiöſen empfiehlt, und durch Feierlichkeit, durch Warnung, durch Belehrung zu heben ſucht. Deſto betrübender iſt es, daß dieſer wackere Ernſt nicht dem religiöſen Eide zugewendet, und der moraliſche Eid ſelbſt durch die Trennung von der Religion geſchwächt wird. Andererſeits kann aber auch dieſes rege Streben der Bewegung, dem es wirklich um die Wahrheit und Sittlichkeit zu thun iſt, als ein gutes Zeichen angeſehen werden, daß der Verfaſſer auf ſeinem gegenwärtigen Standpunkte nicht ſtehen bleiben werde.

Dieſem perſönlichen Wunſche ſchließen ſich noch einige Winke an, welche der Sache gelten. Zunächſt kann aber nicht unbemerkt bleiben, daß aus demſelben Orte und Verlage wenige Jahre früher noch eine andere Schrift ausgegangen iſt, welche ebenfalls den Eid betrifft. Sie führt den Titel:

> Verſuch einer Darſtellung nothwendiger Maßregeln zur mehreren Heilighaltung des Eides als Sicherungs-Mittels der Wahrheit und des Rechts. Eltern und Erziehern, Schul- und Religionslehrern — ohne kirchlichen Unterſchied — ſo wie obrigkeitlichen Behörden gewidmet. Zweite Auflage. Aachen und Leipzig, bei J. A. Mayer 1831.

Der ungenannte Verfaſſer muß auch den Mißbrauch des Eides in der gegenwärtigen Zeit anerkennen: er findet den Grund dieſer traurigen Thatſache in der Irreligioſität unſerer Zeit, mit welcher Lug und Trug Hand in Hand gehn. Aber er will darum den Eid nicht abſchaffen, ſondern er dringt auf Konſervation und Reſtauration des Eides: nur Verminderung der Eide hält er für räthlich und nöthig. Zugleich bezieht er ſich auf zwei Königlich Preußiſche Verordnungen aus dem Jahre 1796, von welchen eine ein ernſteres Verfahren bei der Abnahme der Eide, die andere Belehrung des Volks in der Kirche und Schule vorſchreibt, und dazu den 23ſten Sonntag nach Trinitatis unter Berückſichtigung des für dieſen Tag beſtimmten Textes (Matth. 22, 15—22.) anordnet. Der Verfaſſer will mithin nicht einreißen, ſondern vielmehr die Hebel heben, worauf der religiöſe Eid ruht: er nimmt deshalb Kirche und Schule, Staats- und Hausweſen, Obrigkeit und Gerichtsweſen, den Ernſt der Geſetzgebung und Juſtiz-Verwaltung nach allen Seiten in Anſpruch. Wenn er auch weder wiſſenſchaftlich in den Begriff des Eides eingeht, noch in den ſpeziellen Inhalt und innerſten Kern des chriſtlichen Glaubens eindringt, ſo erkennt er doch die religiöſe Baſis des Eides, wovon Treue und Glaube unter den Menſchen abhängig iſt. Er faßt das Uebel um es zu heben an ſeiner Wurzel, er will dem Verderben im Lande durch die Kinder ſteuern: er will in der Jugend die künftige Generation begründen: er macht auf die große Pflicht aufmerkſam, die dem Staate zu ſeinem eigenen Heile durch ſeinen Einfluß auf die Volks-Erziehung anvertraut iſt. Hier liegen die Keime der Zukunft, die innere Hebel des äußern Geſetzes. O daß doch endlich dieſem Theile, dieſem Zweige der obrigkeitlichen Aufſicht, dieſem Ganzen, dieſer Wurzel die ungetheilte, volle, ganze, gründliche Aufmerkſamkeit zugewendet werden möchte! Der Verfaſſer hat an der ſubjectiven Seite der Sache, nämlich an dem Einfluſſe des Subjects auf, gegen und für die objectve Macht des Eides den ſpringenden Punkt getroffen: dieſer liegt in dem Kindesalter: hier kann der Staat ſich, d. h. dem Rechte und der Wahrheit die Bürger ziehen, die frei und gehorſam ſind: hier ſpringt der Quell, deſſen Verwahrloſung dem Staate und der Kirche ſo viele ſelbſtverſchuldete Klagen abnöthigt. In der Jugend wird zu rechter Zeit am Subjecte die Erziehung vorbereitet und erleichtert, welche demnächſt der Eid nach ſeiner objectiven Macht ausübt, aber — an verhärteten Herzen, die er oft zwar erſchreckt, erweckt, aber nicht immer erweichen kann. — — — Der Verfaſſer hat zugleich eine kurze Geſchichte des Eides vorausgeſchickt. Hier werden auch mehrere Ausſprüche heidniſcher Schriftſteller angeführt, welche ebenſowohl die Verehrung des Eides als auch die Scheu vor deſſen eigenmächtigem, willkührlichen oder leichtfertigen Gebrauche ausdrücken. Auch die Heiden erkannten mithin die Religioſität des Eides: auch ihnen war der Eidſchwur ſo heilig als gefährlich, ſo verehrungswürdig, als grauenhaft: auch die Heiden ſchrieben der unſichtbaren Geiſtes-Macht der Götter einen myſtiſchen, und doch kenntlichen Einfluß auf die menſchlichen Herzen zu, welchen gegenwärtig die tranſcendentale Aufklärung der — Chriſten läugnen, und dagegen der menſchlichen Vernunft, dem menſchlichen Gewiſſen für ſich allein, welches doch ohne ſein Verhältniß zu Gott nichtig iſt, eine wirkſamere Kraft vindiciren will.

Aus dieſer Iſolirung des Gewiſſens entſpringt der Widerſpruch der Moral mit ſich ſelbſt, indem dieſe eifrigſt gewollt und doch gleichzeitig von ihrer eigenſten Lebensquelle, der übernatürlichen Offenbarung, losgeriſſen wird. In eben dieſem Widerſpruche, welchen der ſtetig fortſchreitende Uebergang der Moral zur Sittlichkeit zu überwinden hat, befindet ſich auch die Schrift des Herrn Staats-Prokurator Leue. Merkwürdig iſt ſelbſt der Titel ſeiner Schrift. Der Verfaſſer kennt nur die „Natur" des Eides, das heißt, die leibliche Erſcheinung, ohne dieſe zum Begriffe entwickeln und zur Uebernatürlichkeit des Eides gelangen zu können. Wie der Titel, ſo verkennt auch der Inhalt des Buches den weſentlichen Begriff des Eides, welcher nach ſeinem eigenſten Weſen nothwendig über den Menſchen hinausgeht, und an etwas ſich anklammern muß, das höher iſt, als der Schwörende. Nach dieſer ſpezifiſchen Differenz finden wir auch den Begriff des Eides in der heiligen Schrift, wie in der Sache ſelbſt, beſtimmt. Hebr. 6, 16. Nur Gott kann nicht bei einem Höhern ſchwören, als er ſelbſt iſt: wohl aber bei ihm ſelbſt, als dem Allerhöchſten. Hebr. 6, 13. Nur in dem Allerhöchſten und Allertiefſten, nur in Gott, findet der Eid ſeinen Grund, ohne welchen er nicht denkbar iſt, auf welchen jeder Eid zurückgehen muß, um die letzte, tiefſte Baſis, die abſolute Stütze ſeines Wortes, das unmittelbare Prinzip der Wahrheit zu erlangen. — Aber — daß Gott ſchwört, iſt freilich unſerm Verfaſſer noch mehr, als daß zu Gott geſchworen wird, eitel Täuſchung, und abergläubige Vorſtellung. — —

Merkwürdig ſind auch die ferneren Auslaſſungen, welche der Verfaſſer nicht allein aus dem eignen Bewußtſeyn, ſondern auch aus der Zeit entlehnt, der ſie auch hauptſächlich zur Laſt fallen: ſie zeugen von einer in der Gegenwart herrſchenden Entfremdung von Schrift und

Kirche, worüber ſelbſt die Zeitgenoſſen erſtaunen und erſchrecken müſſen. Man fragt ſich unwillkührlich: wie es iſt möglich geweſen, daß die Aufklärung mitten im Schooße des Chriſtenthums mit ſeinen Kirchen und Schulen eine ſolche Unkenntniß in allen ſchriftmäßigen Religionslehren hat bewirken können?

Merkwürdig iſt ferner das eigene Urtheil der Aufklärung über die Unkräftigkeit ihrer transcendentalen Vorſtellungen: präſent iſt ihr nur, was ſie ſinnlich fühlt und wahrnimmt: dem Geiſte ſpricht ſie ſowohl die Präſenz, als die Kraft ab. Der Verfaſſer iſt nicht der Mann, der ſich darüber täuſchen läßt, er bekennt offen, daß auf dem Standpunkte der Aufklärung alles Uebernatürliche ſeine Einwirkung verliert. So müſſen wir ihm auch vollkommen beiſtimmen, daß mit dem Glauben auch der Eid wankend geworden iſt. Der Glaube iſt wirklich die Baſis des Eides. Aber nun wird hier weiter gefolgert: Weil der Eid ſich mit dem Unglauben nicht verträgt, darum ſoll er auch mit dem Glauben fallen. So pflegt ſonſt ein kluger Baumeiſter nicht zu verfahren: er ſucht vielmehr den Grund eines Gebäudes, wenn dieſer durch äußere Gewalt beſchädigt iſt, auf dem Grunde des Grundes wieder zu befeſtigen, um das Gebäude ſelbſt zu erhalten. Aber das thut er freilich nur dann, wenn er das Gebäude der Erhaltung werth hält. Unſer Verfaſſer hält hingegen den religiöſen Eid der Konſervation nicht werth: darum bemüht er ſich auch nicht um den Grund, der ihm noch allerlei andere Früchte bringen könnte. Er erklärt vielmehr den Eid ſelbſt und die Vorausſetzung, worauf er beruht, die Gegenwart Gottes als Zeuge und Richter, und die Anrufung Gottes zu dieſem Zwecke, für unſinnig und ſuperſtitiös.

Inſofern befindet ſich der Verfaſſer mit Kant, auf den er ſich bezieht, in gutem Einverſtändniſſe; auch Kant hält den Eid für unvernünftig und den Glauben, auf dem er beruht, für Aberglauben. Aber wenn eben deswegen der Verfaſſer den religiöſen Eid verbannen will, ſo befindet er ſich im Widerſpruche mit Kant: denn dieſer Philoſoph — es iſt ſo merkwürdig, daß wir es wiederholen müſſen, — findet dennoch in dem Aberglauben die einzige Baſis des Eides, in dem religiöſen oder ſuperſtitiöſen Eide die unerläßliche Bedingung aller Treue und alles Glaubens unter den Menſchen, und das einige Band, welches die Geſellſchaft zuſammen hält *): er muß ſelbſt bekennen, daß er folgewidrig dem Glauben, den er doch für Aberglauben hält, mehr glaubt und traut, als der Menſchen-Vernunft, mit welcher er doch über den Glauben richtet. Hiermit ſchreibt er dem religiöſen Glauben eine Glaubhaftigkeit, eine Zuverläſſigkeit und eine Uebermacht zu, welche er ſich von der Menſchen-Vernunft, die nicht über dem Menſchen ſteht, nicht verſprechen zu dürfen bekennt.

Dieſes Bekenntniß iſt ſo inhaltreich, daß wir es zur beſondern Erwägung empfehlen und damit abſchließen.

---

*) Immanuel Kant: Metaphyſiſche Anfangs-Gründe der Rechtslehre. Zweite Aufl. Königsberg, 1798. §. 40. S. 151. flg. — Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. 1. Aufl. S. 226. 2. Aufl. S. 240. — Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre S. 179.

2.

Oaths, their origin, nature, and history. By James Endell Tyler, B. D., Rector of St. Giles in the fields, and late Fellow of oriel College. London, 1834. Mit dem Motto: **As by the rare and reverent use of Oaths their dignity is upheld and their obligations kept fast; so by the frequent and negligent application of them, by the prostituting them to every purpose, their respect will be quite lost, their strength will be loosed, they will prove unserviceable to public use. Isaac Barrow.**

Wie in Deutſchland, ſo hat auch in England die neue Zeit der Bewegung den alten Eid Alt-Englands von mehr als einer Seite angegriffen. Es iſt auch nicht zu läugnen, daß der Eid in England wie bei uns im Verfall und Mißbrauch gekommen iſt: aber die Reformers wollen nicht allein den Mißbrauch des Eides, ſondern auch den Eid ſelbſt abſchaffen. Namentlich hatte Bentham dem Eide den Krieg erklärt und für die gänzliche Abſchaffung geſtimmt. Davon zeugt nicht allein die kleine Schrift gegen die „University Oaths“ unter dem Titel: „Swear not at all,“ ſondern auch das größere Werk: „Rationale of Evidence.“ Andere haben mit mehr Mäßigung und unter Anerkennung des Eides an ſich nur die Verminderung der Eide und die Reform der Eidesformel in Anregung gebracht. Zu den letztern gehört Mr. Tylor. Seine Schrift iſt in jeder Beziehung beachtungswerth: ſie enthält für die Geſchichte und Theorie des Eides wichtige Materialien. Ein gründliches, ernſtes Studium wird von einer ernſten chriſtlichen Geſinnung begleitet.

Der Verfaſſer gehört nicht zu denen, welche aus dem Stegreife räſonniren, ſondern er nimmt die Sache auf, wie er ſie hiſtoriſch vorfindet: er betrachtet ſeine Aufgabe als ein [illegible] not of hatred, but of love, not of unkindneſs, but of friendship, not of raſhneſs, but of judgement.

Im **erſten** Theil geht er davon aus, daß the prevalence of falsehood and wrong, and the consequent prevalence of suspicion and distrust dem Eide ſeinen **Urſprung** gegeben. Die höchſte Autorität ſagt: **whatever is more than this** — whatever goes beyond the simple statement of the thruth — cometh of **evil.** Zugleich wird auf Heineccius Abhandlung de lubricitate juris jurandi suppletorii Bezug genommen. — Das Zweite iſt der **Begriff** des Eides. Dieſer manifeſtirt ſich ſogleich als eine Verſicherung unter ausdrücklicher Erinnerung an the presence of God as the witneſs of the thruth and the responsability to Him as the Judge of mankind. Außerweſentlich iſt hingegen the imprecatory clause. — Unerläßlich iſt demnächſt die

Frage, ſo fährt der Verfaſſer fort, ob der Eid den Chriſten erlaubt ſey: kein chriſtlicher Staat kann ſich dieſer Frage entſchlagen. Dieſe Frage iſt aber zu bejahen. — Wenn Chriſtus ſagt: I say unto you, Swear not at all, und St. Jacobus wiederholt: Above all things, brethren, swear not, — Matth. 5, 34. Jac. 5, 12. — ſo kann das Verbot ſo wenig buchſtäblich verſtanden, ſo wenig ohne Einſchränkung angewendet werden, als das Gebot des Apoſtels: Zürnet! Be ye angry! Eph. 4, 26. Dieſes Gebot iſt zugleich ein Verbot alles fleiſchlichen Zorns, alles ſelbſtiſchen Eifers: jenes Verbot zugleich eine Wiederholung des Gebots den Namen Gottes auch im Eide zu ehren: es verbietet nur all vain, and rash, and common swearing, and the selfdeceiving folly of the Jews, who called upon creatures to witneſs their oaths in the hope at once of deceiving those to whom they swore, and still of not incurring the guilt of perjury. Aber was den ganzen Streit außer Zweifel ſetzt und jedes Bedenken gegen die Zuläſſigkeit des Eides niederſchlägt, iſt das Beiſpiel des Herrn, welcher vor Caiphas ſchwur, d. h. auf vorausgegangene Adjuration Ja ſagte. Matth. 26, 63. — Oaths then, are not, in themselves, unlawful to a Christian. Damit ſtimmt überall die Bibel Alten und Neuen Teſtaments überein. Aber wenn einerſeits der Eid chriſtlich erlaubt iſt, weil er zwar aus dem Uebel kommt, aber an ſich kein Uebel iſt, ſo iſt er doch andererſeits auf die dringende Nothwendigkeit beſchränkt. Darauf deutet ſchon das Motto der Schrift: daraus folgt weiter, 1) daß alle Eide, wie ſie in Gebrauch ſind, nach der Reihe genau geprüft werden müſſen, um ſie durch Abolition der unnöthigen zu vermindern, 2) daß die unvermeidlichen Eide deſto ernſter und feierlicher adminiſtrirt werden. Hierüber bezieht ſich der Verfaſſer auf Tertullian de Idol. c. 23, 11. u. 17., Gregor von Nazianz, Chryſoſtomus, Balſamon, Cyrillus von Alexandrien und Auguſtinus: es wird zugleich eine Adreſſe der Geiſtlichkeit von Canterbury an den König Heinrich VI. aus dem J. 1439 über den einreißenden Mißbrauch des Eides mitgetheilt. Aber eben ſo wichtig iſt es auch, 3) daß die Eidesformel ſelbſt vereinfacht, von allen Ueberladungen gereinigt, und auf das Weſentliche beſchränkt werde. Es ſcheint genug, wenn geſchworen wird: „God is my witneſs" oder „I testify in the presence of Almighty God." Bedenklicher iſt die gebräuchliche Formel: „So help me God," weil ſie eine Verſchwörung in ſich zu ſchließen ſcheint. Der Verfaſſer, welcher über die Entſtehung der gebräuchlichen Formel keine hiſtoriſche Auskunft geben zu können bekennt, nimmt zugleich auf die beachtungswerthe Diſtinction der Brüdergemeinde Rückſicht, welche den Eid bei Gott für zuläſſig erklärt, aber jeder Verſchwörung ſich enthält *). Aber hauptſächlich bezieht er ſich auf die Eidesformeln des Neuen Teſtaments, deren Ueberſchreitung nothwendig Bedenken erregen muß. Die reinſte Form des Eides iſt daher nach dem Verfaſſer ohne Verwünſchung, ſie enthält den vollkommenen Begriff des Eides, während jede imprecatory form eine Abweichung involvirt. Damit will aber der Verfaſſer, welcher feſt auf hiſtoriſchem Boden ſteht, die unvollkommenern Eide nicht voreilig verbannen. Seine geſunde hiſtoriſche

---

*) Es kann hierüber A. G. Spangenberg Leben des Herrn N. L. Grafen von Zinzendorf verglichen werden S. 780. flg. 1658. 1775. — Bayer Betrachtungen über den Eid. S. 126.

Doctrin drückt er mit den wenigen Worten aus: We might, in many instances, wish that things were otherwise, and yet not condemn them as they are. Er will daher nur erweiſen, daß all imprecatory forms of adjurations are less agreable to the Spirit of the Gospel, than the forms of oaths which exclude any expreſs imprecation. Und unter dieſe unvollkommenern Formen rechnet er auch die gebräuchliche: So help me God *).

Hiernächſt werden einzelne bedenkliche Eide näher geprüft, namentlich die oaths of office. Selbſt die angelſächſiſchen Könige mußten ſchwören: die Anfangsworte waren: „I promise in the name of Christ“, und die Schlußworte: „As may the gracious and merciful God grand his mercy to me and to you.“ Der Verfaſſer meint, daß das officium ſelbſt Eides genug ſey. 2) Die voluntary affidavits, wenn ſie without warrant of law geſchworen werden, ſollten gar nicht geduldet werden. Unnöthig ſcheinen auch 3) die Univerſitäts-Eide in Oxford und Cambridge **). Ebenſo bedürfen 4) die Eide in den Courts of law heilſamer Einſchränkung. The blessed Founder of Christianity said: „Swear not at all,“ the Apostle James reechoed his Saviour's words: the earliest Christians interpreted this command as prohibitory at least of every oath not absolutely necessary. And yet in England, if ever the voice of our Christian legislature is heard bearing on these points, its words seem to sound, „Swear on all occasions. Omit no opportunity of insisting upon oath.“ Indeed, our country has been, not without reason, called „a land of Oaths.“

---

*) Soviel iſt richtig, daß ſie aus dem deutſchen Heidenthume abſtammt. Jac. Grimm deutſche R. Alterthümer. S. 895.

**) Ueber die Eide der Doctoren der Rechte auf der Univerſität Bologna iſt v. Savigny Geſch. des R. R. im M. A. III S. 189. zu vergleichen.

Aber welche Eide auch, ſo fährt der Verfaſſer fort, nach reiflicher Prüfung als entbehrlich abolirt werden mögen, nicht minder wichtig iſt die Adminiſtration der Eidesleiſtung, die gegenwärtig wie ein weltliches Geſchäft ohne Sammlung und Beſinnung abgemacht wird. Mit Indignation wendet er ſich von der leichtfertigen, rapiden, tumultuariſchen Eides Abnahme, welche jetzt in den Gerichtshöfen herrſcht, um darauf aufmerkſam zu machen, daß die Adminiſtration des Eides nur höheren Richtern, nach Befinden unter Zuziehung von Geiſtlichen, anzuvertrauen, und jederzeit ernſt, ſtill, feierlich zu pflegen ſey. Er ſchließt den erſten Theil ſeines Werks mit dem Wunſche, daß zur näheren Prüfung eine Kommiſſion dazu geeigneter Männer niedergeſetzt werden möge. Er findet darin ein kräftiges Mittel of advancing the honour of Almighty God, by associating sentiments of awe with the administration of oaths, whenever those solemn appeals were made to his omniscience, — by cherishing among us habits and feelings of Christian simplicity and truth, which He loves, — by preserving His holy name from profanation, — and by causing it, whenever heard, or uttered, to be held in reverence.

Noch wichtiger als der erſte Theil iſt in hiſtoriſcher Beziehung der zweite, welcher erſtens von den Eidesformeln, und zweitens vom Meineide handelt.

The form of administrating an oath is by no means an essential part of the oath itself. Der

Verfaſſer hält die Form nicht für weſentlich, aber er muß doch hinzuſetzen, yet of very great importance. Die Form iſt weſentlich, inſofern ſie aus dem Inhalt kommt: ſie muß der Religion gemäß ſeyn, aus welcher ſie kommt. Wer zu keiner Religion ſich bekennt, der Atheiſt allein iſt vom Eide ausgeſchloſſen. Was wäre aber ein Gemeinweſen, das aus lauter Atheiſten beſtände? Schon Auguſtinus hat die Frage, daß auch ein Heide zum heidniſchen Eide zuzulaſſen ſey, bejaht. Epiſt. 154. Hierauf werden die Eide der verſchiedenen Religionsſphären nach ihren Formen in Betracht gezogen; 1) die Eide Gottes und der Menſchen im Alten Teſtamente. So finden wir, daß Abraham die Hand aufhebt. Ein andermal ſagt er auf vorausgegangene Beſchwörung: ich will ſchwören. Gen. 21, 24. Eine fernere Form iſt: Gott thue mir dies und das *). Wichtig iſt die Sitte, wonach der Geringere zum Zeichen des Schwurs die Hand unter die Hüfte ſeines Herrn legt, eine Sitte, die auf die Zeugungskraft und hiermit auf die Nachkommenſchaft zu deuten ſcheint. Die ſich gleich ſtehen, geben ſich die Hände. 2 Kön. 10, 15. Dieſe Form dient noch zur Trauung. Eine andere Form iſt die Abjuration, worauf Ja oder Amen geſagt wird: ſo ſchwören noch die Spanier. Dagegen waren die Eide by the name of another being, and not by the name of the Lord verboten. Polycarpus wurde ein Märtyrer dieſes Geſetzes. Die im Alten Teſtamente vorkommenden Ausnahmen ſind eben als Ausnahmen zu betrachten **).

---

*) Ruth 1, 17. Haec mihi faciat Deus, et haec addat.
כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי וְכֹה יֹסִיף

**) Die gegenwärtigen Eide der Juden, worüber in neueren

Auch unter den Heiden iſt der Eid religiös: to swear by the name of a man heißt auch den Heiden to deify him. Hor. Ep. II. 1, 16. Aber wie die heidniſche Religion polytheiſtiſch und deificirend war, ſo war es auch der Eid. Daher bei den Griechen die vielen Eidesformen, und der Unterſchied zwiſchen größeren und geringeren Eiden: wozu viele Beiſpiele laudirt werden. Ueber den großen Eid, ὀμόσαι τὸν μέγαν ὅρκον, berichtet Plutarch im Leben von Dion: er wurde im Tempel der Ceres und Proſerpina geſchworen. Aus Homer werden beſonders 2 Eide her-

---

Zeiten auch zu legislativen Zwecken ſo viele Unterſuchungen veranlaßt worden ſind, werden von dem Verfaſſer weder hier noch ſonſt erwähnt. — Das Gutachten des Orientaliſten Tychſen über die Förmlichkeiten bei Ableiſtung eines Judeneides befindet ſich abgedruckt in: v. Nettelbladt Archiv für die Rechtsgelahrtheit in den Herzogl. Mecklenburgſchen Landen I. 1803. Stück. 2. — Vergl. Archiv der Kirchenrechts-Wiſſenſchaft. Herausgegeben v. Weiß. IV. B. 1833. S. 3. I. B. 1830. S. 160. — Hagemann u. v. Bülow praktiſche Erörterungen VI. 1818. S. 235. — Allg. juriſt. Zeitung. Herausgegeben von Elvers und Bender. 3ter Jahrgg. 1830. S. 125. 129. 214. — Stengel Beiträge zur Kenntniß der Juſtizverfaſſung und juriſtiſchen Literatur in den Preuſſ. Staaten. XIII. 1801. S. 345. — Neuerlichſt hat die Gazette des Tribunaux (No 3363. Mercredi, 29. Juin 1836.) das Verfahren vor dem Civiltribunal zu Straßburg bei Abnahme eines Judeneides im Prozeſſe ausführlich mitgetheilt. Nach den Beſtimmungen eines Arrêt de la Cour de Colmar vom J. 1809. wurde der Eid in der Synagoge vor dem Gerichte, vor dem Ober-Rabbiner und 10 jüdiſchen Zeugen abgeleiſtet: der Schwörende behielt den Hut auf dem Haupte, Kopf, Stirn, Arm und Hand linker Seite waren mit den Tephillim behangen: bedeckt mit dem Tallis, bekleidet mit ſeinem Arba Canphar nebſt Zizzis hielt er die Thora in der linken Hand: der Eid enthielt die bei den Juden gebräuchlichen eventuellen Verwünſchungen. Es wird zugleich auf eine frühere Beſtimmung aus dem J. 1784. Bezug genommen, in welcher es heißt: Le serment est un acte religieux, et qui par consequence doit être prêté dans les formes prescrites par la religion que professe celui auquel il est déféré.

vorgehoben. Iliad. III. 290. 297. Od. XIV. 160. *). Jeder Stamm ſchwur hauptſächlich bei ſeiner Schutzgottheit. Die Arkadier ſchwuren nach Herodot am feierlichſten bei den Stygiſchen Waſſern. In Xenophon's Anabaſis V. c. 6. 3. wird ein Eid geleiſtet, nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen zu rathen und zu helfen.

Bei den Römern wurde der Eid frühzeitig zur Verſchwörung, wiewohl Numa nach der Sage den einfachen Eid bei der Fides angeordnet haben ſoll. Mit dieſer Betheuerung per Fidem verbindet Virgil die Anrufung der Götter. Aeneid. II. 141. Merkwürdig iſt der Schwur

---

*) In der Iliade III. 264. ff. wird vor dem Zweikampfe zwiſchen Menelaos und Paris ein Vertrag unter Opfer und Eid abgeſchloſſen. Agamemnon ſchwört:

Vater Zeus, ruhmwürdig und hehr, du Herrſcher vom Ida!
Helios auch, der Alles vernimmt und Alles umherſchaut!
Auch ihr Ström', und du Erd', und die ihr drunten die Geiſter
Fluchender Menſchen beſtraft, wer hier Meineide geſchworen!
Seyd uns Zeugen ihr All' und bewahrt die Schwüre des Bundes!

Nach dem Eide folgte das Opfer:

Hierauf Wein aus dem Kruge, geſchöpft mit goldenen Bechern,
Goſſen ſie aus, und flehten den ewig waltenden Göttern.
Alſo betete man in Troja's Volk und Achaja's:
Zeus ruhmwürdig und hehr, und ihr andern unſterblichen Götter!
Welche von uns zuerſt nun beleidigen, wider den Eidſchwur,
Blutig fließ' ihr Gehirn auf dem Erdreich, ſo wie der Wein hier,
Ihr's und der Kinder zugleich: und die Gattinnen ſchände der Fremdling.

In der Odyſſee XIV. 149. ſchwört Odyſſeus dem Sauhüter Eumäos:

Lieber, dieweil du mir ganz abläugneſt die Red', und behaupteſt,
Niemals kehr' er zurück, und ſtets ungläubig dein Herz iſt;
Will ich es nicht ſchlechtweg ankündigen, ſondern mit Eidſchwur! — —
Höre denn Zeus von den Göttern zuerſt, und der gaſtliche Tiſch hier,
Auch Odyſſeus Heerd', des Untadligen, dem ich genaht bin:
Daß fürwahr das Alles geſchehen wird, was ich verkünde! —

vor dem Zweikampfe der Horatier und Curiatier unter Opferung eines Schweines. Liv. I. 24. Hierbei werden die Abdrücke einiger Münzen aus dem Brittiſchen Muſeum mitgetheilt. Hierher gehört auch der imprekatoriſche Steinwurf; Polybius III. 25. nennt dieſen Eid: per Jovem Lapidem. Merkwürdig iſt auch die ungeheuere Häufung der Gottheiten zur Verſtärkung des Eides: wovon wir bei Plautus Bacch. IV. sc. 8. v. 51., bei Juvenal XVII. 75., bei Seneca Medea v. 740., bei Polybius VII. 2., bei Selden II. 10. zahlreiche Beiſpiele finden. Leider ſind die Römiſchen Fluchſchwüre: Dii me perdant und dergleichen mehr noch unter uns gebräuchlich. Tertullian klagte ſchon, daß die Chriſten gleich den Heiden Mehercule ſchwuren. Wichtiger ſind die öffentlichen Eide der Römer: aus der Kaiſerzeit wird an den Eid der Magiſtrats-Perſonen, — Deos testes advocabant, nihil ope sua factum quo cujusquam salus laederetur, neque se praemium aut honorem ex calamitate civium cepisse — (Tacit. Hist. IV. 41.) — und an das sacramentum solemne per annos renovandum — Tacit. Hist. I. 8. Annal. XVI. 22. — erinnert; Tacitus nennt auch die Erſten, die in verba Tiberii Caesaris juravere. Hist. I. 7. — *). So mehrten ſich die Eide mit dem

---

*) Hierher gehört auch die Römiſche Sitte, die neuen Geſetze bei der Promulgation zu beſchwören: ſie ſcheint nach der erſten Seceſſion begonnen zu haben. Später wurde es allgemeiner, daß der ganze Senat oder auch die ſämmtlichen Magiſtrate neue Geſetze beſchwören mußten: es wurde häufig den Geſetzen ſelbſt in der ſogenannten Sanctio dieſe Beſtimmung angehängt. — Zu der Geſchichte dieſer Eide hat eine im Jahre 1793 bei Oppido aufgefundene bronzene Tafel, von ihrer Rückſeite tabula Bantina genannt, — ſie iſt ein ὀπισθόγραφον, — einen nicht unwichtigen Beitrag geliefert und neue Unterſuchungen

Verfalle der Sitten. Uebrigens iſt die Römiſche Treue auf Wort und Eid ebenſo belobt, als die fides graeca und fides punica verrufen iſt.

Andere Eide finden wir bei andern Völkern. Die Perſer ſchwören bei Mithra: die Indier bei den heiligen Waſſern, beim Ganges: die Syrakuſer mit

---

veranlaßt. — Darnach wurden die Geſetze nicht bloß einmal von den zur Zeit ihrer Annahme vorhandenen Magiſtraten, ſondern auch von allen ſpäteren beim Antritte ihres Amts beſchworen. Auch ſcheint von den Magiſtraten der Eid zweimal geleiſtet worden zu ſeyn, nämlich einmal ad aerarium im Tempel des Saturnus, und dann noch einmal im Tempel des Caſtor. Vergl. Rheiniſches Muſeum für Philologie, Geſchichte und Griechiſche Philoſophie. Herausgegeben von Niebuhr und Brandes. II. Jahrgangs I. Heft. Bonn, 1828. S. 28. flg. (Abhandlung vom Profeſſor Klenze: Das Altrömiſche Geſetz auf der Bantiniſchen Tafel.) — Hiernach würden zur größeren Beglaubigung die Magistratus nicht bloß ad aedes Saturni, wo die Quäſtoren wegen des darin aufbewahrten aerarium die Vorſteher waren, mit dem gewöhnlichen Eide per Jovem deosque penates, ſondern noch überdies mit einem zweiten Eide im Dioskuren-Tempel auf der andern Seite des Forums belegt worden ſeyn. Jeder Gott fordert einen andern Eid, jeder Eid einen andern Tempel und eine andere Ceremonie. So ſchwuren die Männer me hercule, die Frauen me castor. Und hierdurch ſcheint ſich nach Klenze's Vermuthung die Verdoppelung der Eide zu erklären: das ganze Heidenthum iſt ohnehin voll ſolcher Häufungen. Es iſt indeſſen ſpäter die alte Tafel — von Puchta — anders erklärt worden. Nach dieſer Erklärung iſt es Ein Eid, den die Magiſtrate ſchwören, die jetzigen und künftigen, ſie ſchwören im Tempel des Kaſtors, und zwar vor den Quäſtoren, welche zwar nur am Tempel des Saturn die Aufſicht führten, aber beim Eide, als ſolchem, überall konkurrirten, weil nach derſelben lex die Namen der Schwörenden bei dem Quäſtor aufgezeichnet werden mußten. Etwas anders iſt dagegen der Eid der Senatoren, welcher nach eben dieſer Tafel apud aerarium, alſo im Tempel des Saturn abgeleiſtet werden ſollte. Vergl. Rhein. Muſeum für Jurisprudenz. Herausgegeben v. Blume ꝛc. IV. 1833. S. 397. —

brennenden Kerzen in den Händen: die Jonier bei Kohlköpfen: die Scythen verpflichten ſich nach Herodot IV, 70. durch Eid gegenſeitig, indem ſie ihr Blut mit Wein vermiſcht trinken.

Deſto ernſter und einfacher waren die Chriſten der erſten Jahrhunderte. Athanaſius ſagt: **Whatever we speak, as in the presence of God, we Christian consider as spoken under an oath.** Wichtig iſt demnächſt die Beſtimmung über den Eid in den Kapitularien Carls des Großen LXIII., in welchen darauf aufmerkſam gemacht wird, daß die Menſchen, welche um den Namen Gottes zu vermeiden „bei Liebe und Wahrheit“ ſchwören, dennoch bei Gott ſchwören, denn Gott iſt die Liebe und die Wahrheit ſelbſt.

Erſt nach der erſten chriſtlichen Zeit ſind die Eide auf die Evangelien oder Reliquien, auf das Kreuz oder den Altar, wovon bereits jene Kapitularien handeln, in Gebrauch gekommen. Außerdem werden viele in ſchauderhafte Verwünſchungen übergehende Eidesformeln angeführt.

Hiernächſt werden, hauptſächlich nach Heineccius, die Eidesformeln bei den alten Deutſchen und Angelſachſen berührt. Die Frieſen ſchwuren mit einer Haarlocke in der linken Hand, worauf ſie zwei Finger der rechten Hand legten *): die Franken hielten Strohhalme in der Hand, womit der Gebrauch, den Juden beim Eide eine Feder berühren zu laſſen, zuſammen zu hängen ſcheint. Ob hiermit auch die urſprüngliche Form der Römiſchen Stipulation verwandt iſt, läßt der Verfaſſer unentſchieden **). Auch der Eide bei Münzen im alten Deutſchland, die in Irland noch gebräuchlich ſind, wird gedacht *). Es iſt rührend, wie der Verfaſſer den heidniſchen Ernſt mit der frevelhaften Leichtfertigkeit der Chriſten in unſerer Zeit in Vergleich ſtellt.

---

*) Jacob Grimm: Deutſche Rechts-Alterthümer S. 146. 147.

**) Ebendaſelbſt S. 121. flg..

Der Verfaſſer wendet ſich demnächſt auf die gegenwärtige Behandlung des Eides in den verſchiedenſten Ländern und Religionsweiſen, indem er zum Voraus bemerkt, daß, wie ſchon Dr. Paley ſich ausgedrückt hat, mit dem er wenigſtens in dieſem Punkte übereinſtimme, der Eid gerade in England am leichtfertigſten behandelt werde.

In China beſteht gegenwärtig der Eid in Verwünſchungen, indem der Schwörende bald mit heiligen Zeichen beſchriebenes Papier, bald Stroh verbrennt, bald eine Schüſſel zerbricht, bald den Kopf eines Hahns abſchneidet, und ſich gleichem Schickſale unterwirft, if he swear falsely. Die Hindu's trinken heiliges Waſſer aus dem Ganges, und eſſen von den Blättern einer heiligen Pflanze im Beiſeyn eines Brahminen, der beides reicht. Die Brahminen ſelbſt ſchwören nach einer in ihren heiligen Büchern (Shasters) niedergelegten Formel, welche jetzt auch auf andere Hindu's unter Adminiſtration eines Pundit angewendet wird, wenn ſie aus Scheu das Waſſer nicht annehmen. In Bombay ſchwören ſie mit einem Kuhſchwanze in der Hand, in der Jungle tribu auf eine Tigerhaut.

Nach den Geſetzen Menu ſoll ein Prieſter bei der Wahrheit, ein Soldat bei ſeinem Roß oder Elephanten oder bei ſeinen Waffen, ein Kaufmann bei ſeinen Gütern, jeder andere

---

*) Jacob Grimm: Deutſche Rechts-Alterthümer S. 178. flg.

unter Verfluchung ſeines Hauptes im Falle des Meineides ſchwören. Die Mohamedaner ſchwören auf den Koran bei Gott unter Recitirung ſeiner Eigenſchaften: ſie kennen aber viele niedrigere, weniger bindende Eidesformeln. In Mexiko ſchwören ſie unter Berührung der Erde mit einem Finger und der Zunge mit demſelben Finger. Ob damit die Erde, welche den Schwörenden trägt und ernährt, zum Zeugen genommen werden ſoll, oder ob der Schwörende ſich damit für den Fall des Meineides verfluche, Erde zu eſſen, bleibt unentſchieden *).

Hiernächſt folgen die Europäiſchen Eidesformeln gegenwärtiger Zeit namentlich in Italien. In der Riforma della Legislatione Criminale Toscana von 1786. werden die Eide heilſam eingeſchränkt, — we absolutely forbid in future that any one who is proceeded against at law should be put on his oath, whether as regards himself or others, — und dagegen mit Feierlichkeit adminiſtrirt. In Oeſterreich iſt durch Joſeph II. der Eid de immaculata conceptione aufgehoben, und die Formel: „So helfe mir Gott“ unter Aufhebung des Daumens und der beiden nächſten Finger eingeführt. In Frankreich iſt der Schwur einfach: in Spanien beſteht er in der Adjuration, worauf der

---

*) Bei der Erde ſchwuren auch die Juden, — Matth. 5, 35. — wie die Griechen. Here berührt Erde und Meer zugleich, und ruft alle Götter zu Zeugen auf, „All' im Tartarus unten, die man Titanen benennet," um dem Schlafe ihr Verſprechen eidlich zu erhärten. Iliad. XIV. 270—280. — Ueber das uralte Symbol der Erde und des Graſes zum Schwure unter den Deutſchen enthält Jac. Grimm (deutſche Rechts-Alterthümer S. 110—121.) die reichhaltigſten Mittheilungen und Erklärungen.

Schwörende Amen ſagt: das Symbol iſt das Kreuz, welches der Schwörende durch Auflegung der Mitte ſeines Daumens auf die Mitte des Zeigefingers hervorbringt. Der Spaniſche oath of Calumny *), Manquadra genannt, enthält ſo viel Artikel, als die Hand Finger. — In Schottland beſteht die Form darin, daß der Richter in eigener Perſon den Eid reicht (adminiſtrirt), und der Schwörende, der ihn nimmt, die Hand aufhebt: wogegen in England die Bibel geküßt wird, welche ohne Beiſeyn des Richters ein Subaltern, the crier of the Court, reicht. Dieſe Form würde auch ausreichen, wenn ſie beſſer verwaltet würde. Tis will not, indeed, be the case so long as the crier of the Court thrusts hurriedly and unceremoniously a diminutive volume, taken from his waist-coat pocket, into the hand of the witness, and hastens it as unceremoniously to his mouth: but were the witness to lay his hand upon a bible, in seize and charakter something like the Holy Book, which he sees in the church, or one which he reads in his own home; and were the words of the oath uttered solemny, and if possible by the judge himself, and were the witness then to bend down and reverently kiss the book, as it lies upon the desk before him, I conceive that our form would then be at least equally solemn with that of lifting up the

---

*) Das juramentum calumniae hatte im Allgemeinen den vortrefflichen Zweck, den Kläger oder Eidesdeferenten zur gewiſſenhaften Prüfung ſeines Anſpruchs oder Eides Antrags zu veranlaſſen. Tit. 59. Cod. II. de jurej. propter calumniam dando. In England iſt es neuerdings abgeſchafft worden: in Preußen gilt es nur noch Ausnahmsweiſe bei dem ſpeziellen Verdachte einer Gefährde. Allgem. G. O. I. Tit. 22. §. 37. flg. Hierher wird auch das juramentum noviter repertorum gerechnet.

hand. In Schottland iſt übrigens auch die Formel merkwürdig, indem ſie den Schwörenden, ehe er auf die vorgelegten Fragen antwortet, an den großen Gerichtstag, wo er Gott zu antworten hat, erinnert.

Den Meineid faßt der Verfaſſer als ein Verbrechen gegen Gott und Menſchen: er bemerkt indeſſen, daß das Alte Teſtament keine beſtimmte bürgerliche Strafe darauf feſtſetzt, wiewohl das Strafgeſetz gegen falſches Zeugniß im 5. Moſ. 19, 16. dagegen zu ſprechen ſcheint, aber auch nur ſcheint, denn es bezieht ſich auf das Verbrechen der Apoſtaſie, wie aus 5. Moſ. 13, 5, wo daſſelbe Wort gebraucht wird, — סרה — deutlich erhellt. Es folgen darauf die bürgerlichen Strafen des Meineids in Griechenland, Rom, Deutſchland, Frankreich, Oeſterreich, Baiern, Preußen, Sachſen *), Hannover, Holland, Rußland, Un-

---

*) Seitdem ſind in mehreren europäiſchen, beſonders deutſchen Staaten neue Kriminal-Geſetzbücher entworfen worden. Profeſſor Abegg hat zuerſt über den K. Norweg'ſchen, ſpäter über den K. Würtembergſchen, jetzt auch (1837) über den K. Sächſiſchen Strafgeſetz-Entwurf kritiſche Beiträge geliefert. Wir können nur abſchreiben und einſtimmen, wenn er in der letztgedachten Schrift bei dem Kapitel „von Verletzung der Ehrerbietung gegen die Religion" der Aufklärungs-Periode, welche von keinen Religions-Verbrechen wiſſen wollte, als einer wiſſenſchaftlich überwundenen und überſtandenen gedenkt, und in Beziehung auf den Meineid bemerkt: „Wie oft iſt ſchon über den Mißbrauch des Eides geklagt worden, und wie ſehr wird dieſer begünſtigt, wenn man in der Eides-Verletzung, — der Verletzung einer religiöſen Betheuerung, einer Pflicht, die nur durch das religiöſe Moment, mittelſt deſſen ſie übernommen wird, ihre Bedeutung erhält, — Nichts weiter ſahe, als eine ausgezeichnete Betrügerei, unter der Gotteslaͤſterung eine Injurie der Geſellſchaft!" — Nächſtdem wird ſehr richtig zwiſchen einem leichtſinnigen Eide, der auch wahr ſeyn kann und keiner bürgerlichen Strafe unterliegt, und einem leichtſinnigen

garn, Spanien, England, Amerika, Indien. Unvermeidlich iſt die Infamie, welche ſich auch in den meiſten Geſetzen ausdrücklich feſtgeſetzt findet. Daß auch die Römer die Strafe des Meineides den Göttern überlaſſen *), wird gegen Michaelis beſtritten. S. 200. 214.

Den dritten Theil ſeines Werks beginnt der Verfaſſer mit einer Bemerkung von Heineccius über Urſache und Zweck des Eides. Lug und Trug iſt die Urſache: deren Ueberwindung der Zweck, in order that those whom reason itself, and the divine law imprinted on the minds of all would fail of influencing, might yet be deterred from deceit, by reverential awe of the Supreme Being, who fills the universe with his presence, and penetrates into the inmost recesses of the heart.

Der Urſprung und Zweck des Eides führt auf den Begriff deſſelben. Zur Vorbereitung dient eine Notiz über einen neueren Parlamentsbeſchluß, welcher die den Separatiſten ſtatt des Eides nachzulaſſende Betheuerungsformel feſtſetzt. Es wird gezeigt, daß dieſe ſchon den vollſtändigen Eid enthält, denn die Separatiſten, welche den Eid für unerlaubt halten, ſollen gleichwohl ſtatt förmlichen Eides in the presence of Almighty God, solemnly, sincerely and truly affirm and declare etc. Hiermit iſt nach dem Verfaſſer der volle Begriff, das Weſen des Eides erſchöpft. Es folgt darauf die Definition der Eide nach der Eintheilung mit und ohne imprecatory form, wozu verſchiedene aus der Vorſtellung entnommene Realdefinitionen

---

falſchem Eide, der auch der äußern Strafe nicht entgehen kann, unterſchieden.

*) l. 2. Cod. de reb. cred. IV, 1.

angeführt werden *). Die Formel: „So wahr mir Gott helfe" erklärt der Verfaſſer für klaſſiſch und heidniſch zumal, weil ſie eine eventuelle Verzichtleiſtung auf Gottes Hülfe involvire **). Das ganze Weſen des Eides umfaßt die Formel, welche Briſſonius nach Asconius Pädianus anführt: May the Deity so far favour me as that is true which J affirm.

Die nächſte Frage iſt: „Did our Saviour take a judicial Oath before the High-Priest's solemn appeal? Die Antwort iſt, daß Chriſtus vor dem Gerichtsſtuhle ſeines Volkes nicht allein einen Eid, ſondern einen verfaſſungsmäßigen, gerichtlichen Eid geleiſtet hat. Das Wort ἐξορκίζω σε, womit der Hoheprieſter fragt, bedeutet die Adminiſtration of an oath, to make to swear: und dies war nach Selden the received forensic form: משביע אני עליכם.

Unter der Rubrik von der Eintheilung der Eide wird, außer dem Bekannten, zugleich erwähnt, daß Calvin den Eid für Gefährde (juramentum calumniae) hochgehalten und deſſen Verfall beklagt, Cicero nach Acad. Quaest. IV, 47. dem Kredulitäts-Eide das Wort geſprochen, und

---

*) Am vollſtändigſten hat Bayer in ſeiner leſenswerthen Schrift: Betrachtungen über den Eid 1829 S. 131. flg. alle äußerlich doctrinelle Definitionen des Eides geſammelt.

**) Joh. Chriſt. Fr. Meiſter ſagt über dieſe Formel in ſeiner Schrift „über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen" in demſelben Sinne: „Freilich mißfällt mir dieſe Formul, als Ausdruck jener frevelhaften Entſagung auf Gott. Daher iſt es zu wünſchen, daß eine Verbeſſerung bald ohne höheren Nachtheil möglich werde. Aber die Formel an ſich betrachtet läßt ſich auch vernünftiger erklären. Wie kann mir Gott helfen? wenn ich bis zur höchſten Verſchloſſenheit und Abſtumpfung — meine eigene Natur verdorben habe?"

Papſt Benedict XIII. den Eid des Inquiſiten abgeſchafft hat.

Das folgende Kapitel handelt von den Eiden der Compurgatoren oder Conjuratoren. Das älteſte Beiſpiel findet ſich in den Briefen des Kirchenvater Auguſtinus (78.) und betrifft einen angeklagten Schüler deſſelben. Auch Frauen mußten ſo durch Frauen ſich reinigen. Die gewöhnliche Form war, daß die Eideshelfer, ſo viel ihrer nöthig waren, ihre Hände auf einen Reliquienkaſten legten, und der Schwörende ſeine Hand darauf legte und ausrief: So help me God and these relics, as J am innocent.

These compurgators, ſo fährt der Verfaſſer fort, were not called upon to testify to any fact, but merely that they believed the oath of the accused in declaring himself innocent.

So ſchwuren ſich K. Heinrich V. und Papſt Paſcal mit 11 Biſchöfen und Grafen auf Seiten des Kaiſers, und 15 Kardinälen und anderen Dignitäten auf Seiten des Papſtes unter dem Genuße des h. Abendmahls: ſo ſchwuren im J. 870 König Lothar und ſeine Begleiter dem Papſt Hadrian und nahmen darauf das Abendmahl, worauf die Meiſten nach kurzer Zeit ſtarben.

Verſchieden hiervon ſind die Ordeal oaths, welche das ſofortige Zeugniß Gottes beſchwören und vorausſetzen. Das angeführte Formular eines ſolchen Eides mit der Waſſerprobe nach Muratori hätte den Verfaſſer an eine ähnliche altteſtamentliche Einrichtung erinnern können. 4. Moſ. 5.

Daſſelbe Mittel wurde oft gegen Ketzer angewandt. Unter anderen Aeußerlichkeiten war es auch bei our Saxon fathers gebräuchlich. Der Verfaſſer dankt Gott, daß dieſe Zeiten vorüber ſind, in welchen Gottes Gericht, das nach Seiner Weisheit und Langmuth verzieht, aber darum nicht ausbleibt, von der Ungeduld der Menſchen augenblicklich begehrt wird, als könnten ſie dem Herrn vorſchreiben, wann er ſichtlich kommen ſolle, und davon die zeitliche Entſcheidung abhängig machen.

Bei der Lehre von den oaths by proxy erwähnt der Verfaſſer auch ein Römiſches Beiſpiel aus Livius XXXI. 50., nämlich den Aedilitäts-Eid, den Valerius Flaccus durch ſeinen Bruder leiſtete.

Es folgt jetzt der Eid, den Harold Wilhelm dem Eroberer leiſten mußte; die Zahl der Reliquien, worauf er ſchwören mußte, ſollte durch die arithmetiſche Progreſſion den Eid verſtärken: es iſt auch eine Abbildung hinzugefügt, wovon das Original in der Kathedrale von Bayeux in der Normandie aufbewahrt wird. Der Verfaſſer ſagt, daß ſolche Beiſpiele die Ueberzeugung beſtätigten, that all attempts to make the religious obligation more binding, whether by the multiplication of oaths, or by adding to the superstitious circumstances, attending them, are baffled entirely when the principle of upright dealing is absent. Nicht die Quantität, ſondern die Qualität des Eides iſt ſein Gewicht.

Nächſtdem wird K. Wilhelm's II. Rufus Eid *per vultum de Lucca* erwähnt, worunter fälſchlich das Angeſicht St. Lucä verſtanden worden iſt, da es ſich doch auf ein berühmtes Chriſtusbild in Lucca (sanctus vultus de Luca) bezieht, gegen deſſen Mißbrauch ſchon Dante eifert. Inf. XXI, 49. In dieſelbe Kategorie gehört der Eid by the Holy face, welcher noch in Spanien gebräuchlich iſt, und auf das nach der Legende in das Schweißtuch der heiligen Veronica abgedruckte Geſicht des Heilandes ſich bezieht.

Die oaths of office werden mit Ariſtoteles Polit. III. 10. eingeleitet. Dieſe Eide ſind alt: die Archonten in Athen, die Conſuln in Rom wurden vereidet. Schon vorher war — als zwar beſtritten, aber dennoch zweifellos, — bemerkt worden, daß in Rom die Conſuln beim Antritte ihres Amts promiſſoriſch, und bei der Niederlegung aſſertoriſch ſchwuren. (Cic. Ep. ad Met. V. 2. — Orat. Pison. c. 3.) — Hier theilt der Verfaſſer unter der Rubrik von Amts-Eiden auch die Formel zur Vereidung der Könige in Mexiko mit, welche unter andern geloben müſſen, für Sonnenſchein, Regen und Fruchtbarkeit der Erde ſorgen zu wollen. Merkwürdig iſt auch der Eid, den nach Friedrich's II. Geſetzgebung vom J. 1221 die Advokaten in Neapel und Sicilien zur Verſchränkung aller ungerechten Prozeſſe leiſten mußten *).

Darauf folgen die Soldaten-Eide, die ſchon in Athen und Rom gebräuchlich waren. Es wird zugleich bei dieſen Militair-Eiden auf den Unterſchied zwiſchen Sacramentum (Eid der Tapferkeit) und jus jurandum (Fahnen-Eid) nach Polybius VI. 21. und Livius XXII. 38. aufmerkſam gemacht **).

Den Beſchluß macht eine Abhandlung über the corporal oaths: ein corporal oath iſt nichts anders als ein bodily oath, ſo genannt, weil bei der Leiſtung die Evangelien-Bücher mit der rechten Hand leiblich berührt wurden: daher weder die Ableitung Dr. Paley's von dem Corporale, (Reliquien-Decke,) noch die von Corpus Christi anerkannt werden kann. Es wird zugleich auf den juriſtiſchen Ausdruck possessio corporalis (Dig. XIII. Tit. 7. fr. 40.) Bezug genommen: und aus Plautus Rudens Act. V. sc. 2. v. 46. ein klaſſiſches Beiſpiel körperlichen Eides beigebracht.

---

*) Wir ſind damit an die Frage erinnert, die Kaiſer Friedrich I. auf ſeinen Spazierritten mit den Doktoren der Rechte Bulgarus und Martinus aufwarf: ob der Eid, den das Römiſche Recht den Advokaten vorſchreibe, noch jetzt gefordert werden könne. v. Savigny Geſch. d. Röm. R. im Mittelalter. Bd. 4. S. 158. — Ueber den R. Advokaten-Eid ſpricht Auth. Hodie jurant etc ad leg. 14. Cod. de judiciis III. 1. wozu Nov. 8. c. 14. und Nov. 15. c. 1. §. 1. gehört. —

**) Bayer: Betrachtungen über den Eid. S. 63.

So viele hiſtoriſchen Studien hat der Verfaſſer dem Eide zu praktiſchen Zwecken gewidmet! er ehrt den religiöſen Eid: darum wünſcht er, daß die Eide vermindert und die überflüſſigen abgeſchafft werden möchten, zugleich aber für die Zukunft die Form vereinfacht, auf das Weſentliche zurückgeführt, und von aller Verwünſchung gereinigt, hingegen die Adminiſtration des Eides ernſtlicher und feierlicher abgehalten werde, denn — wie der Eid gereicht wird, ſo wird er genommen. — Nach der engliſchen Sprache und Verfaſſung nimmt der Schwörende den Eid von der Behörde, die ihn reicht, adminiſtrirt, während bei uns der Richter den Eid abnimmt, und der Schwörende ihn leiſtet, ablegt *). —

---

*) Die Franzoſen ſagen: faire oder prêter serment, prestation de serment: die Italiener fare giuramento, prestar il giuramento di fedelta, Hiermit iſt Jac. Grimm deutſche Rechts-Alterthümer S. 902. zu vergleichen, wonach der Eid von dem Richter gelehrt, gegeben, geſtellt, geſtabelt, vom Gegner genommen, taka, percipere, von dem Schwörenden abgelegt, geleiſtet, vollbracht, geſchworen wird.

Hiermit iſt der weſentliche Inhalt dieſer reichhaltigen Schrift möglichſt vollſtändig wiedergegeben.

Daß aber deſſen erachtet auch in England die moderne Aufklärung gegen jeden religiöſen Eid ſich erklärt, und denſelben als ſuperſtitiös verbannen will, beweiſet die ausführliche Recenſion der Tylerſchen Schrift, welche das vielgeleſene, der Zeitmeinung gewidmete kritiſche Journal: the Edingburgh Review Vol. LIX. S. 446—474. bereits im Sommer 1834 mitgetheilt hat.

Der Recenſent vermißt an Mr. Tyler nichts ſo ſehr als philosophy: ſo nennen die Engländer die Aufklärung; er beſchuldigt ihn, auf halbem Wege ſtehen geblieben zu ſeyn, weil M. Tyler den Eid ſelbſt ſtehen läßt, indem er — ein Geiſtlicher, und ſein Werk halb Predigt, halb Abhandlung ſey. Wie weit man es bringt, wenn man das Geiſtliche ganz verläugnet, zeigt die Recenſion. Der Recenſent meint zwar, daß noch Vieles aufzuklären und wegzuklären (clearing away) und zu reformiren ſey, ehe es bis zum Eide herunter käme: er bekennt ſich jedoch unbedingt zu den Grundſätzen Mr. Benthams, zu welchem er den Verfaſſer in die Lehre ſchickt. Among all the peremptory conclusions of the great dogmatist of modern jurisprudence, there is no point which he has ruled more absolutely than the inutility of oaths. Bis jetzt ſey Mr. Tyler nicht weiter gekommen, als vor etwa 70 Jahren der Berner Prediger Herport, der ſich darüber den Donner ſeines kleinen ariſtokratiſchen Kantons zugezogen, während er in England tolerirt, überſetzt — und negligirt worden ſey. Jetzt, ſagt der Recenſent, thut es Noth, das Princip des Eides mit der Wurzel auszureißen: der Proteſt gegen die Frequenz der Eide bleibt unentſchieden auf halbem Wege ſtehen, der Eifer für feierlichere und einfachere Form kann dem Uebel nicht abhelfen: und der Eid iſt ein Uebel. Wäre der Eid gut, warum ſoll der Gebrauch vermindert werden? iſt er ein Uebel, ſo muß er ganz verbannt werden. So weit, aber auch nur ſo weit, ſchließt ſich der Recenſent an die Wikleffiten, Anabaptiſten und Quäker an: es geſchieht mit abſichtlichem Spott über den brim der Separatiſten. Der Recenſent bemerkt auch ſelbſt den Unterſchied zwiſchen ihnen und ihm; und dieſer beſteht darin, daß die Quäker und Genoſſen auf die heilige Schrift, hingegen der Recenſent auf die unheilige Erfahrung ſich berufe.

Dennoch will der Recenſent auch darauf ein Gewicht legen, daß gerade die gewiſſenhafteſten und ſkrupulöſeſten Chriſten den Eid nicht für erlaubt halten. These sects are certainly not among the least religious of the members of the Christian world. Ihre Gewiſſensſkrupel müſſen wenigſtens to make society cautious of needlessly provoking them. Wirklich findet ſich der Skrupel in der h. Schrift beſtätigt: die Bergpredigt hat Mr. Tyler, ſo ſagt ſein Kritiker, nur zu wenig berückſichtigt. Sinn und Buchſtabe ſtimmen überein, daß darin ein Verbot des Eides enthalten iſt. So verſtanden es auch die erſten Chriſten. Die Diſtinktionen der Gelehrten, jemehr ſie ſich untereinander ſelbſt widerſprechen, können die Autorität der Schrift nur noch mehr untergraben. Das Alte Teſtament kann aber um ſo weniger ein Anſtoß ſeyn, als auf keinen Fall alle Eide, die in demſelben vorkommen, gebilligt werden können. Jedenfalls verbietet das Evangelium evidently something which was allowed to the

Jews *). Und dies iſt eben nichts geringeres als der Eid ſelbſt.

Wie es ſich in der Bergpredigt nicht um dieſen und jenen Eid, ſondern um den Eid handelt, ſo betrifft auch die Frage der Legiſlation den ganzen Eid. Alle **moral and religious advocates of reduction — Sir Robert** ***Inglis*****, for example, — can produce no such** ***criterion*****,** welches die Gränze der Reduction beſtimmt. **We undertake to say that if swearing is to be suspended till the legislature has made out the existence of a separate necessity for each exception, few of us can expect to hear another oath.** Auch in der Vernunft findet ſich mithin kein Merkmal, welches die Nothwendigkeit bezeichnete, deren Eintritt den Eid ausnahmsweiſe erlauben ſoll **).

Aber auch die Erfahrung ſpricht gegen den Eid. Hier ſucht der Verfaſſer nach allen Seiten zu zeigen, daß laut der Geſchichte und Erfahrung die Eide nie ihren Zweck erreicht haben und alle Warnungen, alle Verſtärkungen, alle Feierlichkeiten nicht helfen können, wenn — die Treue fehlt. Höchſtens ſind es zeitliche Nachtheile, welche vom Meineide abhalten. Darum bleibe der Eid durch alle

---

*) Die Vorausſetzung, daß Chriſtus in der Bergpredigt etwas verbiete, was den Juden erlaubt geweſen ſey, iſt das *Πρωτον Ψευδος*, woran ſo viele irre geworden ſind.

**) Der Recenſent hält ſich an die Vorausſetzung, daß die Regel iſt, nicht zu ſchwören, mithin jeder Eid eine Ausnahme von dem Prinzip enthält, welche beſonders gerechtfertigt werden muß. Zunächſt wäre aber die Vorausſetzung ſelbſt näher zu prüfen, beſtimmter zu faſſen, und zum Begriffe zu bringen. Wenn der Begriff in ſich ſelbſt beſtimmt iſt, ſo fallen die Ausnahmen fort, weil ſie gar nicht in den Begriff fallen.

Zeiten eine unbekannte Größe: wo er gehalten worden iſt, da liegen die Sanctionen und Garantieen nicht im Eide. Celſus erwähnt ſchon, daß auch der Elephant Religion und beſonders Achtung gegen den Eid zeigt. Religion und Moral liegen ſelbſt außerhalb des Staats: darum kann der Eid dem Staate nicht helfen: wer nicht religiös iſt, den kann auch die Solennität des Eides nicht religiös machen. Zugleich wird auf den Konflikt des Staats mit den Quäkern und Diſſentern aufmerkſam gemacht *).

Daß dennoch der Eid überall Platz genommen, wird hauptſächlich dem überwiegenden Einfluſſe der Geiſtlichkeit beſonders in rohen und abergläubigen Zeiten zugeſchrieben: er diente, die päpſtliche Macht zu vergrößern: Bonifacius VIII. zog alle Eide in die geiſtliche Gerichtsbarkeit. Vorzüglich beſtätigen die Krönungs-Eide den Grundſatz: juramenta fulcra potius sacerdotii quam imperii. Der Recenſent wünſcht ſtatt der Eide a manner to be intelligible and convincing to every mind. Aber was allgemein einleuchtet, was jedes Gemüth bewältigen und gewinnen kann, wenn Religion und Eid ihre Gültigkeit und

---

*) Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß der Staat, welcher von ſeinen Gliedern den Eid fordert, dieſe gegen Sekten, deren Gliedern er ohne förmlichen Eid glauben muß, gewiſſermaßen herunterſetzt, und dadurch mit ſeinem eigenen Principe in Konflikt kommt. Dennoch iſt der Konflikt nur ſcheinbar, er löſet ſich durch die Beglaubigung der Separatiſten, daß nach ihren Grundſätzen jedes Wort vor Gott kommt und vor Gott geſprochen werden ſoll. Wenn ſie alſo in ausdrücklicher Erinnerung an dieſe Grundſätze eine Verſicherung abgeben, ſo iſt es virtualiter wirklich ein Eid, den ſie leiſten. Sie kommen daher mehr mit ſich, als der Staat mit ſeinen Gliedern in Widerſpruch.

Kraft verlieren, wird nicht geſagt; es heißt nur: the law at present has itself to blame, for having accredited the vulgar error, that an oath contains in itself an intrinsic virtue, independent of the immediate object of the engagement to which it is annexed. As long as this opinion subsists, it is ridiculous to think of neutralizing its *virus* by a technical division between oaths which are taken by public authority, oaths which are taken without that authority, and oaths which are taken in opposition to it.

Merkwürdig iſt die Prophezeiung Bentham's, womit dieſer die zukünftige Ausrottung alles übernatürlichen Glaubens voraus verkündigt. Mit dieſer Weiſſagung ſchließt auch der Recenſent. Sie iſt ſo charakteriſtiſch, daß wir ſie mittheilen müſſen. „In früheren Zeiten, wo der menſchliche Verſtand am ſchwächſten war, galt der Eid nebſt andern Artikeln auf der Liſte übernatürlicher Garantieen für die Wahrhaftigkeit. Ordalien, Zweikämpfe, Proben, die auf eine übernatürliche Einwirkung rechnen und den menſchlichen Verſtand gefangen nehmen, und die Ceremonie des Eides, die durch übernatürliche Mittel gegen die Lüge helfen ſollte. Aber als der menſchliche Verſtand heranwuchs und immer reifer wurde, kamen die natürlichen Garantieen zur Geltung: die übernatürlichen Hülfsmittel treten eins nach dem andern vom Schauplatz zurück. Erſt verſchwinden die Ordalien, dann die Zweikämpfe, ſpäter der Eid, ſo weit er als ein Glückſpiel gegolten hatte: nach und nach wird auch noch der zurückgebliebene Eid, mehr und mehr von der Zeit angefreſſen, — wenn ſeine Fäulniß unverkennbar wird, — von der Bühne des Menſchengeſchlechts verſchwinden, und dieſer letzte Reſt in der

Reihe übernatürlicher Mächte, ultima coelicolum, wird mit Aſträa in ihre eingeborenen Gefilde verſammelt werden." — —

Man könnte fragen, ob Aſträa zum Himmel entflohen ſey, damit das Menſchengeſchlecht ohne ſie und für ſich allein gerecht lebe, oder darum, daß es zwar ſelbſt, aber in Verbindung mit ihr gerecht werde? Man könnte auf den Unterſchied zwiſchen den übernatürlichen Natur-Wundern, deren ſofortigen Eintritt die Ordalien vorausſetzen und erheiſchen, und zwiſchen den Wundern des übernatürlichen Einfluſſes, worauf der Eid ruht, aufmerkſam machen: man könnte noch vieles andere entgegnen; aber dieſe ſchauderhafte Prophezeiung trägt ſo ſehr die Ironie an ihr ſelbſt, ſie ruft in dieſem Extreme der Aufklärung ihr Gegentheil als die Wahrheit ſo unwillkührlich hervor, daß der Eindruck, den ſie von ſelbſt macht, durch eine Erwiederung leicht geſchwächt werden könnte.. Der Edinburger Recenſent ſieht *as happy as any Quaker* der Erfüllung dieſer fröhlichen Weiſſagung entgegen, womit er auch ſeinerſeits die Ironie — aber abſichtlich — hervorruft; denn daß die Quäker, welche ſtündlich die göttliche Einwirkung erwarten, ſeine Freude über die in der Weiſe eines Evangeliums prophetiſch verkündigte künftige Ausrottung aller übernatürlichen Mächte, wo auf Erden nichts mehr gelten wird, als — der Menſch für ſich allein, wo der Himmel, wie die Erde, jedes ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, nicht theilen werden, das iſt dem Recenſenten gewiß nicht unbekannt. Doch darüber werden ſich wirklich alle Chriſten freuen, wenn mehr und mehr die Zeit kommt, wo der Eid als eine beſondere Anſtalt wegfallen kann, weil, wie Anaſtaſius ſagt, dem Chriſten jedes Wort ein Eid iſt. Bis dahin ſchwört der Chriſt, weil er ſich nicht in der triumphirenden, ſondern in der ſtreitenden Kirche befindet, wenn ihm auch ohne beſondere Ceremonie jedes Wort als ein Eid gälte: er ſchwört, weil er ſich nicht für zu vornehm dünkt, um unter dem von Gott für alle Sünder geordneten Geſetze zu ſtehen: er ſchwört, wie Chriſtus ſelbſt gleich einem Sünder unter dem Geſetze ſchwur, obwohl in Ihm, — was kein Menſch vor und nach Ihm von ſich rühmen kann, — alle Worte Ja und Amen waren und ſind und ſeyn werden. 2. Kor. 1, 17. flg.

Die

Stabilität des Eides

in

der Bewegung,

ein Lichtſchein aus der Mitte des Mittelalters.

Die neuere Zeit hat den Eid nach allen Beziehungen in Zweifel gezogen und in neue Anregung gebracht. Der Krieg gegen den Eid hat auch den Kampf dafür wieder hervorgerufen: es wird theils auf Abſchaffung, theils auf weſentliche Veränderung, theils auf Vereinfachung und Minderung gedrungen.

Aber es iſt nicht zu vergeſſen, daß jede Zeit ihre Bewegung hat: ja die Zeit iſt ſelbſt Bewegung: und wo ſie in Trägheit verfiele, in Stockung geriethe, oder rückwärts ſchritte, da erhält ſie von Außen an dem Zweifel einen unwillkommenen Stachel zu neuer Thätigkeit, zu neuem Kampfe — und Siege. Wie im Alterthume, ſo finden wir auch im Mittelalter den Eid in Bewegung, nur daß dieſe Bewegung den Grund und Boden nicht verliert, und den Inhalt ſich bewahrt. Die problematiſchen Fortſchritte der neueren Zeit werden ſich am beſten herausſtellen, wenn wir wenigſtens Einen Blick in das ſogenannte finſtere Mittelalter und deſſen Literatur zurückwerfen.

Thomas von Aquino, — 1224—1274. — **Doctor Angelicus** genannt, hat einen Inbegriff der geſammten Theologie geſchrieben. Dieſe berühmte Schrift führt den Titel: **Summa Theologiae tripartita.** Der Zweck iſt im ganzen Gebiete der Theologie einen vollſtändigen Unterricht zu begründen, Zweifel zu erledigen, unnütze

Fragen zu beſeitigen, und auf gangbare Bedenken beſtimmte Antwort zu ertheilen. Der erſte Theil (prima) handelt von Gott — Theologie —, der zweite (secunda) von dem Menſchen — Anthropologie —, der dritte (tertia) von dem Gottmenſchen — Chriſtologie —. Der erſte Theil beſchäftigt ſich nach allen Beziehungen mit Gottes Weſen und Werken: der zweite mit dem ebenbildlichen Gottes-Werke: der dritte mit der göttlichen Heils-Anſtalt für die Menſchen, wohin auch die Sakramente gehören: hier wird auch ausführlich das Myſterium der Ehe in Erwägung gezogen. In der Secunda Secundae wird hingegen über Staat und Recht Unterricht ertheilt. Zu den virtutes *justitiae* annexae gehört aber vor allen Dingen und zwar ſchon nach Cicero (de invent. II. ante finem.) die Religion *). Wie die Theologie Recht und Gerech-

---

*) In den Büchern de inventione rhetorica II. 53. heißt es: *Justitia* est habitus animi, communi utilitate conservata, *suam cuique tribuens dignitatem.* Ejus initium est a *natura* profectum: deinde quaedam in *consuetudinem* ex utilitatis ratione venerunt: postea res a *natura* profectas et a *consuetudine* probatas *legum* metus et religio sanxit. *Natura* jus est, quod non opinio genuit, sed quaedam *innata vis* inseruit, ut *religionem*, *pietatem*, *gratiam*, *vindicationem*, *observantiam*, *veritatem*. *Religio* est, quae *superioris* cujusdam naturae (quam *divinam* vocant) curam caerimoniamque *affert*: *pietas*, per quam sanguine conjunctis, patriaeque benevolis officium et diligens *tribuitur* cultus: *gratia*, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur: *vindicatio*, per quam vis et injuria, et omnino omne, quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur: *observantia*, per quam homines aliquâ dignitate antecedentes cultu quodam et honore dignantur: *veritas*, per quam immutata ea, quae sunt, aut ante fuerunt, aut futura sunt, dicuntur. Hiernächſt kommt erſt der Autor auf das Gewohnheitsrecht und von dieſem auf das geſchriebene Recht, lex.

tigkeit in ihr Gebiet zieht, ſo ſteht auch wieder die Gerechtigkeit mit der Religion in nächſter Verwandſchaft. An der Religion ſind wieder ihre Wirkungen auf den Menſchen zu betrachten, und zwar innere und äußere zu unterſcheiden. Die inneren und hauptſächlichen Religions-Handlungen ſind die fromme Hingabe und das Gebet, devotio et oratio. Zu den äußern und ſecundären Religions-Handlungen, mittelſt welcher etwas Göttliches von den Menſchen ſich angeeignet wird, (Wort oder Sakrament) gehört zunächſt 1. der Eid (qu. 89.), 2. die Abjuration qu. 90.), 3. die Anrufung des göttlichen Namen zu Gebet und Preis Gottes (qu. 91.).

In Beziehung auf den Eid iſt die erſte Frage, ob der Eid wirklich in der Anrufung Gottes zum Zeugniſſe beſtehe. Die Antwort iſt: **Invocatur Deus, ut manifestet veritatem circa ea quae dicuntur, uno modo simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel per facti denudationem: alio modo per poenam mentientis; et tunc simul est judex et testis, dum puniendo manifestat mendacium.** Daher geſchehen die Eide entweder per contestationem, oder per execrationem. Aber ehe ſie zu dieſem Reſultat kommt, hat die Scholaſtik auch ihre Zweifel zu überwinden: daran zweifelt ſie zwar noch nicht, daß Gottes Zeugniß zu ſuchen und zu finden iſt: aber ſie findet es auch außerhalb des Eides. Das erſte Bedenken iſt daher: Wenn der Eid in der Anrufung Gottes zum Zeugniß oder in der Berufung auf das Zeugniß des Allwiſſenden beſtände, ſo würde der Menſch ſo oft ſchwören, als er in dem Worte Gottes das göttliche Zeugniß der Wahrheit ſucht oder nachweiſet. Es iſt auch wirklich, ſo lautet der Beſcheid auf dieſes Bedenken, es iſt wirklich jede Beziehung auf die Autorität der h. Schrift eine Berufung auf Gottes Zeugniß, jede Forſchung im Worte Gottes eine Anrufung Gottes, Zeugniß abzulegen: inſofern iſt der Eid, als die Aufrufung göttlichen Zeugniſſes, jeder gläubigen Anziehung einer Schriftſtelle gleich: aber dieſe Gleichheit ſchließt den Unterſchied nicht aus: der nächſte Unterſchied iſt, daß das Zeugniß Gottes in der h. Schrift ſchon abgelegt iſt, wogegen der Schwörende Gott anruft, ein Zeugniß abzulegen und die Wahrheit zu offenbaren, und den Schwörenden ſelbſt damit zu erleuchten, denn bei Ihm iſt die lebendige Quelle, und in Seinem Lichte ſehen wir das Licht. Das zweite Bedenken iſt umgekehrt, daß ein Zeuge ſeine Ausſage nach der Wahrheit erſtatten ſoll, während im Eide nicht Gott, der dazu angerufen wird, ſondern der Menſch, der ihn anruft, die Ausſage erſtattet nach der Wahrheit, oder, wie Moſes ſchreibt, dem Herrn den Eid darbringt und hält, Matth. 5, 33. oder, wie Auguſtinus predigt, das Recht der Wahrheit dem Herrn darbringen, und der Wahrheit die Ehre geben ſoll. Dieſer Zweifel erledigt ſich indeſſen damit, daß der Menſch nur unter der Anrufung des göttlichen Zeugniſſes, dem er ſich unterwirft, in Gottes Gegenwart und vor Ihm ſein Zeugniß ablegt: Zeuge iſt Gott doch im Eide, als der, der allein Wahrheit hat; wenn Er auch nicht ſpricht, ſo wirkt Er doch: und der Schwörende bekennt ſich dazu. Das dritte Bedenken iſt, daß im Eide Gott oft auch als Richter angerufen wird, Pſ. 7, 5.; der Zeuge kann aber nicht Richter ſeyn: aber darauf dient zur Antwort, daß Gott allerdings als der Allwiſſende Zeuge und zugleich als der Herr Richter ſeyn kann: darauf gründet ſich auch der Unterſchied zwiſchen Obteſtations- und Exſekrations-Eiden, wie wohl in jenen Gott auch richtet, und in dieſen auch zeugt. — Das Weſen des Eides iſt aber die Obteſtation. Auguſtinus ſagt: Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus? —

Die zweite Frage iſt, ob der Eid erlaubt ſey. Die Zweifel dagegen ſind 1) aus dem Ausſpruche Chriſti Matth. 5, 34. und ſeines Apoſtels Jac. 5, 12. 2) aus Matth. 5, 37. in Verbindung mit Matth. 7, 18. 3) aus 5. Moſe 6, 16. in Verbindung mit Luc. 4, 12. entnommen. Das erſte iſt mithin das in der h. Schrift zweimal wiederholte Wort: Schwöret nicht! Das Zweite iſt: Was über Ja und Nein geht, das iſt vom Uebel, und was vom Uebel iſt, das kann nicht gute Früchte bringen. Das Dritte iſt: Es ſtehet geſchrieben: Du ſollſt Gott deinen Herrn nicht verſuchen; wer ſchwört, der verſucht ihn, denn er ladet ihn zum Zeugniß: er fordert das Zeugniß Gottes auf der Stelle. Darauf wird geantwortet (zu 1.), daß, wie Hieronymus lehrt, Chriſtus nicht den Eid, ſondern den Eid bei den Kreaturen, und, wie Jacobus ſelbſt kommentirt, den leichtſinnigen, gottloſen Eid, der die Seele in die Gefahr der Verdammniß bringt, ausgeſchloſſen hat, (zu 2.), daß, wie Auguſtinus lehrt, der Eid nicht böſe iſt, ſondern a malo illius, cujus infirmitate jurare cogeris. Es iſt ein Uebel, aus dem der Eid kommt, nämlich die Schwäche der menſchlichen Natur, die aus der Sünde kommt, aber der Eid iſt kein Uebel, ſondern ſoll dem Uebel abhelfen. Das letzte iſt (zu 3.), daß die Berufung auf Gottes Zeugniß, die Anrufung Gottes um Erleuchtung keine Verſuchung Gottes iſt, denn er lehrt ſelbſt, daß er Alles an's Licht bringen werde 1. Cor. 4, 5. Wenn wir ſchwören, ſo rufen wir ihn an, daß er uns ſelbſt erleuchte zur Wahrheit und die Wahrheit offenbar mache: darum will er angerufen ſeyn. Wenn wir uns hingegen unter Berufung auf Gottes Schutz muthwillig in Gefahr oder vom Thurme herunterſtürzen, ſo verſuchen wir Gott, denn zu ſolchen gottloſen Unternehmungen dürfen wir ihn nicht anrufen. Aber eben darum ſoll der Eid nicht ohne Noth und Zweck unternommen werden: er beſtehet auch nicht in der Herausforderung Gottes zum augenblicklichen Zeugniſſe, si Deus testimonium adhibere noluerit *in praesenti:* adhibebit autem pro certo testimonium *in futuro* *).

Der Eid an ſich iſt daher nicht böſe, ſo wenig als das Abendmahl, obgleich dieſes 1. Cor. 11, 29., wie jener, zur Verdammniß führen kann. Juramentum secundum se licitum et honestum: und zwar ſowohl *ex origine*, nämlich ex fide, quâ homines credunt, Deum habere infallibilem veritatem et universalem omnium cognitionem, et provisionem, als auch *ex fine*, quia inducitur juramentum ad *justificandum* homines, et ad finiendum

---

*) Es iſt nicht zu überſehen, wie hiermit das Chriſtenthum den Begriff des Eides vollendet, und namentlich die heidniſche Vorſtellung der Ordalie überwindet. Der Eid als Ordalie verlangt und erwartet Gottes ſichtlich ſinnliches Zeugniß auf der Stelle: der chriſtliche Eid beſteht in der Anrufung Gottes, das Subjekt innerlich zu erleuchten und wahr zu machen, und in der Berufung auf ſeine Verheißung, daß er künftig kommen und an's Licht bringen wird, was im Finſtern verborgen iſt, und den Rath der Herzen offenbaren: *φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*. Merkwürdig iſt der unmittelbar darauf folgende Euphemismus: „alsdann wird einem Jeglichen Lob widerfahren," womit der Apoſtel jede Execration vor der Zeit „boni animi causa" abweiſet, denn er will auch nicht vor der Zeit richten, wovor er eben gewarnt hat. Hiermit wird der Begriff des Eides auch von der Vorſtellung und von dem Vorwurfe voreilig eigenmächtiger Execration gereinigt.

controversias. Hebr. 6, 16. Der Eid ſoll den Menſchen rechtfertigen, ſowohl äußerlich als innerlich.

Die dritte Frage betrifft die drey comites, welche aus Jer. 4, 2. abgeleitet werden. Das Judicium des Subjekts ſchließt ungelehrte und unvorſichtige, justitia ungerechte und unnütze, veritas falſche Eide aus. Auf den Einwand, daß zu jeder Handlung eben dieſe drei Gefährten erfordert würden, antwortet der Verfaſſer: Wie vielmehr beim Eide, wo die Gefahr ſo viel größer, die Handlung ſo viel wichtiger iſt, als andere Handlungen! Demnoch werden die Einwendungen gegen die drei Eidesgefährten noch ſchärfer gefaßt und beantwortet. Der Zweifel läßt ſich alſo vernehmen. 1) Der comites ſind zuviel: denn veritas ſchließt die justitia, die justitia das judicium ſchon in ſich: eine Beſtimmung enthält ſchon die andere, 2) der comites ſind zu wenig, denn zum Eide gehört auch Glaube, der Glaube an den Gott der Wahrheit, fides, und nächſt dem Glauben devotio, Unterwerfung und Hingabe an Gott, von dem alle Wahrheit kommt, 3) die comites juramenti ſind comites aller menſchlichen Handlungen, nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, et sine judicio. 1. Timoth. 5, 21. Darauf dient zur Antwort (zu 1.) die veritas sc. locutionis unterſcheidet ſich allerdings von der justitia sc. legis, und die justitia legis von dem judicium sc. discretionis, welches auf das Subjekt des Eides ſich bezieht; (zu 2) zum judicium des Subjekts gehört auch der Glaube und die Frömmigkeit der Unterwerfung: die Erkenntniß, welche dem Subjekte des Eides beiwohnen muß, ſchließt beides in ſich: (zu 3.) es gehört allerdings zu jeder Handlung daſſelbe; es ſoll nichts geſchehen gegen Gerechtigkeit und Wahrheit, nichts ohne Ueberlegung, ohne Glauben und Unterwerfung: im Eide bekommen aber dieſe Begleiter jeder Handlung nicht allein die vorzüglichſte Bedeutung, ſondern auch eben deswegen, wie wir geſehen haben, ihre nähere, konkrete Beſtimmung. Wenn einer einen Biſſen Brod iſſt, ohne an Gott zu denken, im Leichtſinne, ohne Ueberlegung, ob ihm auch ein Recht daran zuſtehe, wenn einer die Wahrheit des Eſſens, nämlich die Uebereinſtimmung des Subjekts mit der Speiſe, vollzieht, ohne ſie zu prüfen, ohne die Zuträglichkeit zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo iſt dies noch nicht ſo arg, als wenn einer ohne Beſinnung gegen Recht und Wahrheit ſchwört.

Jetzt folgt im vierten Artikel die vierte Frage: es fragt ſich, ob der Eid eine Religions-Handlung ſey. Dagegen erheben ſich viele Zweifel, denn 1) jede Religions-Handlung betrifft heilige Zwecke, göttliche Vorſchriften: der Eid betrifft menſchliche Prozeſſe, irdiſche Angelegenheiten. Zur Gottes Verehrung gehört 2) irgend ein Opfer, der Menſch bringt dem Herrn ſich ſelbſt dar, oder eine Gabe als Zeichen, ſein Gebet als ſein Opfer: im Eide hingegen wird Gottes Zeugniß gefordert: er bringt nichts, ſondern heiſcht. 3) Alle Religions-Handlungen haben den Zweck, Gott die Ehre zu geben: der Eid hat den ſelbſtiſchen Zweck, das Menſchenwort zu verſiegeln. Aber dieſe Zweifel können nur ſo lange irren, bis die Wahrheit durchbricht; die Wahrheit iſt, 1) daß im Eide das Zeugniß Gottes und der Gegenſtand, wozu es in Anſpruch genommen wird, zu unterſcheiden iſt: das erſte iſt das sacrum, welches zu jeder Religions-Handlung gehört; 2) der Schwörende bringt wirklich etwas dar, er giebt dem die Ehre, der allein wahr iſt, er bezieht ſich auf ihn, als einen Größeren:

darum iſt auch 3) die Beſtätigung des Menſchenworts zwar der Zweck, das Mittel iſt aber Unterwerfung unter Gott. Wer ſchwört, der erkennet Gott über ſich, und verehrt Gott: die Verehrung Gottes iſt aber ein Religionsakt. Der Philoſoph ſagt: juramentum est honorabilissimum. 1. Met. c. 3. *).

Die **fünfte** Frage iſt: ob der Eid zu ſuchen und ſeine Frequentation zu fördern ſey, als ein heilſames Gut. Der Schein iſt dafür, denn 1) jede Religions-Handlung iſt preiswürdig, und darum erwünſcht, jede Wiederholung kann nur willkommen ſeyn; 2) Hieronymus ſagt zur Bergpredigt: Wer ſchwört, der liebt oder verehrt Gott. Iſt dies nicht zu wiederholen? 3) der Eid befeſtigt den Menſchen. Hebr. 6, 16.; was ihn aber befeſtigt, iſt heilſam, und häufig zu gebrauchen. Die Antwort nimmt das Gleichniß von der Arzenei, welche auch gut iſt, medicina quaeritur ad subveniendum infirmitati. Der Eid iſt auch eine Arzenei: quaeritur ad subveniendum alicui defectui. Darum ſind beide Hülfsmittel nöthig, Arzenei und Eid; aber wer nicht krank iſt, darf nicht arzeneien, wen nicht die Nothwendigkeit nöthigt, thut unrecht zu ſchwören.

---

*) Ariſtoteles ſagt: „Thales ſetzt des **Waſſer** als **Prinzip**. Einige glauben, daß ſchon im höchſten Alterthum die Erſten, welche eine theologiſche Lehre aufgeſtellt, dieſe Anſicht der Natur gehabt hätten: denn den **Okeanos** und die **Tethys** machten ſie zu Urhebern der Erzeugung, und ließen die Götter bei einem **Waſſer** ſchwören, das von den Dichtern ſelbſt Styx (d. h. das Entſetzen — horror et tremor —) genannt wird. Das Ehrwürdigſte nämlich iſt das Aelteſte, **der Schwur aber das Ehrwürdigſte**: τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν." So wird der Schwur gleichzeitig als das Aelteſte und als das Dauerndſte und Ehrwürdigſte bezeichnet.

Weder Eid noch Arzenei iſt ultra terminos auszudehnen, aber eben ſo wenig citra terminos einzuſchränken. Daraus ergiebt ſich die ſpezielle Antwort auf die obigen drei Gründe für die Frequenz der Eide; 1) in jeder andern Religions-Handlung iſt Gottes Ehre der Zweck, darum iſt ſie zu preiſen und herbei zu wünſchen: im Eide iſt hingegen die Gottesverehrung nicht der Zweck, ſondern das Mittel zu andern Zwecken: darum iſt er nur zu ergreifen, wenn die Noth es erfordert. Es ſind auch ſonſt Religions-Handlungen heilſam, ohne daß deren Wiederholung zuläſſig iſt: die *quantitative* Mehrheit iſt überall nur bei *qualitativer* Fülle zu wünſchen; 2) es iſt wahr, der Eid iſt ein Zeugniß von der Liebe oder Verehrung gegen Gott: aber er wird nicht abgeleiſtet um dieſes Zeugniſſes willen, ſondern aus anderer Nöthigung, darum muß ihm jedesmal die ernſteſte Prüfung vorausgehen; 3) je wirkſamer eine Arzenei iſt, wenn ſie nöthig iſt, deſto ſchädlicher iſt der Gebrauch ohne Noth. Was den Schwachen ſtärkt, das gefährdet den Starken. Jeſ. Sir. 23, 9—17. Aber ſo oft ſich die Krankheit zeigt, ſo oft ein Mangel Deckung heiſcht, ſo oft muß du dich auch zur Arzenei bequemen. Du darfſt nicht ohne Noth mediziniren; wo aber das Heilmittel Noth thut, da iſt auch nicht zu ſäumen, noch zu ſparen.

Die *ſechſte* Frage iſt, ob der Eid bei den Kreaturen erlaubt ſey? Dagegen ſpricht 1) das Wort Chriſti in der Bergpredigt Matth. 5, 34., welches grade dieſe Eide verbietet; 2) der Eid nimmt das Weſen, auf das er ſich beruft, zum Richter, aber das Gericht gehört dem Herrn allein, und 3) zum Zeugen, aber Gott iſt allein allwiſſend. Der Eid iſt überall eine Ehre dem, bei dem geſchworen wird, dieſe Ehre gebührt allein dem Herrn. Darauf dient zur Antwort: (zu 1.) So darfſt du nicht bei den Kreaturen ſchwören, daß du Gott vergißt, aber bei den Kreaturen, als Gottes Kreaturen, magſt du wohl ſchwören, nur daß du 2) nicht die Kreatur zum Richter ſelbſt, noch 3) zum Zeugen an Gottes Stelle aufrufeſt, ſondern als ein Werkzeug Gottes, und in Beziehung auf Gott. Hieronymus ſagt: Judaei per Angelos et caetera hujusmodi jurantes creaturas venerabantur Dei honore.

Die ſiebente Frage geht durch das ganze Mittelalter bis auf unſere Zeit: es fragt ſich, ob der Eid eine Verbindlichkeit erzeugt oder nur beſtärkt: oder kürzer: quaeritur, utrum juramentum sit obligatorium. Dieß wird zweifelhaft, denn 1) der Eid dient nur, etwas das ſchon wahr iſt, zu beſtätigen, eine Verbindlichkeit zu beſtärken, inſofern ſie ſonſt vorhanden iſt. Aber wenn ich verſpreche nach Korinth zu reiſen, und Abhaltung finde, daß ich doch nicht reiſe, ſo obligirt mich auch nicht das eidliche Verſprechen 2. Kor. 1, 15.; 2) der Eid iſt eine Tugend, darum kann er keiner andern Tugend irgendwie entgegen ſeyn; er verpflichtet nicht, wenn der Gegenſtand des Eides unerlaubt war: er verpflichtet nur, wenn die Pflicht auch ohne Eid und vor dem Eide da war; 3) der gezwungene Eid thut Gott leid: der Papſt diſpenſirt davon, folglich iſt der Eid nicht zwingend oder verbindend; 4) zu zwei entgegengeſetzten Dingen iſt niemand verpflichtet: der Eid würde aber dazu verpflichten, wenn der Schwörende und der andere Theil, dem geſchworen wird, Entgegengeſetztes im Sinne gehabt haben, alſo kann der Eid nicht immer obligiren. Dennoch iſt der Eid überall obligirend, denn 1) er verpflichtet jedenfalls alles deinerſeits zu thun, um dein Verſprechen zu erfüllen; 2) wenn das Verſprechen unerlaubt iſt, das du beſchwörſt, ſo iſt dein Eid die erſte Sünde, die zweite wäre die Haltung des Eides. Iſt das erſte nicht Sünde, ſo iſt es doch das zweite, wie bei Herodes, der ſeiner Tochter allenfalls eine Gunſt, die ſie bitten würde, verſprechen, und die Zuläſſigkeit ihrer Bitte ſtillſchweigend vorausſetzen konnte, aber die unerlaubte nicht erfüllen durfte; 3) eben weil der Eid zwingen ſoll, darum darf er nicht erzwungen werden, wenn er verbinden ſoll. Und doch verpflichtet auch ein ſolcher Eid, denn der Papſt dispenſirt davon nach Prüfung der Sache, das heißt, von der Obligation, die er zur Folge gehabt hat; 4) wer betrüglich mit dem Eide einen andern Sinn verbindet, als der, dem geſchworen wird, der iſt nach dem Sinne des letztern verpflichtet: wer aber irrthümlich dies denkt und beſchwört, und der Andere ein Anderes im Sinne hat, der wird nach ſeiner eigenen Intention gerichtet.

Die achte Frage iſt, ob Eid oder Gelübde mehr ververpflichte. Das Gelübde ſcheint weniger verbindlich zu ſeyn, denn 1) es iſt ein ſimples Verſprechen, der Eid ein Verſprechen bei Gott; 2) das Gelübde wird oft durch den Eid bekräftigt: alſo muß der Eid kräftiger ſeyn; 3) das Gelübde iſt mein Entſchluß, der Eid hingegen iſt auf Gottes Zeugniß geſtellt. Die Antwort hierauf iſt: 1) das Gelübde iſt kein ſimples Verſprechen, ſondern es iſt dem Herrn gegeben, wogegen der Eid Menſchliches betrifft. Was ich dem Herrn gelobe, das gelobe ich auch bei Ihm: es kommt im Gelübde beides zuſammen, im Eide unmittelbar nur Eins von dieſen beiden Stücken — Hebr. 6, 18 —; 2) der Eid kann auch ein ſtärkeres Verhältniß kräftigen, indem er hinzu tritt: ein Waſſertropfen vermehrt das Meer, ohne größer als dieſes zu ſeyn; 3) das Gelübde ſteht nicht mehr bei dem Gelobenden, wenn es gelobt iſt: a parte Dei, cui votum offertur, iſt es ſtärker, als der Eid, der nicht dem Herrn, ſondern nur mit Berufung auf ihn geleiſtet wird *).

Die neunte Frage iſt: ob eine Dispenſation vom Eide Statt habe? Dagegen ſpricht, 1) daß von der Wahrheit, ſie betreffe Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, eine Dispenſation nicht ſtatthaft iſt, denn die Wahrheit bleibt objektiv wie ſie iſt, veritas immutata, wovon das Subjekt nicht abweichen kann, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen; 2) das eidliche Verſprechen kommt einem Menſchen zu Gute: dieſer ſelbſt kann davon nicht entbinden, denn dies wäre gegen die ſchuldige Verehrung Gottes, bei dem es gelobt iſt: wieviel weniger kann ein anderer Menſch entbinden; 3) von einem Gelübde kann in der Regel jeder Biſchof entbinden: folglich würde er auch vom Eide entbinden können, wenn er dispenſabel wäre: er kann es nicht, folglich iſt der Eid nicht dispenſabel. Darauf dient zur Antwort: 1) Dispenſation findet allerdings nur bei dem promiſſoriſchen Eide Statt: ſie geht nicht gegen den Eid, ſondern auf den Gegenſtand des Verſprechens, in deſſen Unzuläſſigkeit der Grund der Dispenſation liegen kann; 2) derjenige, dem ein eidliches Verſprechen geleiſtet worden iſt, kann allerdings davon dispenſiren, wenn es nur ſeinen Nutzen betrifft: wie er

---

*) Hiermit iſt Dante's Theorie über das Gelübde im 4. und 5. Geſange des Paradieſes zu vergleichen. — Vergl. „Aus Dante Alighieri's göttlicher Komödie von den göttlichen Dingen in menſchlicher Sprache zu einem fröhlichen Ausgange. Naumburg, 1834. bei Webel in Zeitz. S. 40. flg.

darüber quittiren kann, ſo kann er auch erlaſſen, als hätte er ſchon erhalten; 3) ein Eid, der ein verbotenes Verſprechen begleitet, iſt unverbindlich ohne Dispenſation: iſt es zweifelhaft, ob das Verſprechen unerlaubt ſey, ſo kann der Biſchof dispenſiren: iſt endlich das Verſprechen an ſich erlaubt, aber unter ſpäter eingetretenen Verhältniſſen dennoch hinderlich, ſo gehört die Entſcheidung allerdings zur plenitudo papalis, weil es ſich fragt, ob und welcher Erſatz zu leiſten ſey, wie das Verſprochene zu verwandeln ſey: es handelt ſich um die Commutatio, worüber von der Behörde entſchieden werden muß.

Die zehnte und letzte Frage iſt endlich, ob Zeit und perſönliche Verhältniſſe von der Ableiſtung eines Eides rechtlich entbinden können. Dies wird bezweifelt, denn 1) der Eid ſoll das Wort feſt machen: dieſen guten Zweck kann kein perſönliches Verhältniß und kein Zeit-Verhältniß hindern. 2) Die Menſchen ſchwören ſogar im gemeinen Leben bei Gott oft in den geringfügigſten Dingen und bei jeder Gelegenheit: warum ſollte der Eid bei den Evangelien von den Behörden nicht ebenfalls zu aller Zeit und bei jeder Gelegenheit unter allen Umſtänden allen Perſonen erlaubt ſeyn? 3) Entgegengeſetzte Urſachen können nicht dieſelbe Wirkung haben. Untüchtigkeit und Unwürdigkeit ſchließen den Eid aus: wie kann ihn alſo das Gegentheil, Würdigkeit und Feſtlichkeit der Klerikat nach der Perſon oder der Feſttag nach der Zeit, ausſchließen? 4) Kein Menſch iſt einem Engel gleich: die Engel ſchwören Apok. 10, 6.; wie könnte alſo ein Menſch ſo hochgeſtellt ſeyn, daß er des Eides entbunden würde? Dagegen wird erwiedert. (Zu 1) Einerſeits kann Untüchtigkeit hindern, andererſeits die höhere Stellung eines Menſchen den Eid erſetzen. (Zu 2)

Daß die Menſchen ohne Unterſchied der Zeit und ihrer Verhältniſſe im gemeinen Leben ſchwören, iſt nicht entſcheidend für den Eid, der vor der Behörde bei den Evangelien mit größerem Ernſte abzuleiſten iſt. (Zu 3) Es können allerdings entgegengeſetzte Urſachen dieſelbe Wirkung haben, aber aus entgegengeſetztem Grunde: einer iſt unwürdig des Eides, der andere ſo würdig, daß er des Eides nicht bedarf: beide ſchwören nicht. (Zu 4) Der Engel ſchwört nicht, um einen Mangel an ihm durch den Eid zu decken, ſondern um den Mangel des Glaubens in der Welt zu überwinden: wo weder ein Mangel an dem Menſchen nach ſeiner Stellung zu präſumiren und — zu decken iſt, noch von der andern Seite ein Mißtrauen ſtatuirt werden kann, da iſt der Eid auch nicht zuläſſig.

Die weitere Erörterung betrifft die Abjuration, näher die Eides-Erforderung, welche im Allgemeinen nicht weniger erlaubt iſt, als die Eidesleiſtung.

Später werden, in der Quäſtion XCVIII. vom Meineide, unter vier Artikeln noch andere Fragen berührt, welche den Begriff des Eides betreffen, und zu einer lehrreichen Vergleichung mit den fünf Quäſtionen der 22ſten causa des Decrets (S. 2.) dienen könnten. Im Decrete werden die Fragen erörtert:

1. Utrum juramentum sit praestandum, an non?
2. Si sit perjurus, qui jurat falsum, quod putabat verum?
3. Si licuit Archidiacono denegare Episcopo consuetam obedientiam propter juramentum?
4. Si constiterit esse illicitum, quod juravit Archidiaconus, an sit servandum?
5. Si constiterit illud servandum esse, an Episco-

pus sit reus perjurii, qui contra juramentum Archidiaconum suum ire compellit?

Die erſte Frage wird bejaht: non enim jurare omnino peccatum est: sed aliud est sponte accedere, aliud est ad asserendam veritatem, quando pigri sunt auditores credere a quod iis utile est, juramentum offere. So wird auch die zweite Frage bejahet, hingegen die dritte und vierte Frage verneint: aber die fünfte Frage wird wieder bejaht. Doch das Reſultat iſt in dieſer Kürze weniger merkwürdig, als die Weiſe der Erörterung, die reiche Kaſuiſtik und die logiſche Herrſchaft darüber, die Unterſcheidung gleichſcheinender Fälle, die Begränzung der daraus reſultirenden Gebote und Verbote. Von gleicher Art iſt auch die um ein Jahrhundert ältere überreiche Fülle von Fragen und Antworten über Eid und Meineid, welche Thomas Aquinas in vier Artikel zuſammendrängt, um gleich ſeinem Verehrer Dante und deſſen ehrlichem Schneider *) das überflüſſige Tuch nicht abzuſchneiden, ſondern einzunähen.

Die erſte Frage iſt, ob die wiſſendliche Unrichtigkeit des Beſchwornen zum Meineid weſentlich gehöre und nicht fehlen dürfe. Der Zweifel bezweifelt dies nach allen Seiten, denn 1) zum Eide gehört nicht allein veritas, ſondern auch judicium und justitia. Folglich iſt es nicht der defectus veritatis allein, welcher Meineid zur Folge hat: auch defectus judicii, wenn einer leichtſinnig ſchwört, auch defectus justitiae, wenn einer Verbotenes eidlich verſpricht, verkehrt den Eid in Meineid. 2) Auch der Eid bei falſchen Göttern iſt Meineid, und noch ſtraf-

---

*) Dante Parad. XXXII. 144. 145.

barer, als der defectus veritatis: denn im Eide wird ein Weſen angerufen, welches größer iſt als die Wahrheit, die erſt durch das Größere beſtärkt werden ſoll: folglich iſt auch die Verſündigung an Gott durch Anrufung falſcher Götter gegen das erſte Gebot noch ſtraffälliger, als die Verſündigung an der Wahrheit gegen das achte Gebot. 3) Nach Auguſtinus kann das falsum des Eides dreifacher Art ſeyn, nam vel fallimur, wenn ich etwas unrichtiges beſchwöre, welches ich für wahr halte, et fallimus, wenn ich entweder wiſſendlich etwas Unrichtiges beſchwöre, oder in der Meinung, daß es unrichtig iſt, etwas Richtiges beſchwöre. Es kann mithin einer die objektive Wahrheit beſchwören und doch meineidig werden. — Dennoch iſt die falsitas das weſentliche Kennzeichen des Meineides, denn veritas iſt der Zweck des Eides, der Meineid iſt weſentlich mendacium juramento firmatum. Daraus erledigen ſich alle drei Zweifel, denn (zu 1) die *veritas* iſt unter den Requiſiten des Eides die Hauptſache: ſie iſt die Uebereinſtimmung des Subjects mit der Sache, darum iſt defectus *veritatis* vorzugsweiſe perjurium. Darauf folgt erſt defectus justitiae, welcher erſt secundum quid den Eid zum Meineide verkehrt, weil der Schwörende dadurch genöthigt wird, den Eid zu brechen, ſobald ſein Inhalt unerlaubt iſt. Endlich folgt defectus judicii, weil Unbeſonnenheit in die Gefahr des Meineides ſtürzt. Beide Defecte ſind aber nicht ſo weſentlich als defectus veritatis. (Zu 2) Weil der Eid zunächſt nach ſeinem Zwecke zu beurtheilen iſt, ſo iſt auch zunächſt deſſen Verletzung ein Meineid, hingegen der Eid bei falſchen Göttern kein Meineid, denn in moraliſchen Verhältniſſen iſt der Zweck, *τελος*, wichtiger, als das principium activum, *αρχη*. 3) Es iſt allerdings immer eine falsitas im Eide, es werde nun wiſſentlich falſch, oder in der Meinung, daß es falſch ſey, wahres, oder in der Meinung, daß es wahr ſey, falſches beſchworen; im letzten Falle iſt jedoch die Unrichtigkeit nur materiell, im zweiten aber formell, im erſten materiell und formell. Aber das Wichtigſte iſt das formelle, denn es betrifft das Subjekt, von dem es ſich handelt: ream linguam non facit nisi rea mens. Die bloß materielle Unrichtigkeit begründet mithin keinen Meineid, nam juramentum, tanquam actus moralis, procedit a voluntate subjecti, wohl aber die bloße formelle Unrichtigkeit *).

Die zweite Frage iſt, ob jeder Meineid Sünde ſey. Es wird bezweifelt, denn 1) wer etwas Verbotenes eidlich verſprochen hat, würde ſündigen, wenn er es thäte:

---

*) Das peccatum perjurii, wovon der Text handelt, und worauf ſich auch die berühmte lex 2. Cod. de rebus cred. (IV. 1.) bezieht, iſt mit dem crimen perjurii nicht zu verwechſeln. Zu jenem gehört nur formelle, ſubjektive Unwahrheit, wenn ſie auch nicht zugleich materielle Unwahrheit iſt: zu dieſem hingegen nicht allein eine formelle und materielle Unwahrheit, ſondern auch ein praejudicium tertii, das daraus entſtanden iſt oder doch hätte entſtehen können. Letzteres tritt bei jedem gerichtlichen oder öffentlichen, feierlichen Eide präſumtiv ein, daher bei dieſen Eiden auch der volle Begriff des crimen perjurii Platz ergreift, wenn der Eid formell und materiell zugleich unwahr iſt. Wenn dagegen ein Menſch im Geſpräche des gemeinen Lebens aus frevelhaftem Scherze eine lügenhafte Erzählung „bei Gott und ſeiner Seligkeit" betheuert, ſo iſt dies zwar ein mendacium juratorium, ein peccatum perjurii, aber kein crimen perjurii. Bloße Sünden zu ſtrafen iſt der Staat weder vermögend, noch berufen: er iſt es auch nicht allein, der ſtraft: oft verhängt auch das Publikum ohne Staat und Kirche factiſch die Strafe der Infamie.

ſollte es nun auch Sünde ſeyn, es nicht zu thun, sequeretur quod esset perplexus. 2) Wer das Beſſere thut, ſündigt niemals: wenn alſo ein Eid verletzt wird, um das Beſſere zu thun, ſo kann es keine Sünde ſeyn. 3) Wer eines Andern Willen zu erfüllen verſprochen hat, ſündigt nicht, wenn er in des Andern ſündigen Willen nicht willigt. 4) Wer etwas, das ſich in der Zukunft ändern kann, verſprochen hat, kann in den Fall kommen, es nicht zu halten, und doch nicht zu ſündigen. Hierauf dient zur Antwort, (zu 1) daß das eidliche Verſprechen unerlaubter Handlungen kein Eid, ſondern Meineid iſt, propter defectum justitiae, mithin das Nichthalten dieſes Meineides kein Meineid ſeyn kann. (Zu 2) wer kein Almoſen zu geben verſprochen hat, begeht einen Meineid propter defectum judicii: folglich iſt es kein Meineid, wenn der Meineid gebrochen wird, es wäre vielmehr ein neuer Meineid, wenn er gehalten würde. (Zu 3) iſt das eidliche Verſprechen fremdem Willen zu gehorchen auf den erlaubten Willen ſtillſchweigend beſchränkt. (Zu 4) Wenn ich mich den *jedesmaligen* erlaubten Geſetzen einer Geſellſchaft unterwerfe, ſo habe ich freilich auch die Veränderungen beſchworen: wenn dieſe letzten aber nicht beſchworen ſind, ſo iſt es auch kein Meineid, ſie zu übertreten, wiewohl es eine andere Sünde ſeyn kann.

Die dritte Frage iſt, ob jeder Meineid ein peccatum mortale enthalte: oder mit andern Worten, ob jeder Meineid unter die Sünden gehöre, welche ohne die ſpezielle poenitentia sacramentalis nicht vergeben werden *).

---

*) K. F. Eichhorn Grundſ. des Kirchenrechts II. S. 285.

Dies wird bezweifelt, 1) weil der Papſt nicht in allen Fällen die Pönitentialbuße (satisfactio) verlangt. Extra de jurej. Cap. *Verum* (Decr. II. tit. 24. c. 15.) 2) weil der Eid bei Gott im gemeinen Leben größer iſt, als der gerichtliche bei den Evangelien, und eine Verletzung des letzteren doch nicht für eine, ſpezielle Buße heiſchende Sünde gelten kann, wenn z. B. ex lapsu linguae zu viel geſagt iſt, 3) weil nicht jedem Meineide Infamie folgt. Die allgemeine Antwort iſt: Alles, was wiſſentlich in contemtum Dei geſchieht, gehört nicht unter die peccata venialia, ſondern unter die peccata mortalia, nämlich unter diejenigen ſchwereren Sünden, welche ſpeziell gebeichtet und gebüßt werden müſſen *), während die leichteren Sünden, peccata venialia, auch ohne ſpezielle Beichte in der Vergebung mit eingeſchloſſen werden. Bei ihnen heißt es: Wer kann merken, wie oft er fehlt! Herr, vergieb mir auch meine unerkannten Sünden! Die ſpezielle Zweifel erledigen ſich nicht minder: denn (zu 1) ſo weit der Eid erlaſſen werden kann, ſo weit verbindet er nicht mehr, ſo weit findet alſo auch keine Verletzung des Eides Statt. Wenn aber in den Dekretalien geſagt wird, daß gewiſſe Eidbrüchige non sunt puniendi pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur. (Zu 2) Iſt wiſſentliche Unrichtigkeit ebenſo an dem außergerichtlichen als an dem gerichtlichen Eide eine ſchwere Sünde: ſie wird um ſo ſchwerer, je mehr Veranlaſſung zur Beſinnung gegeben iſt. (Zu 3) Das peccatum mortale hat nicht überall die weltliche Folge der Infamie.

---

*) Die peccata mortalia erheiſchen ſpezielle Pönitenz, wozu confessio, contritio und satisfactio gehört. Darüber ertheilt Dante's Komödie, wie ein compendium juris canonici, belehrende Auskunft. Dante Purg. IX, 73—114. XII, 118—136. XVII, 91. flg. XXIX, 1—3. Nach dem Decretum Gratiani (I. dist. 25. c. 3. 4. 5) ſind peccata venialia ſolche Sünden, die noch jenſeits im Purgatorium expiirt werden können, wogegen peccata mortalia, wenn ſie nicht dieſſeits gebüßt werden, jenſeits nur ausnahmsweiſe, — wenn etwa die Friſt dazu gefehlt hat — vergeben werden. Hiermit iſt der tractatus de poenitentia, als eine wahre concordantia discordantium, zu vergleichen.

Am wichtigſten iſt die letzte Frage: ob es Sünde ſey, einem, der falſch ſchwört, den Eid anzutragen oder aufzuerlegen. Es ſcheint allerdings Sünde zu ſeyn, denn 1) es fragt ſich ſogar, ob nicht überhaupt jeder Eides-Antrag, jede Erforderung eines Eides Sünde ſey, denn wenn der Deferent die Wahrheit deſſen, was der Gegner beſchwören ſoll, weiß, ſo iſt der Eid. unnütz, und deſſen Erforderung ſündhaft, weiß er aber, daß der Gegner mit gutem Gewiſſen nicht ſchwören kann und doch ſchwören wird, ſo nimmt er an der Sünde des Meineides Theil, zu dem er ſeinen Gegner verſucht. 2) Auch ſcheint es nicht einmal erlaubt, den Eid eines Andern ab- und anzunehmen, beſonders wenn Meineid zu beſorgen iſt: denn dieſe Abnahme des Eides — recipere juramentum — iſt Theilnahme am Meineide: wie viel bedenklicher iſt es aber exigere juramentum! 3) Leviticus 5, 1. fordert Anzeige jedes falchen Zeugniſſes: wie darf alſo der Menſch einen falſchen Eid geſchehen laſſen?

Andererſeits iſt es 4) nicht verboten, den Eid bei falſchen Göttern ſchwören zu laſſen: inſofern ſcheint es auch nicht verboten zu ſeyn, einen Meineid ſchwören zu laſſen.

Darauf folgt die allgemeine Reſolution: Es iſt zu unterſcheiden, ob einer in eigener Angelegenheit oder Amts halber ſchwören läßt. Auguſtinus ſagt: Wer den Eid anträgt, ohne zu ahnden, daß der Andere falſch ſchwören könnte, begeht keine Sünde, in ſo weit es nicht Unrecht iſt, dem Andern zu mißtrauen: wer aber einen falſchen Eid des Gegners beſorgt und ihn doch zum Eide nöthigt, der begeht einen Mord, denn er begünſtigt den Selbſtmord. Die ſpeziellen Antworten ſind folgende. (Zu 1) Wer in eigener Sache Eide anträgt, ſündigt allerdings, wenn er die Wahrheit oder die Falſchheit des zu beſchwörenden weiß, und dort einen unnöthigen, hier einen falſchen Eid veranlaßt: wer aber darüber in Zweifel iſt, kann ohne Sünde einen Eid fordern ad majorem certitudinem. (Zu 2) Auguſtinus ſagt: die h. Schrift verbietet in gewiſſem Maße zu ſchwören, nirgends aber ſich ſchwören zu laſſen: nunquam me legisse memini, ne ab aliquo jurationem recipiamus, nur daß wir ihn nicht nöthigen, wenn Meineid zu beſorgen. 3) Schweigen ſollſt du allerdings nicht bei der Sünde des Nächſten, aber darum bedarf es nicht ſogleich der Anzeige bei der Obrigkeit: der Anfang iſt, daß der Bruder den Bruder unter vier Augen ermahnt und ſtraft: ob er dann weiter gehen ſoll, hängt von den nähern Umſtänden ab, inwiefern das peccatum publicum oder occultum iſt *). 4) Verum jurare per fal-

---

*) Ferd Walter Lehrb. des Kirchenrechts. Siebente Auflage. §. 281. S. 550. So ſagt auch Beda im Kommentare zum Briefe

sos Deos enthält noch ein bonum, das bonum fidei, aber falsum jurare per verum Deum iſt ſchwere Sünde: jenes darf ich geſchehen laſſen, wenn ich nur nicht dazu verleite: dieſes geſchehen laſſen heißt Theilnehmen. — —

In dieſen Ausführungen finden ſich die weſentlichſten Bedenken gegen den Eid mit einer Präciſion und Intenſion erörtert, die uns nicht mehr geläufig iſt, und der Erklärung bedurfte, um verſtändlich zu werden. Alle dieſe Fragen waren auch damals nicht neu, ſie ſind ſo alt, als der Gedanke, der die Religion und den Eid von einer Zeit zur andern begleitet. Es wurde namentlich im Mittelalter am Eide nicht mehr als Alles in Frage geſtellt: der Begriff ſelbſt, die Zuläſſigkeit nach den Lehren der h. Schrift, die Gültigkeit der Comites juramenti, ob der Eid als ein Religions-Akt anzuſehen ſey, ob und wie der Gebrauch des Eides zu beſchränken oder zu vermehren ſey, ob und in wie fern auch bei Kreaturen geſchworen werden dürfe, ob der promiſſoriſche Eid obligire, und immer obligire, oder ſchon eine Obligation vorausſetze, mit deren Wegfall auch der Eid ohne Kraft ſey, ob der Eid in der Kolliſion mit einem Gelübde ſeine Kraft behalte, ob eine Dispenſation vom Eide ſtattfinden dürfe, ob gewiſſe Perſonen, theils wegen Untüchtigkeit, theils wegen Würdigkeit vom Eide auszuſchließen ſeyen, ob jeder Defekt am Eide als Meineid, jeder Meineid als mortal anzuſehen, und eben deswegen auch jeder Eides-Antrag be-

---

Jacobi c. 5. V. 16: Peccata leviora Apostolus praecipit alterutrum confiteri, quia facile dimittuntur. Decr. Grat. I. dist. 25. c. 3. §. 4.

denklich ſey. Aber ſo oft auch dieſe Fragen Bedenken erregt und zu neuen Forſchungen Veranlaſſung gegeben haben, der Eid hat ſich doch erhalten: wie ihn Thomas von Aquino in Schutz genommen, haben wir geſehen. Dieſer Thomas war es, den Dante im Paradieſe fand, und von dem der Dichter außer vielen anderen heilſamen Lehren auch dieſe Warnung mit auf den Weg bekam, über wichtige Fragen nicht allzuſchnell mit einer fertigen Antwort abzuſchließen, ſondern ſich zu beſinnen, und ſtill zu warten, ehe er ſich zu Ja oder Nein entſcheide.

Der
Sieg des Eides
im Kampfe
mit dem Zweifel.

Nach allen Erſcheinungen im Gebiete der Literatur und der Legislation iſt es nicht zu verkennen, daß der Eid gegenwärtig von Neuem nach allen Beziehungen in Bewegung geſetzt iſt: der Zweifel der Zeit hat uns bereits Veranlaſſung gegeben, die Bewandtniß um den Eid und den Eid ſelbſt in Frage zu ſtellen. Unſere Zeit rühmt ſich dieſer Bewegung vorzugsweiſe. Wir dürfen auch den Segen dieſer Bewegung nicht ignoriren; ſie iſt es, die Alles, was im Gefühl der Sicherheit eingeſchlafen iſt und ſich verlegen hat, wieder aufrüttelt. Es kann ſeyn, daß ſie die Güter, welche ſie angreift, abſchaffen will: ſie muß aber doch dazu dienen, ſie deſto gründlicher zu erneuern und zu befeſtigen.

Wir haben geſehen, wie die Vorſtellung des Eides, wenn ſie zum Verſtande herangebracht wird, mit ſich ſelbſt in mehr als einen Widerſpruch kommt: der Widerſpruch weckt wieder zum Widerſpruche gegen den Widerſpruch: ſo drängt ſich Frage an Frage: der Einwand findet ſeine Replik, worauf Satz an Satz ſich reiht. Wir haben auch geſehen, wie alt dieſe Zweifel ſind: es geht immer wieder von Vorn an. Der Geiſt kommt nicht aus der Arbeit: er muß immer wach bleiben.

Zu einer befriedigenden Löſung dieſer Zweifel und Widerſprüche thut demnach nichts ſo Noth, als die ſpekulative Entwickelung des Begriffs ſelbſt, das heißt wörtlich, die immanente *Spiegelung* der Sache in ihr ſelbſt. Dieſe Spiegelung kann ſich eben ſowohl auf *hiſtoriſchem*, als auf *philoſophiſchem* Wege hervorbringen: nur daß ſie auf beiden Wegen denkend ſich zu verhalten hat. Das Subjekt ſieht auf dieſem wie auf jenem Wege zu, wie die Entwickelung ſich ſelbſt hervorbringt, nur daß ſie *hiſtoriſch* durch Acceſſion von Außen, *philoſophiſch* von Innen nach Außen fortſchreitet.

Die *hiſtoriſche* Entwickelung erweiſet ſich als *ſynthetiſch*, weil in ihrer Succeſſion zur Vollendung des *Begriffs* ein Moment nach dem andern, läuternd und ergänzend, der *Erſcheinung* des Eides und der dieſer entſprechenden *Vorſtellung*, wie von Außen, hinzu zu treten ſcheint. Dieſe *Geſchichte* kann des Eides ſich wiederum entweder auf alle Religions-Stufen, oder auf deren Vollendung im Chriſtenthum beziehen, nur daß ſich jedenfalls in dieſem alle voraufgegangenen Momente, geläutert und beglaubigt, wieder finden müſſen, ſo wie gleicherweiſe alles Vorchriſtliche, Judenthum und Heidenthum, direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt, auf geraden oder krummen Wegen auf ſeine Vollendung hindeutet.

Dieſem *geſchichtlichen* Verlaufe ſchließt ſich die *philoſophiſche* Entwickelung an. Es iſt jedoch zum Voraus zu bemerken, daß die *wirkliche* Philoſophie weder a priori im ſubjektiven Sinne, noch a posteriori in empiriſcher Weiſe verfährt, ſondern vielmehr aus dem *realen* Begriffe, mithin analytiſch und ſynthetiſch zugleich, zu ihrem Inhalte kommt. Sie ſetzt mithin, indem ſie anfängt, einen ſtetigen Zuſammenhang aller äußerlich zerſtreuten Momente voraus, den ſie erſt am Ende durch ſich ſelbſt begründet. Auf dieſem Wege wird auch die

Eideslehre zum Syſteme, welches darin ſeinen lebendigen Organismus bewährt, daß von jedem beliebigen Momente zu den übrigen, zu deren Totalität und dem Begriffe ſelbſt, von jeder Stelle zum Ganzen zu gelangen iſt. So wird das Syſtem ſelbſt von ſeiner äußern Anordnung für die Schule unabhängig: es reproducirt ſich von jedem gegebenen Punkte aus von Neuem zu ſeinem Begriffe. Wir können die verſchiedenſten Dinge durch einanderwerfen, wenn wir ihrer mächtig ſind: wir können dieſelben Dinge immer wiederholen, wenn wir ſie nur immer anders in's Auge faſſen. Nur unter dieſer Bedingung kann ſich in der Zeit der Bewegung die Philoſophie der Wahrheit gegen alle Ueberfälle und Angriffe, die querfeldein kommen, ſiegreich behaupten.

1.

Das Kleinere bedarf des Größeren zum Anhalt, das Schwache des Stärkeren zur Stütze: was nicht in ſich ſelbſt bedingt iſt, bedarf ſeiner Bedingung zur Ergänzung und Beglaubigung. So geht jedes Weſen auf ein höheres zurück bis zu dem Weſen, das ſich nur in ſich ſelbſt reflektirt, und in ihm ſelbſt bedingt iſt. Dieſes iſt das abſolute Weſen, und hiermit Anfang und Ende: es geht nicht weiter zurück und nicht weiter vorwärts.

Hiermit iſt der Anfang und das Ende alles Denkens, aller Philoſophie ausgeſprochen: hiermit iſt insbeſondere auch die Grundlage des Eides gefunden. Der Eid iſt die Berufung auf ein Höheres, Stärkeres, Allgemeineres, auf ein Lieberes und Theureres, um damit ein Geringeres, Schwächeres, Abhängigeres zu verſichern und zu begründen. Der Begriff des Eides iſt aber nicht eher vollendet, bis er zur Berufung auf das allerhöchſte und theuerſte Weſen, auf den abſoluten Geiſt der Wahrheit heranſteigt. In dem abſoluten Geiſte ſelbſt fällt Beides zuſammen: der Schwörende iſt identiſch mit dem, bei dem geſchworen wird, wie jede Perſon der Dreieinigkeit mit Gott identiſch iſt. Darum ſchwört nur Gott bei ihm ſelbſt: weil er allein ſeinen Grund in ihm ſelbſt und ſeine Herrſchaft auf ſeiner Schulter hat, darum iſt er auch allein ihm ſelbſt und allen Weſen genug: ſeine Berufung auf ihn ſelbſt iſt die höchſte, in ſich ſelbſt bedingte, abſolute *Selbſtbejahung*. Gott kann allein bei keinem Größern ſchwören. Hebr. 6, 13. 17.

Aber der Menſch ſchwört, wenn er ſchwört, bei einem *Größeren*, denn er iſt. Hebr. 6, 16. Dieſes *Größere* iſt zum Eide des Menſchen deshalb weſentlich, weil der Menſch als bedingt nur in ſeiner Bedingung, aber nicht in ihm ſelbſt, volle Gewähr und Genüge finden kann. Weil er nicht der Größte iſt, darum muß er zu ſeiner Beglaubigung auf ein Größeres ſich beziehen, — das ſich zu ihm bekennt. Daß das Weſen, wozu ſich der Menſch im Eide erhebt, worauf er ſich beruft, größer und mächtiger iſt, als er, dies iſt mithin nur der Anfang: es gehört zur Vollendung des Begriffs auch noch dieſes Beides, nämlich erſtens die Berufung auf die abſolute Wahrheit Gottes ſelbſt, zweitens die Gemeinſchaft des Schwörenden mit dem Weſen, auf das er ſich beruft. Dem Menſchen genügt nicht das Größere, ſondern nur das allerhöchſte Weſen. Ohne Gemeinſchaft mit ihm hat aber die Berufung auf daſſelbe keinen Sinn: berufen kann ſich der Menſch nur auf Einen, mit dem er in einem Verhältniſſe ſteht, der ſich zu ihm bekennet. — Dies ſind die Grundlinien der Eideslehre, auf deren Entwickelung es ankommt: der Eid lehrt uns ſelbſt das Weitere.

Der Menſch ſteht nicht ſo hoch, — dies iſt das Erſte, — daß er an ſich ſelbſt genug haben, oder in ſich ſelbſt die Bedingung ſeiner ſelbſt finden könnte: aber ſo hoch iſt er geſtellt, daß er des letzten, des höchſten und tiefſten, des abſoluten Grundes bedarf und ohne Schmälerung ſeines Begriffs nicht entrathen kann. Er hat ſich nicht ſelbſt ſo hochgeſtellt, darum bedarf er eines Andern: er iſt aber von einem Andern ſo hochgeſtellt, — daß er — denkt: darum genügt ihm nicht ein Größeres, ſondern nur das Abſolute, ohne welches er nicht iſt, nicht denkt, nicht ſpricht. Darum kann er nicht eher Gewähr und Genüge finden, bis er den findet und faſſet, von dem er ſo hoch geſtellt iſt, und mit dieſem in einem bejahenden Verhältniſſe ſich weiß. Er verlanget nach der Bedingung ſeiner ſelbſt, weil dieſer zwar über und außer ihm, aber nicht außer Verbindung mit ihm ſich befindet. Der Geiſt iſt die göttliche Ebenbildlichkeit des Menſchen, nämlich dieſes, daß ſich der Menſch in ſich ſelbſt reflektiret, d. h. denkt, aber nur durch ſeine Verbindung mit Gott. Der Geiſt zeuget vom Geiſte, der bedingte Geiſt vom abſoluten.

Das Bedürfniß, welches den Menſchen, als bedingten Geiſt, zum Eide nöthigt, iſt auch das erſte immanente Zeugniß von einem Zuſammenhange zwiſchen dem Bedingten und Unbedingten, wozu ſich beide bekennen. Der Eid iſt mithin nichts geringeres, als die Provokation des Geſchöpfs auf den abſoluten Grund ſeiner ſelbſt, der die ganze, weite Welt im Innerſten zuſammenhält. Dieſer Provokation iſt der Menſch bedürftig nach ſeiner Abhangigkeit: dazu hält er ſich für befugt nach ſeiner vorausgeſetzten *Gemeinſchaft* mit dem abſoluten Prinzipe aller Weſen, wodurch er allein *ſelbſtändig* wird.

Dieſe Gemeinſchaft, worauf der Eid beruht, iſt die **Religion**: alle *Religion* hat das Verhältniß des Menſchen zu Gott, näher das Verhältniß einer Gemeinſchaft zur Vorausſetzung und zum Gegenſtande: der Eid iſt daher weſentlich *religiös*. Er iſt mithin nicht allein *transcendent*, weil er über den Menſchen hinausgeht, ſondern auch *präſent* oder *immanent*, denn er beruht auf einem wirklichen, weſenhaften Zuſammenhange zwiſchen dem endlichen und abſoluten Geiſte, auf der Allgegenwart Gottes. In beiden Beziehungen erweiſet ſich mithin der Eid als *religiös*. Darum iſt jeder Eid, der Gott nicht unmittelbar anruft, ſondern Zwiſchen-Inſtanzen zur Hülfe nimmt, nur ſo weit *Eid*, als er wenigſtens mittelbar religiös iſt, als er aus der Religion, das heißt, aus der durch Gott ſelbſt vermittelten Beziehung der Zwiſchen-Inſtanz auf die letzte Inſtanz ſein Weſen und ſeine Weihe erhält.

„Die Religion iſt diejenige Region, worin alle Räthſel der Welt gelöſet, alle *Widerſprüche* des tiefer ſinnenden Gedankens enthüllt ſind, alle Schmerzen des Gefühls verſtummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Alle Verſchlingungen der menſchlichen Verhältniſſe, Thätigkeiten, Genüſſe, Alles, was Werth, Achtung für den Menſchen hat, worin er ſein Glück, ſeinen Ruhm, ſeinen Stolz ſucht, findet ſeinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtſeyn, Gefühl Gottes. Sie iſt der *Anfang* und das *Ende* von Allem; wie Alles aus dieſem Punkte hervorgehet, ſo geht auch alles in ihn zurück: eben ſo iſt er

„die Mitte, die Alles belebt, beſeelt, begeiſtet *).“ In der Religion wurzelt auch der Eid, welcher darin ſeinen Anfang und ſein Ende, ſo wie die Vermittelung aller ſeiner Beziehungen findet: der Eid hat zugleich noch dieſen näheren Bezug zur Religion, nämlich ein ausdrückliches, unmittelbares Bekenntniß dazu zu ſeyn: ein Anerkenntniß des Verhältniſſes und der Stellung des Menſchen.

Das Fernere iſt das Verhältniß des Eides zum Chriſtenthum insbeſondere: wie alle Religion im Chriſtenthum wurzelt und gipfelt, weil alle Religion die Gemeinſchaft ſucht und ahndet, welche das Chriſtenthum giebt und lehrt, ſo beruht auch aller Eid, weil auf der Vorausſetzung jener Gemeinſchaft, nothwendig auf dem Evangelium, welches nicht allein die Vollendung aller Religion iſt, ſondern, was ſeltener zum Bewußtſeyn kommt, auch als der Anfang und die Grundlage aller Religion ſich erweiſet, denn es beginnt als Keim mit dem Menſchengeſchlechte wie auch dieſer verdunkelt und verſtellt ſey.

Der Zweck des Eides iſt zunächſt die Beglaubigung eines Menſchen, welcher daher das Subjekt des Eides iſt: der Zweck dieſer Beglaubigung iſt aber wieder die Beglaubigung einer Ausſage oder Handlung dieſes Menſchen, welche wieder die Beglaubigung einer ſtreitigen oder zweifelhaften vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Thatſache zum Zwecke hat. Dieſen ſpeziellen Zweck der Beglaubigung erzielt der Eid durch den allgemeinen religiöſen Glauben, und durch den abſoluten Gegenſtand dieſes Glaubens: der Eid ſoll aber dieſen Zweck nicht allein erreichen, ſondern auch heiligen.

---

*) G. F. W. Hegel's Werke. XI. 3.

Wir ſinden hiernach den Eid in der Welt, in der bürgerlichen Geſellſchaft, im Staate: er dient hier überall zur Beglaubigung der unterſchiedenſten Lebensverhältniſſe. Wir ſinden ihn im Staate: aber wir haben uns ſchon überzeugt, daß er nicht aus ihm kommt, ſondern aus — der Religion, näher aus der Kirche, als der beſondern Religionsgemeinſchaft, welche der bürgerlichen Geſellſchaft nachbarlich zur Seite tritt. Der Eid nach ſeiner beſtimmten Erſcheinung gelangt überall aus der Kirche in den Staat, deſſen Zuſammenhalt darauf beruht: der Staat empfängt den Eid, als ſeine Stütze, von der Kirche, wodurch beide in ein Wechſelverkehr treten, aus dem ſie auch in Zeiten des Verfalls nicht ganz abfallen können, ſo wie ſie umgekehrt auch in den Zeiten religiöſer Gemeinſchaft nie ganz koincidiren.

Nach dieſer Entwickelung tritt ſchon jetzt ein dreifacher Gegenſatz heraus, der ſich im Eide verknüpfen ſoll. Der erſte Gegenſatz iſt: Gott und Menſch, das höchſte Weſen und die abgefallene Kreatur: dies ſind die Subjekte, die im Eide aus dem Gegenſatze in Verbindung treten. Der zweite Gegenſatz iſt: die abſolute, ewige, göttliche Wahrheit und die vereinzelte, irdiſche, vergängliche Erſcheinung, die auch auf Wahrheit Anſpruch macht: dies ſind die Objekte, die im Eide ſich berühren ſollen, ſo entlegen ſie ſind. Der dritte Gegenſatz iſt: die Kirche, welche den Eid darreicht, und der Staat, der ihn um irdiſcher Zwecke willen annimmt und ſich zu Nutze macht: dies ſind wieder zwei Beziehungen, zwei menſchliche Lebensverhältniſſe, die ſich entgegenſtehen und dennoch im Eide, als in Einem Lebenspunkte, berühren ſollen.

In dieſer dreifachen Verknüpfung entlegenſter Gegenſätze beſteht zunächſt der myſtiſche Inhalt des Eides. Wir ſehen an ihm, wie ſich die endliche Kreatur in das abſolute Weſen verſenkt, nicht um darin zu vergehen, ſondern um ſich daran zu beglaubigen und zu verſelbſtändigen: der Eid unterwirft das Einzelweſen dem abſoluten Geiſte, nicht um ſich zu opfern, ſondern um ſich zu retten. Wir ſehen ferner, wie die menſchliche Rede im Mantel des Wortes Gottes ſich verhüllt, um geborgen zu ſeyn: das vergängliche Daſeyn klammert ſich an der ewigen Wahrheit feſt, um zur Geltung zu kommen. Wir ſehen endlich, wie die Welt die Kirche berührt, und ihrer Gabe nicht entrathen kann, und doch keines mit dem Andern ſich verſtändigen kann.

Myſtiſch iſt der Eid, denn er faßt das Höchſte in irdiſcher Schale, er verhüllt das Licht von Oben, in dem er es herunter bringt, er wird daher in der Erſcheinung ſeinem Begriffe nicht adäquat. Widerſprechend ſind die Verknüpfungen des Eides, denn ſie fallen immer wieder auseinander. Grade die myſtiſche Verbindung entlegenſter Vorſtellungen ruft den Gegenſatz deſto ſchneidender hervor: je mehr der Abſtand und das Mißverhältniß zum Bewußtſeyn kommt, deſto entſchiedener ſteigert ſich der Gegenſatz zum Widerſpruche. Dieſer Widerſpruch iſt es auch, welcher allen fernern Widerſprüchen zum Grunde liegt. Im integralen Zuſtande ſtehen die verbundenen Glieder des Eides im Gegenſatze, welcher ſich durch die ſtetig fortfließende Schöpfung fort und fort vermittelt und aufhebt. Aber dieſer ſtetige Zufluß eines integralen Verhältniſſes iſt geſtört: wer fühlt es nicht? wer fühlte ſich nicht von Gott entfernt, entfremdet? wer es am wenigſten iſt, wird es am wenigſten läugnen. In

Folge dieſes Abfalls iſt der kontinuirlich verſöhnte und ſtetig ausgeglichene Gegenſatz zu einem Riſſe geworden, zu einem Widerſpruche, dem der Menſch nicht widerſprechen kann, und doch iſt es der Menſch, der ihn im Eide ſelbſt hervorruft.

Der Menſch hat ſich erſt ſelbſt mit Gott in Widerſpruch geſetzt, und nun iſt er es doch, der wie im Bunde mit Gott auf Gott provozirt. Der Menſch iſt zum Sünder und Lügner geworden, und nun will er doch ſein eitel, vergänglich Wort mit dem Worte der ewigen Wahrheit vergleichen. Der Menſch lebt in der Welt, die ſich von der Kirche verſchieden weiß, und macht ſich doch die Güter der Kirche zu irdiſchen Zwecken zu Nutze.

Dennoch bringt der Eid alle dieſe Mißverhältniſſe, wie wir ſehen, in ein wenn auch unvollkommenes, doch leidliches Verhältniß. Wie iſt dies zu rechtfertigen und zu erklären?

Dieſe große Frage zu beantworten können wir uns zunächſt an die einfachſte, allgemein anerkannte, eben ſo unverfängliche, als untrügliche Vorſtellung halten, welche der Eid nach ſeiner wirklichen und wahrhaftigen Erſcheinung an ſich ſelbſt trägt. Hiernach beſteht der Eid in der Betheuerung bei Gott, in der Anrufung Gottes ſelbſt zur Beglaubigung eines Menſchen und zur Betheuerung einer Thatſache oder eines Verſprechens. Im Eide wird mithin Gott als gegenwärtig zum Zeugen und Richter angerufen.

Dieſe Gegenwart Gottes in ſeiner Majeſtät und Heiligkeit ſteht im Widerſpruche mit dem Menſchen, der darauf ſich beruft. Wie das erſte Menſchenpaar nach dem Falle im Paradieſe bei der Erſcheinung des Herrn, der heilig iſt, von der Angſt und dem Schrecken ergriffen wird, dem ſich das Gefühl der Schaam anſchließt, ſo überrieſelt's unwillkührlich jeden Menſchen, wenn er an Gottes Nähe erinnert wird, wenn er ſich ſelbſt daran erinnert, wenn er ſich gegen Andere darauf beruft. Dieſes iſt der hauptſächliche Widerſpruch, in den der Menſch mit ſich ſelbſt tritt, wenn er ſchwört. Wer kann in ſeiner Sünde den Anblick des Herrn in ſeiner Heiligkeit ertragen? Wer Gott ſelbſt ſehen würde, der müßte ſterben. 2. Moſ. 33, 20. Es ſind Decken über Decken zwiſchen Ihm und uns, daß wir nicht verderben: der Eid reißt ſie auf einmal mit frecher Hand ein. —

Erregt nun ſchon im Allgemeinen das Herannahen göttlicher Majeſtät, indem es durch die Vorſtellung mehr oder weniger fühlbar wird, unwillkührlich Schreck und Entſetzen, ſo wird dieſes unheimliche Grauen im Eide noch verſtärkt, weil es der Schwörende ſelbſt provocirt, und zwar zunächſt nicht um ewiger Güter willen zu ſeiner Heiligung und Bewahrung, ſondern um irdiſche Angelegenheiten damit zu befeſtigen, vergängliche Güter damit zu erwerben. Der Eid wird ſo, wo nicht zu einem modus adquirendi, doch zu einem modus retinendi.

Dieſes Entſetzen iſt das Erſte am Eide in ſeinem Verhältniſſe zu dem ſündigen Menſchen, ſo lange er nicht gar verſtockt iſt. Wer es nicht empfände, der wäre überhaupt weder eidesfähig, noch eideswürdig. Wer es aber empfindet, wie kann er dennoch ſchwören?

Daß der Menſch ſchwört, bezeugt dennoch die Geſchichte und tägliche Erfahrung: das Entſetzen darüber geht überall nebenher. Es iſt in der heidniſchen Sphäre überwiegend: es iſt auch in der jüdiſchen Religion vorwaltend: wen es nicht angeht, der entfernt ſich eilends. Daſſelbige

Schrecken ragt auch in die chriſtliche Sphäre hinein: ja, es wird nur noch ernſtlicher, je ſchärfer und ſtechender das Bewußtſeyn der Schuld und Unheiligkeit heraustritt. Und doch iſt gerade in der chriſtlichen Sphäre der Eid am häufigſten: er hat hier mehr und mehr offizielle Anerkennung gefunden. Hiermit iſt der Widerſpruch bis auf das Aeußerſte geſteigert: hiermit löſet er ſich auch durch — das Evangelium, deſſen Anfang, Keim und Wachsthum in den früheren Religions-Stufen, allem Widerſpruche ohngeachtet, dem Eide Eingang verſchaffte, deſſen Vollendung den Widerſpruch aufhebt und verſöhnt.

Es iſt das Evangelium von der Menſchwerdung der erlöſenden Liebe Gottes, welches die Furcht austreibt. Die Furcht Gottes iſt nicht allein im Eide, ſie iſt überall der Anfang: ſie findet erſt in der Liebe Deſſen, der uns zuerſt geliebt, und dieſe Liebe nicht allein verheißen und angefangen, ſondern auch durch ſeine Menſchwerdung vollendet und verwirklicht hat, ihre völlige Ueberwindung. Damit wird aber die Furcht nicht vernichtet, oder beſeitigt, ſondern überwunden, aufgehoben im doppelten Sinne des Worts. Der Chriſt empfindet die Furcht mehr als der Heide und Jude; aber er empfindet auch deſto mehr die überwindende Liebe. Es ſind nicht allein die Gadarener, die im Gefühle wunderthätiger Gottesnähe den wunderbaren Menſchenſohn bitten, aus ihren Gränzen zu weichen; auch Petrus ruft ängſtlich: Herr, gehe hinaus von mir, denn ich bin ein ſündiger Menſch. Ueberall wo die unſichtbare Macht Gottes in die ſichtbare Welt fühlbar hineinragte, überall wo die Majeſtät Gottes aus der Knechtsgeſtalt des Menſchenſohnes hervorbrach, da entſetzten ſich auch die Menſchen vor dem Herrn in der

Knechtsgeſtalt „über die Herrlichkeit Gottes:" es überläuft ſie unwillkührlich: es kommt ſie Furcht an. Tritt nicht herzu, ſo ruft es jedem zu, ſondern ziehe erſt deine Schuhe aus! Aber indem nun auch das Evangelium hinzutritt, bekommt der Menſch dennoch, auch im Eide, Zugang und Zuverſicht. Schon Cicero konnte ſeine XII. Tafeln mit der Mahnung eröffnen: Deos *caste* adeunto, *pietatem* colento.

Zu jedem Eide gehört allerdings für den Schwörenden zunächſt die *Furcht*: aber nächſt der Furcht auch die *Zuverſicht*, woraus die Demuth und der Gehorſam hervorgehen. Der Niedrige nimmt ſich ſchon zuſammen, wenn er vor ſeiner Obrigkeit, vor hohen Perſonen, vor Fürſten ſteht: er nahet ſich ihnen mit Furcht und Vorſicht: wie viel mehr, wenn ein ſündiger Menſch in irdiſchen Angelegenheiten vor Gott tritt! Andererſeits wird aber auch der Zutritt im Eide eben dadurch freier und zuverſichtlicher, weil es nicht ein höherer, ſondern der Allerhöchſte iſt, weil es nicht ein ſchwacher, ſündiger Gebieter, ſondern Gott ſelbſt iſt, vor dem wir treten: bei dem Allerhöchſten iſt keine Ueberhebung möglich. Und dieſer Allerhöchſte iſt auch der Allerniedrigſte geworden, der das Kleine und Verachtete werth hält: dadurch wird die Scheu völlig beſiegt. Ihm, der die Herrſchaft auf ſeiner Schulter und den Donner in ſeiner Gewalt hat, Ihm, der was groß iſt erniedrigt, und was niedrig iſt erhebt, Ihm kann ſich jeder zuverſichtlicher und dreiſter nahen, als der irdiſchen Majeſtät, vor welcher umgekehrt die Scheu das Uebergewicht behält. So ſehen wir, wie Moſes Angeſichts der feurigen Flamme, welche aus dem Buſche brennt, *ohne ihn zu verzehren*, zwar die Schuhe auszieht von ſeinen Füßen, und ſein Angeſicht verhüllet, da er mit Gott ſelbſt redet: aber er redet doch im Wechſelgeſpräche mit Dem, der da iſt und war und ſeyn wird; gleichwohl fürchtet er ſich mit dem Könige von Aegypten zu reden: denn er antwortet dem Herrn ſelbſt: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe? *)

Am einſeitigſten fürchtet ſich der Heide: er ſcheut ſich vor dem, das er verehrt. Die Pythagoräer eſſen keine Bohnen, weil ihnen die Bohnen heilig ſind und alles Heilige iſt ihnen unantaſtbar. So verliert der Pythagoräer Klinias lieber eine große Geldſumme, um nur einem gerechten Eid zu entgehen. Dieſe heidniſche Scheu vor dem Eide kann jeden Chriſten beſchämen: es iſt übel beſtellt, wo ſie fehlt. Aber das Letzte iſt doch, daß dieſe Scheu überwunden werde, und doch bleibe.

Es ſtehet geſchrieben: Fürchtet euch vor dem, der, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen. Aber es ſtehet auch geſchrieben und wird immer von Neuem wiederholt: Fürchte dich nicht: glaube nur! —

Es ſtehet geſchrieben: Wer Gott ſieht muß ſterben. 2. Moſ. 33, 20. Aber es heißt auch wieder: Ich habe Gott von Angeſicht geſehen, und meine Seele iſt geneſen. 1. Moſ. 32, 20. Pſ. 80, 4.

Es iſt erſchrecklich, in die Hände des lebendigen Got-

---

*) „Wäre es dir nicht grauenhaft an der Seite eines Sterblichen zu wandeln, von dem du wüßteſt, daß er des Himmels Blitze unter ſeinem Gewande trägt, und daß Sturm und Welle als ſeine Knechte dienen müſſen, wenn er ſie ruft! — aber wie ſo ſorglos und ſelig hat Johannes an der Bruſt jenes Einzigen geruht, deſſen Kraft der Allmacht eine Kraft der lautern Liebe war.“ Aug. Tholuck: Predigten in dem ak. Gottesdienſte zu Halle. Hamburg, 1836. S. 233.

tes zu fallen. Irret euch nicht: Gott läſſet ſich nicht ſpotten. Wer auf ſein Fleiſch ſäet, der wird vom Fleiſche das Verderben ärndten. Dies iſt das Erſte, was uns jeder Eid ſagt. Aber es iſt auch in keinem Andern Heil, und in keinem Andern Frieden, als in Ihm, der die Erſchrockenen zu ſich kommen heißt: und iſt den Menſchen kein anderer Name gegeben, in dem ſie ſollen ſelig werden, als allein der Name Jeſu Chriſti. Wer auf den Geiſt ſäet, der wird von dem Geiſte das ewige Leben ärndten: wer an Ihn im Herzen glaubet, und denſelbigen mit dem Munde bekennet, der wird ſelig werden. Dies iſt das Zweite, worauf wir getroſt ſchwören, ſo wir's hören. —

Auch im Gebete iſt das Erſte die Furcht, die Schaam, das Entſetzen, im Bewußtſeyn der eignen Unwürdigkeit und Unſauberkeit, der Heiligkeit Gottes gegenüber, der Augen hat wie Feuerflammen. Off. 1, 14. — 2, 18. Aber dem Zittern, mit dem wir im Gebete vor Gott ſtehn, folgt Lob und Liebe, Dank und Zuverſicht, im Bewußtſeyn aus Gnaden des Gebets gewürdigt und dazu berufen zu ſeyn. Die Feuerflammen ſeines heiligen Angeſichtes verklären ſich in Tauben-Augen. Hoh. Lied 5, 12. Wie noch aus dem Evangelium und deſſen letztem Gipfel die altteſtamentlichen Feuerflammen hervorleuchten, ſo blicken uns umgekehrt aus dem Geſetze, das Zorn anrichtet, die evangeliſchen Tauben-Augen an den Waſſerbächen freundlich und mildiglich entgegen. Es gehört Beides zuſammen.

Hiermit iſt der erſte und hauptſächliche Widerſpruch, welcher ſich am Eide herausſtellt, der Keim aller ferneren Widerſprüche, im Allgemeinen vermittelt: aber auch nur im Allgemeinen. Für das einzelne Subjekt wird er es erſt dadurch, daß es in die ſich entgegengeſetzten Verhältniſſe, in eines wie in das andere, eingeht. Weil dieſe Verhältniſſe keinem Menſchen ganz verſchloſſen ſind, weil keiner ſich ihnen ganz entziehen kann, darum iſt der Eid allen Völkern gemein, allen Menſchen zugänglich: darum iſt aber auch Jeder für jeden Mißbrauch des Eides verantwortlich. Der Meineid iſt eben deswegen Sünde, weil der Unglaube, aus dem er kommt, Sünde iſt.

Zu dem Mißbrauche des Eides gehört aber auch der Nichtgebrauch, welchen eine ehrenwerthe moraliſche oder religiöſe Gewiſſenhaftigkeit zur Pflicht macht, wenn der Glaube an das durch die Gnade vermittelte Kindesverhältniß des Menſchen zu Gott geſchwächt oder verdunkelt oder verunſtaltet iſt. An dieſer Subjektivität, welche allen Eid vermeidet und verbietet, erweiſet es ſich zugleich, wie im Eide Kirche und Staat ſich berühren. Jenes Eidesverbot findet ſich nur außerhalb der Kirche und des Staats: es findet ſich theils bei Einzelnen, theils bei Sekten, welche nach ihrer Subjektivität mehr oder weniger von der Kirche und deren fortlaufender Geſchichte abſtrahiren, welche die ſubjektive, vereinzelte Bibel der objektiven, achtzehnhundertjährigen vorziehen *). Solche

---

*) Ein Verzeichniß der ſeparatiſtiſchen Sekten, welche den Eid verwerfen, iſt in der ſchon mehrmals angeführten Schrift von Bauer: Betrachtungen über den Eid S. 109. fg. verſucht worden. Es iſt ſehr merkwürdig und nicht zu überſehen, daß an der Spitze dieſer, alle Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmenden Liſte die Pelagianer ſtehen. Darauf folgen in bunter Reihe — Benedictiner, Katharer, Waldenſer, Wiedertäufer, Mennoniten, Dunker, Quäker, Schwärmer, Herrnhuther, Raskolniken u. a. Die Neueſten ſind die Kornthaler.

Subjektivität wird daher in der Kirche, wie im Staate zwar tolerirt, aber nicht ſanktionirt. Indem ſich aber der erſte Widerſpruch am Eide gelöſet und vermittelt hat, ſehen wir umgekehrt das Eidesverbot nicht allein mit der Kirche und dem Staate, ſondern auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch; denn die ſich daran halten, ſchwören dennoch, indem ſie unter Erinnerung an Gott eine Ausſage oder ein Verſprechen betheuern. Andererſeits ſind dieſe gewiſſenhaften Subjekte deſto glaubwürdiger, weil ihnen die einfachſte Erinnerung an Gott als Eid gilt.

Je loſer hingegen das Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat wird, deſto ſchlimmer ſteht es um den Eid. Wird damit zugleich das Verhältniß des ſchwörenden Subjekts zu Gott problematiſch, ſo iſt auch der Eid in Gefahr, aber nicht mehr, als — die Wahrheit ſelbſt.

2.

Der erſte Widerſpruch, welcher am Eide heraustritt, betrifft nicht ſowohl den Eid an ſich, ſondern deſſen Verhältniß zum ſündigen Menſchen. Es thut Noth, hierauf ausdrücklich aufmerkſam zu machen: denn dieſes Verhältniß beſchäftigt uns noch ferner: es ruft einen Zweifel nach dem andern hervor. Hieran knüpft und hieraus erklärt ſich auch der fernere Widerſpruch, welcher in der Lehre der heiligen Schrift über den Eid gefunden wird. Dieſe erlaubt, ſie gebietet ſogar in den beſtimmteſten Ausdrücken den Eid, und ſcheint ihn doch auch wieder zu verbieten. Sie erlaubt und gebietet den Eid, weil er die Beziehung und Berufung auf Gott enthält, in welcher die Beſtimmung und Berufung des Menſchen beſteht: ſie verbietet ihn, inſofern er den Sünder nach ſeiner Leichtfertigkeit und Gottloſigkeit in große Gefahr bringt, dem Gerichte zu verfallen. Aber wir müſſen näher auf die bibliſche Eides-Lehre und Geſchichte eingehen: womit ſich zugleich näher das Verhältniß der Kirche zur Welt, zum Staate auch am Eide herausſtellen wird.

Das Hauptwort des Anſtoßes iſt der Ausſpruch Chriſti: „Du ſollſt aller Dinge nicht ſchwören." Matth. 5, 34. Die Geſchichte der Exegeſe über dieſes Wort enthält bis auf die neueſte Zeit ein Chaos hin- und herſchwankender Anſichten, ſich durchkreuzender und unter einander verklagender Gedanken, lauter ſich ſpröde entgegengeſetzte Meinungen, nämlich allerlei Erklärungen, die nicht aus ihrem Gegenſtande, ſondern aus dem Subjekte entnommen werden, welches dies und das meint *). So iſt das Verbot des Herrn bald auf alle Eide bezogen worden, denn es heißt μὴ ὀμόσαι

---

*) Vergl. A. Tholuck: Philologiſch-theologiſche Auslegung der Bergpredigt Chriſti nach Matthäus. Hamburg, 1833. S. 275 bis 306. Es findet ſich in dieſer gelehrten Schrift eine ausführliche Recenſion und Klaſſifikation der exegetiſchen Verſuche über Matth. 5, 34. — Vergl. Joh. Friedr. v. Meyer: Blätter für höhere Wahrheit. X, 380. flg. „Iſt der Eid aufzuheben!" Daſelbſt ſind die hauptſächlichen Bibelſtellen des Neuen Teſtaments zuſammengeſtellt. — Anderſeitige Auskunft enthält Dr. Chriſtoph Friedr. v. Ammon: Handb. der chriſtlichen Sittenlehre II. 1. S. 88. flg. und Friedrich Bayer: Betrachtungen über den Eid, Nürnberg, 1829. S. 185. flg. — K. G. Anton: philoſophiſche Prüfung der verſchiedenen Meinungen über den Eid nebſt einer Abhandlung über Matth. 5, 33. für Theologen, Juriſten und Philoſophen. Leipzig, 1803 und Georg Riegler: der Eid, in geſchichtlich-exegetiſch-moraliſch-praktiſcher Beziehung. Augsburg, 1826 ſind wenig bekannt und ſchnell vergeſſen worden. — Im Decretum Gratiani p. II. c. 22. qu. 1. finden wir die Anſichten von Auguſtinus, Hieronymus, Iſidorus, Papſt Pius zu einer concordantia discordantium zuſammengeſtellt.

ὅλως, bald auf promiſſoriſche, worauf die unmittelbar vorausgehenden Worte zu deuten ſcheinen, wenn es heiſst, ἀποδώσεις δὲ τῷ Κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου, bald auf außergerichtliche, denn der Obrigkeit muß jeder gehorchen, bald auf leichtſinnige, willkührliche und eigenmächtige, die Jemand ohne Noth aus ihm ſelbſt ſchwört, denn Alles, was aus dem natürlichen Menſchen kommt, iſt Sünde, bald auf Meineide, die Moſes verpönt hat und Chriſtus noch ſtrenger verdammt, bald auf die Eide, die nicht auf Gott, als den abſoluten Grund, ſondern auf Kreaturen ſich gründen, und darum für geringer gehalten werden, da doch die Kreatur Gottes iſt: für dieſe letztere Reſtriktion ſpricht nicht nur das Folgende, ſondern auch das vorhergehende τῷ Κυρίῳ. Jedenfalls iſt aber von allen dieſen Abſtraktionen keine für ſich allein, aber an jeder etwas wahr. Es iſt wohl auch ein Unterſchied zwiſchen ſittlicher und bürgerlicher Ordnung gemacht, und das Verbot des Herrn auf ein von der weltlichen Ordnung verſchiedenes ſittliches Reich beſchränkt worden, wobei nichts ſo ſehr vergeſſen wird, als — die Hauptſache, nämlich, daß Chriſtus zwar nicht von der Welt iſt, aber in die Welt gekommen iſt, die Welt zu erleuchten und zu heiligen. —

Da in der Bergpredigt nach allen Beziehungen der Gegenſatz zwiſchen dem Geſetze und Evangelium herausgeſtellt wird, um an dem Evangelium die Erfüllung des Geſetzes in's Licht zu ſetzen, ſo würde es ſich zunächſt fragen, worin bei dieſem Gegenſatze zwiſchen dem Geſetze Moſis und Chriſti die Schärfung, πλήρωσις, eigentlich beſteht.

Zur näheren Erläuterung der tiefen, reichhaltigen Schriftlehre gehört aber nichts ſo ſehr, als

1) der allgemeine Zuſammenhang dieſer kurzen Lehre

über den Eid mit den vorausgehenden und nachfolgenden Belehrungen der Bergpredigt über das Verhältniß des Evangeliums zum Geſetze oder über die evangeliſche πληρώσεως,

2) der ſpezielle Zuſammenhang der oreodidaktiſchen Eideslehre in ſich ſelbſt, von v. 33. bis v. 37.

3) der hiſtoriſche und theoretiſche Zuſammenhang der Bergpredigt über den Eid mit der Bibel überhaupt.

Was den allgemeinen Zuſammenhang mit der Bergpredigt betrifft, ſo müſſen wir wenigſtens bis zu v. 17. zurückgehen. Hier ſagt Chriſtus: ich bin nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen oder zu erlaſſen, ſondern zu erfüllen und vollkommen zu machen. Schon hieraus ergiebt ſich, daß auch das Gebot des Geſetzes in Betreff des Eides nicht aufgehoben, ſondern nur vollkommener erfüllt werden ſoll. Der Herr ſetzt ferner v. 20. hinzu, daß die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, ein Anderes und Mehreres erfordert, als die phariſäiſche Beobachtung des Buchſtabens, mehr als alles äußere Thun und Laſſen, womit die Schriftgelehrten dem Geſetze zu genügen meinen. Hieraus ergiebt ſich ſchon, daß auch zur Eidesleiſtung ein mehreres, als die äußere Vermeidung eines groben Meineides erfordert wird: die Gerechtigkeit des Eides, welche beſſer iſt als die der Phariſäer, beſteht nicht bloß in der Aeußerlichkeit, ſondern hauptſächlich in der rechten innerlichen Stellung zum Eide.

Es folgt nun eine reiche Kaſuiſtik, an welcher ſich die evangeliſche Strenge, der geſetzlichen gegenüber, entwikkelt, und der Donner der Bergpredigt den Donner des Geſetzes vom Berge Sinai überbietet; dies iſt die evangeliſche πληρωσις. Unter dieſe Fälle gehört auch der Eid, welchem drei Fälle vorausgehen, und drei andere zunächſt folgen.

Das Verbot des Todtſchlags wird auf jede Verletzung und Kränkung des Nächſten ausgedehnt, die nicht aus dem Berufe, ſondern aus dem eigenen Herzen kommt, die den Verletzenden nicht ſelbſt ſchmerzt, ſondern befriedigt, das Verbot des Ehebruchs auf jede unreine Begierde, womit der Gegenſtand unerlaubter Luſt in's Auge gefaßt wird: die Duldung der Eheſcheidung wird der Willkühr entzogen und nach ihrem wahren Sinne auf eine einzige Urſache, auf den von der andern Seite durch Sünde zuvor vollbrachten Riß und Bruch beſchränkt. So wird auch das Geſetz der Vergeltung oder Talion nicht aufgehoben, ſondern nach ſeiner eigenſten Bedeutung zur Vergeltung des Böſen mit Gutem verklärt: es ſoll nur die Vergeltung nicht aus dem eignen Herzen kommen, welches ſeine Befriedigung ſucht, ſondern aus der Pflicht und mit dem tiefen Schmerze über die Sünde des Andern und darüber, daß dieſem auch das Gute, womit das Uebel vergolten wird, — nämlich die Strafe, zum Uebel und Schmerz wird. Auch das Gebot des Geſetzes, den Nächſten zu lieben und den Feind zu haſſen, (5. Moſ. 23, 6. 7. — 7, 1.) wird nicht aufgelöſet, ſondern erfüllt (2. Moſ. 23, 4. 5.), wenn das Evangelium die Kraft giebt, auch an den Feinden den Menſchen, das Ebenbild Gottes zu lieben, aber gleichzeitig das Böſe an ihnen zu haſſen, das Unrecht an ihnen zu ſtrafen. So wird auch die uralte Ermahnung zum Gebete evangeliſch verſtärkt, indem es verinnert, und die äußerliche Extenſion zur Intenſion, die Gefahr der Eitelkeit und Selbſtgerechtigkeit in brünſtige Demuth verklärt wird. Es iſt nicht geſagt, daß du nicht in der Gemeinde öffenlich beten ſollſt: aber bete vor der Gemeinde und in den öffentlichen Schulen, als wäreſt du daheim in deinem Kämmerlein mit Gott allein.

Gleicherweiſe verhält es ſich auch, wenn ferner das *Richten* verboten wird, es iſt damit nicht das Richten ſelbſt, nicht jedes Urtheil über Andere unterſagt, es iſt auch nicht dieſes Amt für alle Verhältniſſe allein an die äußere Obrigkeit gewieſen: ſondern es iſt nur das Richten gerichtet, welches aus dem eigenen Herzen kommt. Du ſollſt allerdings richten und urtheilen *innerhalb deiner Gränzen*, aber nicht aus dir heraus, nicht aus Luſt an dem Splitter des Andern, ſondern aus Gott, nach deinem Berufe, mit dem Schmerze an dem Schaden deines Nächſten und jederzeit ſo, daß du zuvor dich ſelbſt richteſt und den Balken in deinem Auge nicht verläugneſt: du ſollſt auch nicht nach deiner eigenen beſchränkten Individualität, oder nach einem abſtrakten äußern Maßſtabe richten, ſondern mit Selbſtentäußerung unter Verſetzung in alle Verhältniſſe deines Nächſten dein Urtheil im Namen des Herrn abgeben.

Nach dem Evangelium, welches das Geſetz erſt vollſtändig erklärt und vermittelt, iſt alſo das Geſetz damit nicht erfüllt, daß du nicht *todtſchlägſt*, — denn jede Kränkung deines Nächſten aus deinem eigenen Herzen, die dir wohlthut, wenn ſie ihm wehthut, iſt ein Todtſchlag — oder daß du die *Ehe* nicht im gröbſten Sinne *brichſt*, — denn jede unlautere Begierde verunreinigt das heilige und ausſchließliche Band, und die *That* der Sünde zerreißt es, wenn es nicht wieder von Neuem geknüpft wird, — oder daß du der Frau nach Gutdünken einen *Scheidebrief* ſchickſt, — denn dein Scheidebrief ſcheidet nicht, wenn die Ehe nicht zuvor durch des andern Theiles That-Sünde geſchieden und gebrochen iſt — oder daß du dem Andern ſein *Unrecht vergiltſt*, — denn du ſollſt das Unrecht nicht mit Unrecht, ſondern mit Recht vergelten, und im Schmerze, wehthun zu müſſen, — oder daß du deinen Nächſten *liebſt*, und deinen Feind *haſſeſt*, denn du ſollſt an allen Menſchen das Gebild Gottes und deinen Verwandten lieben, und nur *das* Haſſenswürdige haſſen, nur das Neutrum, nicht den Menſchen, — oder daß du ſtreng *richteſt*, — denn du ſollſt es nur als eine Laſt nach deiner Pflicht thun, du ſollſt es thun, ſo weit du als Menſch kraft deiner Perſönlichkeit das obrigkeitliche Recht des Urtheils nicht verſäumen darfſt: — oder daß du *beteſt*, — denn zum Gebete gehört mehr als Mund, ſelbſt mehr als Herz, nämlich ein — gebrochenes Herz. — Es iſt auch damit das Geſetz nicht erfüllt, daß du für dein leibliches Auskommen *ſorgſt*, wenn du es nicht im Aufſehen auf Gott und im Trachten nach dem Einen, was Noth iſt, als deinen Beruf anſiehſt, wenn du nicht gleichzeitig die Sorge auf den Herrn wirfſt: du ſollſt nicht ſorgen, als wenn ſonſt Niemand weiter für dich ſorgte: du ſollſt nicht dein ſelbſtiſches Selbſt zum Mittelpunkt deiner Sorgen machen, aber ſorgen ſollſt du im Glauben und fröhlichen Vertrauen.

An dieſer reichen Kaſuiſtik erklärt ſich der allgemeine Sinn der Bergpredigt auf das klärlichſte. Die evangeliſche πληρωσις tritt daran in ihrer ganzen Reinheit und Klarheit heraus, wozu nur das Evangelium von der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott die Kraft geben kann. Nirgends wird ein Titelchen am Geſetze aufgehoben, aber es wird von ſeiner Aeußerlichkeit in ſeine Innerlichkeit reflektirt, und aus dieſer heraus — erneuert und erfüllt. Der allgemeine Sinn iſt überall derſelbe: Alles, was du nach dem Geſetze thuſt, das ſollſt du, wenn du das Geſetz wirklich erfüllen und ſeinen wahren Sinn dir aneignen willſt, nicht bloß äußerlich, ſondern in der rechten Geſinnung, nicht aus deinem eigenen Herzen, ſondern aus Gott thun, und mit Lob und Dank gegen Gott, deſſen gewürdigt zu ſeyn, aber auch mit Schmerz über die Sünde in dir und andern, welche ſelbſt die Erfüllung der Gebote in Sünde verkehrt, und verunreinigt, welche auch ſonſt eins und das andere nöthig macht, was nicht ſo ſeyn ſollte.

Gleichergeſtalt wird auch das uralte Gebot des Geſetzes in Betreff des Eides nicht aufgehoben, ſondern zu ſeiner Vollkommenheit erhoben, zu ſeiner Erfüllung verklärt durch den, der ſeine Jünger ſo mächtig macht, daß ſie Alles vermögen. Phil. 4, 13. Nach dieſem allgemeinen Sinne iſt uns mithin geſagt, daß das Geſetz des Eides damit noch nicht erfüllet iſt, wenn es äußerlich gehalten, wenn es nicht im gröbſten Sinne direkt verletzt wird. Du verletzeſt das Gebot und Privilegium des Eides, wenn du aus dir ſelbſt und um deinetwillen ſchwöreſt. Du ſollſt nicht aus dir, ſondern aus Gott zu Gott ſchwören: du ſollſt nicht ſchwören, um dich zu vermeſſen, ſondern um dich zu beugen, nicht ſchwören, um dich aus dir ſelbſt zu überheben, ſondern um dich von der Kraft, die in dem Schwachen mächtig wird, läutern und erheben zu laſſen. Du ſollſt nicht ſchwören ohne Kampf *), nicht ſchwören ohne Schmerz über die Sünde,

---

*) Wer im Kampfe nicht fürchtet, unterliegen zu können, der

welche den Eid in dieſer Art nothwendig macht, denn dieſes iſt der Schade, daß in den Verhältniſſen dieſer Welt nicht der Drang nach Gott, ſondern der Abfall von Gott den Eid hervorruft. Wenn du ſchwörſt, ſo ſollſt du erſt dieſe Nothwendigkeit prüfen, die dich von Außen oder Innen dazu beruft, du ſollſt vor Gott dich ſelbſt, du ſollſt vor dem Evangelium deine Stellung zu Gott und zu deinem Nächſten ernſtlich prüfen, du ſollſt den Herrn vom Berge Sinai donnern und deinen Heiland vom Berge Segen ſprechen hören, ehe du ſchwörſt: ziehe deine Schuhe aus von den Füßen, wenn du vor Gott trittſt, und waſche deine Hände, ehe du ſie zu Ihm erhebeſt *). Mit Einem Worte: Du ſollſt nicht fluchen, ſondern — ſchwören.

Dies iſt der allgemeine Sinn der evangeliſchen πλήρωσις in Beziehung auf das Geſetz wegen des Eides. Die πλήρωσις iſt aber überall nicht bloß ein Gebot, ein Sollen, wie das Geſetz, ſondern mehr als das Geſetz: das Evangelium iſt die Erfüllung: es verleihet durch ſeine Erfüllung und Wiederherſtellung der Gemeinſchaft die Kraft zu wollen und zu vollbringen, was du ſollſt.

Aber der allgemeine Sinn der Bergpredigt, welcher allen einzelnen Geboten des Geſetzes gemeinſchaftlich iſt, und die evangeliſche Fülle giebt, ſchließt den näheren ſpe-

---

kämpft nicht recht. Wer aber nicht auch die Hoffnung empfängt, zu ſiegen, durch den Glauben, der kämpft auch nicht recht.

*) Bei den Juden gehört es noch jetzt zum Kultus der Eidesleiſtung, daß der Schwörende durch Abwaſchung der Hände, und Anlegung des Gebetmantels oder der Gebetſchnur dazu ſich vorbereitet. Allg. Ger. Ordn. für die K. Preuß. Staaten. Th. 1. Tit. 10. §. 329. Mit dem Eide iſt alſo ein ſymboliſcher Akt der Reinigung und des Gebets verbunden.

ziellen Sinn nicht aus. Dieſer enthält vielmehr die ſpezifiſche Differenz, in welcher jedes einzelne Gebot nach ſeiner Eigenthümlichkeit ſich offenbart, in welcher auch die evangeliſche Erfüllung und Schärfung konkret wird.

Wir kommen hiermit auf den Zuſammenhang der oreokeryktiſchen Eideslehre in ſich ſelbſt, aus welchem nicht allein der Gegenſatz zwiſchen dem Geſetze Moſis und Chriſti, ſondern auch die Einheit, denn es kommt beides von Einem, — ſich entwickelt, und an der chriſtlichen πληρωσις nicht allein die Schärfung, ſondern auch die Lindigkeit der Gnade ſich offenbart.

Hier iſt der abſtrakte Gegenſatz: Moſes ſagt: du ſollſt nicht falſch ſchwören; Chriſtus ſagt: du ſollſt gar nicht ſchwören. Dieſer abſtrakte Gegenſatz wird einmal, wie wir ſchon geſehen haben, durch den Zuſammenhang nach Außen, aber auch zweitens, wie ſich ſogleich ergeben wird, durch den Zuſammenhang nach Innen, nämlich — durch den Zuſatz in beiden Gliedern des Gegenſatzes zur konkreten Wahrheit verwirklicht. Der Zuſatz läßt ſich von dem Vorderſatze, den er beſtimmt, nicht trennen. Moſes ſagt: du ſollſt nicht falſch ſchwören, ſondern den Eid bei Gott Ihm auch halten. Chriſtus ſagt: Eigentlich gebührt es dem Menſchen nach ſeiner Sünde, da er von Gott abgefallen iſt, gar nicht, auf Gott ſich zu beziehen: eigentlich wäre er dieſes Vorrechts verluſtig gegangen: er hatte durch den Abfall ſein Privilegium verwirkt: es iſt daher lauter Gnade Gottes, daß du ſchwören darfſt und ſollſt. Daß das Geſetz den Eid erlauben und gebieten konnte, das konnte es nur in Hinweiſung auf das Evangelium, welches, lange vorbereitet, mit Chriſto vollendet und erfüllet war. Erſt in Chriſto wird das ganze

Geſetz zur Wahrheit: erſt in Chriſto wird der Eid gerechtfertigt, denn der Eid ſetzt den Zugang zu Gott voraus, dieſen Zugang hat aber nicht das Geſetz, ſondern die ihm vorausgegangene Verheißung zu eröffnen angefangen und die ihm nachgefolgte Erfüllung der Verheißung vollkommen aufgeſchloſſen.

Nur darum darfſt du ſchwören, aber auch nur darum: jeder andere Schwur, der nicht aus dem Evangelium kommt, iſt nicht erlaubt. Du mußt erſt, wenigſtens nach dem Anfange, durch die Erlöſung erlöſet, durch den Glauben gerechtfertigt ſeyn, du mußt erſt mit Gott verſöhnt ſeyn, evangeliſch verſöhnt ſeyn, um ſchwören zu können: nur unter dieſer Bedingung iſt der Eid erlaubt und — geboten. Eben darum ſollſt du auch nur bei dem ſchwören, durch deſſen Gnade du dazu gelangſt, du ſollſt bei Gott ſchwören, nicht bei der Kreatur: denn für ſich iſt die Kreatur nicht der Grund, worauf du dich mit deinem Eide gründen kannſt, du ſollſt nicht Fleiſch für deinen Arm halten: im Zuſammenhange mit Gott iſt aber die Kreatur auch Gottes, den du doch verſchweigen würdeſt, wenn du ſtatt ſeiner ſein Werk ohne ſeinen Meiſter nennteſt: weil ſich die Kreatur nach ihrem Begriffe auf Gott bezieht, ſo ſoll ſie auch von dem Subjekte auf den Schöpfer bezogen werden.

Es ſtehet nicht geſchrieben, „du ſollſt aller Dinge nicht ſchwören,“ ſondern es heißt: du ſollſt gar nicht ſchwören bei den Kreaturen, auch nicht bei den theuerſten, weder bei Himmel oder Erde, noch bei Jeruſalem oder deinem Haupte. Schon Hieronymus ſagt: Considera, quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per coelum et terram et Hierosolymam et per caput tuum *). Damit ſtimmt auch die Erklärung Papſt Innocenz III. überein, wenn er an den Abt und das Capitel von Caſtiglione ſchreibt: Licet enim juramentum prohibuisse Dominus videatur, nusquam tamen *per creatorem*, sed *per creaturam* jurare prohibuit **).

Wer heißt uns alſo den abſtrakten Anfang des göttlichen Ausſpruchs iſoliren, und von dem ihn beſtimmenden Nachſatze trennen? Wenn auch ein Komma dazwiſchen ſteht, ſo trennt dieſes nicht, ſondern es verbindet als Copula.

Schon hieran ergiebt es ſich, daß die Ausdehnung des chriſtlichen Verbots auf den Eid ſelbſt, auf alle Eide zu weit iſt, — denn der Nachſatz beſchränkt das Verbot, — aber es ergiebt ſich auch, daß die Beſchränkung auf Eide, die jemand ohne Beruf aus ihm ſelbſt zu thun ſich vermißt, noch nicht das ganze Verbot und die ganze Schärfe des Evangeliums umfaßt oder erſchöpft: aus ihm ſelbſt ſoll der Menſch gar nichts thun, ohne Noth, ohne Bedürfniß, ohne Hunger und Durſt ſoll er auch nicht beten. Aber wie er keine andere Götter haben ſoll, neben dem einigen Gotte, wie er nur zu Gott beten ſoll ſo ſoll er auch nur zu Gott ſchwören. Dies iſt die ſpezielle Schärfung des Evangeliums am Eide.

Aber wir brauchen die fünf Verſe unſeres Textes nur noch genauer anzuſehen, um uns zu überzeugen, daß nach dem in ihnen ſelbſt beſchloſſenen ſpeziellen Sinne nur die Eide bei den Kreaturen, bei allen bedingten Gütern, wo nicht überhaupt, doch inſofern, als ſie von dem Subjekte ohne Beziehung auf ihre unbedingte Bedingung gebraucht werden, von Chriſto unter ernſtlicher Verwarnung gemißbilligt worden ſind, hingegen der unmitttelbar religiöſe Eid, der Eid bei Gott ſelbſt, nicht verboten wird, ſondern vielmehr unangetaſtet ſtehen bleibt: denn er wird unter den verbotenen Eiden nicht genannt. Wie konnte aber bei der Aufzählung aller minderern Eide nach ihren verſchiedenen Arten der Haupteid übergangen werden, wenn er gleich den bedingten Eiden dieſelbe Mißbilligung hätte erfahren ſollen? Dieſer Eid war im Geſetze verordnet, und das Geſetz ſollte nach der ausdrücklich voraufgeſtellten Erklärung nicht aufgehoben werden. Nur die niedrigeren Eide, bei Himmel und Erde, und bei Jeruſalem, bei der eigenen Seele und bei dem eigenen Haupte, bei dem eigenen Gewiſſen und bei der eigenen Ehre und Vernunft, ſind ausgeſchloſſen, inſofern ſie auf das eigene kreatürliche Selbſt gehen und Gott verläugnen. Dieſer ſpezielle Sinn ſchließt ſich zugleich an den allgemeinen Sinn an, welcher alle abſtrakte Eigenheit und Selbſtſucht, alle von Gott iſolirende Selbſtändigkeit rügt und ſtraft. Es iſt ein Privilegium Gottes, bei ſich ſelbſt zu ſchwören. Hebr. 6, 13. Es iſt ein Eingriff in dieſes Privilegium, wenn der Menſch bei ſich ſelbſt, bei ſeinem Haupte oder bei ſeiner Ehre ſchwört.

---

*) Decr. p. II. caus. 22. q. 1. c. 8.

**) L. 26. X. de jurej. II. 24.

Indem aber der Eid auf die Anrufung des Namens Gottes beſchränkt wird, wird auch ſein Gebrauch vereinfacht. Dieſe Vereinfachung, welche der Wahrheit deſto ſicherer treu bleiben kann, wird daher noch beſonders empfohlen: Euere Rede ſey Ja, Ja: Nein, Nein. Darum wird auch alle Gradation der Eide verboten, welche die Wahrhaftigkeit ſelbſt in Grade theilt, damit abſchwächt, die Betheuerungen vervielfacht, und den Haupteid, den wahren Eid, der allein auf das Höchſte gerichtet iſt, verringert und verkümmert. Hiermit tritt Anfang und Schluß der fünf Verſe über den Eid in die genaueſte Verbindung, ſo wie ſich auch, auf das merkwürdigſte, der ſpezielle Sinn an den allgemeineren, die Bergpredigt an den Hebräerbrief ſtetig anſchließt.

Der Eid bei Kreaturen oder anderen bedingten Gütern wird mithin ſelbſt religiös, wenn ſich dieſe Güter nicht allein nach ihrem Weſen auf Gott beziehen, ſondern auch von dem Subjekte auf Gott bezogen werden. Es fehlt nur noch, daß dieſe Beziehung auch ausdrücklich anerkannt und der Name des Herrn nicht verſchwiegen, daß ihm die Ehre nicht entzogen wird; und dazu gehört, daß wir nicht bloß im Herzen des Herrn gedenken, ſondern zu Ihm uns auch mit dem Munde bekennen. Darum wird es als eine Geringſchätzung des Eides, als ein επιορκιον gerügt, wenn die Kreatur genannt, und der Herr, des die Kreatur und der Eid iſt, verſäumt wird.

Sofern aber die mittelbar religiöſen Eide mit der unmittelbaren Anrufung Gottes in Chriſto verbunden werden, tritt ihnen auch die evangeliſche Strenge nicht entgegen: ſolches bezeuget zunächſt der Apoſtel Paulus, welcher ſich auch auf ſein Gewiſſen beruft, aber bei der Wahrheit in Chriſto, und bei dem Gewiſſen im Heiligen Geiſte. Röm. 9, 1.

Es iſt merkwürdig, daß auch Ulpianus, ein Heide, die mittelbaren Eide bei Mittelgütern, ob ſie gleich nur in Beziehung auf Gott, von dem alle gute Gabe kommt, einen Sinn haben, demohngeachtet nicht anerkennt, weil ohne beſondere Diſpenſation nur der Eid bei Gott ſelbſt gilt. Qui *per salutem suam* jurat, *per Deum* jurare videtur, respectu enim numinis divini jurat: attamen, si non ita specialiter jusjurandum ei delatum est, jurasse non videtur, et ideo ex integro solemniter jurandum est. fr. 33. D. XII, 2.

Noch merkwürdiger iſt es, daß umgekehrt chriſtliche Sekten, namentlich die Mennoniten, welche nicht bei Gott, ſondern nur bei Mannen-Ehre ſchwören, grade hiermit auf das beſtimmteſte dem Gebote Chriſti zuwider handeln, dem ſie hierdurch vor andern Chriſten zu entſprechen meinen: denn nichts iſt ſo beſtimmt verboten, als der Eid bei der menſchlichen Ehre, oder bei dem eigenen Haupte, bei der eigenen Seele, bei Vernunft und Gewiſſen. Der Grund des Verbots iſt, weil Gott allein der Herr iſt: ihm allein gebührt die Ehre: wer bei anderen Gütern ſchwört, der ruft andere Götter an, die nicht gröſſer ſind, als der Menſch ſelbſt, der doch nur bei einem Gröſſeren ſchwören kann, wenn er ſein eigen Wort verſtärken will. Hierauf gründet ſich auch die Juſtinianiſche Geſetzgebung, wenn ſie den Eid bei Haupt und Haaren verbietet, (Nov. 77.) während ſie die Anrufung der Jungfrau Maria und der Erzengel, als Zuſatz des Haupteides bei Gott geſtatten konnte, Nov. 8. App. *). Es iſt überall nicht genug, daß dergleichen theuere Güter ſich nur auf Gott, beziehen, ſie müſſen vielmehr auch von dem Subjekte auf Ihn bezogen werden d. h. ſie müſſen religiös ſeyn, wenn ſie als Eide gelten ſollen.

---

*) D. J. Fr. Malblanc doctrina de jurejurando. 1781. p. 344. (lib III. §. 86.) Es kann hier bemerkt werden, daß das Römiſch-Juſtinianiſche Recht in ſich ſelbſt, nämlich in den Pandekten V: 1. XII, 2, im Kodex II. 59. III. 1. IV, 1. und 20., in den Novellen VIII. LXXVII., eine Stufenfolge der Entwickelung enthält, welche nähere Erwägung in Anſpruch nimmt.

Hiermit werden wir unverſehens in den Zuſammenhang der evangeliſchen Eideslehre in der Bergpredigt mit den übrigen bibliſchen Geſchichten und Vorſchriften eingeführt: ja wir haben ſchon den Hebräerbrief und den Römerbrief vorweg berührt.

Der allgemeine Zuſammenhang unſeres Textes mit der Bergpredigt überhaupt eröffnete und vermittelte den allgemeinen Sinn der πληρωσις. Du ſollſt aller Dinge nicht ſchwören, nämlich nicht Dir, ſondern dem Herrn, deinem Gott, dem die Ehre allein gebührt.

Der ſpezielle Zuſammenhang der in fünf Verſen, v. 33—37., zuſammengefaßten Eideslehre in ſich ſelbſt ergiebt den Sinn näher dahin: Du ſollſt aller Dinge nicht ſchwören, nämlich weder bei den Gütern der Schöpfung, noch bei dir ſelbſt, du ſollſt dem Herrn, deinem Gotte, nicht ausweichen, dem allein die Ehre gebührt. Solche Eide ſind auch Meineide, επιορκια.

Aber das weitere Verſtändniß weiſet auf den Zuſammenhang mit den übrigen unmittelbaren und mittelbaren Ausſprüchen Chriſti im Alten und Neuen Teſtamente, namentlich mit Matth. 23, 16 flg., — 26, 63. 64. — Hebr. 6, 13. 16. 17. und Jak. 5, 12. In dieſem weiteren Zuſammenhange werden die einfachen Worte der Bergpredigt, welche deutlich darauf hinweiſen, Altes und Neues zu verbinden, theoretiſch immer reicher und voller, praktiſch immer wichtiger und ſchärfer. Ein Prediger möchte Jahr für Jahr darüber predigen, und wird ſeinen Text doch nicht erſchöpfen; die Mißverſtändniſſe und Mißbräuche, wogegen der Herr eifert, — denn er predigt gewaltig, und nicht wie die Schriftgelehrten, — dauern gleich der Sünde noch immer unter den Sündern fort: — das Volk entſetzet ſich wohl davor, wie vordem, aber es gehet auch von dannen, wie vordem.

Im Evangelium Matthäi 23, 16. flg. wird die phariſäiſche Auslegung des Eidesgeſetzes, der perfide Mißbrauch des Eides, welcher unter den Juden gangbar geworden war, gerügt und geſtraft. Sie meinten dem Eide ausweichen zu können, wenn ſie nicht bei Gott unmittelbar ſchwören, als wenn nur der Eid bei Gott heilig zu halten ſey, und geringere Eide zur Wahrheit nicht verpflichteten. Es iſt bekannt, daß dieſe Treuloſigkeit der Juden unter andern Völkern zum Sprichworte geworden war, welches in Martials Epigrammen ſeinen Platz gefunden hat *).

Nach dieſem Zuſammenhange ergiebt ſich wieder ein neuer Sinn: du ſollſt aller Dinge nicht ſchwören, um damit unter Mentalreſervationen zu täuſchen, nicht ſchwören, um die Wahrheit bloß auf den Eid bei Gott zu beſchränken, um außerhalb des Eides an die Wahrheit nicht gebunden zu ſeyn. So gering auch das Gut ſey, bei dem du ſchwörſt, es iſt dennoch Gottes: wie du auch ſchwöreſt, mittelbar ſchwöreſt du doch bei Gott, dem du ſträflich ausweichen willſt, und doch nicht ausweichen kannſt.

Und wenn wir nun hinzufügen, wie der Herr ſelbſt

---

*) Malblanc doctr. de jurejurando. 1781. p. 86. (lib. II. §. 22.)

die beſchwörende Frage des hohen Prieſters (Matth. 26, 63. 64.) nicht ablehnt, ſondern darauf eingehet und Ja antwortet, ſo erklärt es ſich weiter, was es heißet: Eure Rede ſey Ja und Nein. Eure Rede ſey ſo einfach, als die Wahrheit: wenn du ſchwöreſt, ſo ſollſt du dein Wort nicht verklauſuliren oder verdrehen, noch auf Schrauben ſtellen, ſondern einfach Ja oder Nein ſagen, Entweder Oder! Wenn du gefragt und beſchworen wirſt, ſo ſollſt du antworten, wie du gefragt wirſt, bejahend oder verneinend ohne Zuſatz: du ſollſt der Frage nicht ausweichen, ſondern darauf antworten, ohne ſie umzuſtellen. Eigentlich ſollte jeder Eid in der Form der Abjuration ſo gefaßt werden, daß auf die beſchwörende Frage der Schwörende Ja oder Nein zu antworten hätte *). Dieſes iſt die Einfachheit der Rede, die Chriſtus gebietet, einfache Bejahung und Verneinung auch im Eide. Das περισσὸν, welches vom Uebel iſt, ſchließt nicht den Eid ſelbſt, ſondern jeden Zuſatz zu dem einfachen Gottes-Eide aus, welcher das Ja oder Nein auf Schrauben ſtellt. So ſchwört der Herr ſelbſt mit: Ja, oder: Du ſageſt es. Σὺ εἶπας.

Die weitere Interpretation giebt uns der Apoſtel Jacobus 5, 12. Auch hier wird das Verbot nur auf die Eide bei bedingten Gütern bezogen: es werden nur ſolche Eide, als verboten, genannt. Es wird aber noch zweierlei hinzugeſetzt. Das Erſte iſt: Schwöret überhaupt nicht, auf daß ihr euch nicht verderbet, und durch Lüge und Heuchelei dem Gerichte verfallet. Dies iſt ein weiterer Sinn, welcher in den

---

*) Darauf könnte der engliſche Ausdruck: to teak (a solemn oath und to be sworn bezogen werden. Auch ענה heißt eigentlich antworten, answer.

Worten der Bergpredigt liegt, und worauf wir ſpäter nach erlangter vollſtändigerer Ueberſicht zurückkommen. Und wenn der Herr ferner ſagt: Eure Rede ſey Ja, Ja: Nein, Nein, ſo ſagt der Apoſtel zur weiteren Erläuterung, daß es nicht auf bloße Wiederholung der Bejahung und Verneinung zur Verſtärkung, ſondern darauf abgeſehen iſt, daß zu Ja auch vom Subjekte nur Ja, und zu Nein nur Nein zu ſagen iſt. Euer Ja ſey wirklich Ja, Euer Nein ſey wirklich Nein. Dem objektiven Ja folge das ſubjektive Ja, und dem objektiven Nein ein ſubjektives Nein. Eure Rede ſey der Sache gleich. In dieſer Gleichheit, ἴσον, in dieſer Uebereinſtimmung der Ausſage mit ihrem Gegenſtande beſteht die Wahrheit, und — der Eid, ὀμόσαι, nach ſeiner Wahrheit. Moſes hatte geſagt: Wenn du einen Eid bei Gott ſchwöreſt, ſo ſollſt du dein Wort nicht ſchwächen. Nun aber kommt die Schärfung, nämlich die Erklärung des Gebots in ſeiner Fülle und Schärfe; denn Chriſtus ſagt: du ſollſt überhaupt deiner Worte keines ſchwächen, jedes Wort ſey der Wahrheit gleich, denn jedes Wort iſt ein Eid, weil Alles Gottes iſt.

Daß Ja Ja und Nein Nein ſey und nicht Ja auch Nein heißen darf, das wiederholt auch Paulus in derſelben Formel 2. Kor. 1, 17. flg.: er ſetzt aber ausdrücklich hinzu, daß es Gott iſt, der da macht, daß unſer Ja nicht auch Nein ſey *). Die Wahrhaftigkeit des Menſchen wird daher immer von Gott vermittelt: dieſe Vermittelung iſt der Eid. Es iſt daher wörtlich übereinſtimmend, wenn der Hebräerbrief 6, 17. dem Eide unſere Befeſtigung, βεβαίωσις, zuſchreibt, und wenn im zweiten Korintherbrief Paulus ſagt: Gott iſt es, der treue, wahrhaftige Gott, welcher durch Chriſtum in dem Ja Ja iſt, und in Chriſtum uns befeſtigt: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς εἰς Χριϛὸν Θεός. Auf dieſen wichtigen Zuſammenhang iſt in Beziehung auf die bibliſche Eideslehre noch nicht genügend aufmerkſam gemacht worden.

---

*) Die Worte des Apoſtels 2. Kor. 1, 17. ſind zwar auch anders ausgelegt worden, in älteſter und neueſter Zeit: der Hauptſinn geht aber immer dahin, daß Ja und Nein nach dem Fleiſche, κατὰ σαρκά, der Amphibolie verfallen, denn alle Menſchen ſind Lügner, aber in Gott und Chriſto unwandelbar ſind, und in den Menſchen durch die Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto unwandelbar werden. Vergleiche G.

Jede Abweichung von der Wahrheit iſt mithin nach der evangeliſchen Schärfung ein Meineid, denn es iſt Alles Gottes, jedes περισσον iſt ein επιορκον. Alles was darüber iſt, Alles was ſich ſelbſt nicht gleich iſt, näher Alles was über die Wahrheit und deren einfachen unverfälſchten Ausdruck hinausgeht, ſolches Alles iſt Sünde, jeder Ueberfluß, jedes Uebermaß in Worten und Betheuerungen häuft Sünde auf Sünde. Zu dieſem Ueberfluſſe gehört es auch, wenn ohne Noth geſchworen wird: der Eid ſoll nicht profan werden, ſondern er muß immer aus der Noth, aus der Nothwendigkeit gerechtfertigt werden; die Nöthigung kann aber ſo wohl von Außen durch die Forderung meines Nächſten, als auch von Innen aus dem Drange meines Herzens hervorgerufen werden *).

Billroth Kommentar zu den Korinther Briefen. Leipzig, 1833. S. 261. flg.

*) Leonhard Heß ſagt mit Berufung auf Maldonatus. Quod his abundantius est, scil. extra necessitatem, a malo est, id est a diabolo. Significat ergo Dominus, juramentum *extra necessitatem* adhibitum a Diabolo, non a Deo introductum esse. De justit. et jure lib. 2. c. 42. dubit. 3.

So ergiebt ſich der fernere Sinn: du ſollſt nicht ohne Noth ſchwören, damit du nicht aus Leichtfertigkeit oder Argliſt in Verſuchung falleſt und darin verderbeſt. Und dieſe Nöthigung ſoll dir nicht etwa darum gelegen kommen um dir ſelbſt wohl zu thun, ſondern du ſollſt — nämlich wenn du ein Chriſt ſeyn willſt — ihre Importunität ebenſo anerkennen, als wenn du deinen Nächſten wegen Diebſtahls oder Injurien zur Verantwortung ziehen mußt. Die Anerkennung dieſer Importunität iſt der innerſte Sinn der Bergpredigt: Innocenz **III.** hat ihn richtig gefunden *). Aber das Weitere iſt, daß du dieſe Importunität überwindeſt, und dagegen die Opportunität ergreifſt, deinen Beruf zu erfüllen, nämlich zum Eide dich zu bekennen, Gott zu Ehren, dem Nächſten zum Dienſte, und dir zur Heiligung.

Aber es iſt in dem ſchneidend ſcharf abſchneidenden Worte: „Was darüber iſt, das iſt vom Uebel" den Sündern noch mehr vorgehalten. Durch die Sünde iſt auch der Eid unter den Sündern zur Sünde und zum Fluch geworden. Seitdem die Sünde die Leute verderbet

---

*) Cap. 24. X. de jurejurando II. 24. Papſt Innocenz III. bezieht den Ausſpruch: Was darüber iſt, das iſt vom Böſen, auf das malum in dem, der den Eid fordert, er findet aber darin weniger Schuld und Sünde, als vielmehr Uebel und Strafe. Quod amplius est, a malo est, a malo quidem non tam *culpae* quam *poenae*, nec *exhibentium*, sed *exigentium* juramentum: nam incredulitas hujus modi magis est *poena* quam *culpa*: unde non dixit Christus, *malum*, sed *a malo*. Der Eid ſelbſt iſt nicht ein Uebel, ſondern er kommt nur, wie er unter den Menſchen gebraucht wird, aus einem Uebel: und dieſes Uebel iſt wieder zunächſt das Uebel der Strafe, welche der Schuld, dem Böſen folgt, — um es zu heilen.

hat, und alles ihr Denken, Sprechen und Thun verunreinigt hat, ſeitdem kommt auch der Eid aus der Sünde, ſowohl von Seiten des Schwörenden, der nicht rein iſt und doch das Wort Gottes in ſeinen unreinen Mund nimmt, als auch von Seiten deſſen, der ſeinen Nächſten in die mit dem Eide verbundene Gefahr ſtürzt *), weil er ihm nicht glaubt, und er glaubt ihnen nicht, weil er ſich ſelbſt nicht glauben darf. Das iſt der Anfang des Eides nach dem Sündenfalle: aber es ſoll dabei nicht bleiben, ſondern der Eid ſoll gereinigt werden von aller Sünde nach allen Seiten; das Wort Gottes ſoll auch die unreinen Lippen, die es ſprechen, und die harten Ohren, die es hören, reinigen und heiligen. Der weitere Sinn iſt mithin: Es kommt aus der Sünde, daß Keiner dem Andern traut, und Keiner dem Andern trauen kann; eben daher kommt es auch, daß die Menſchen in Betheuerungen ſich vermeſſen und überbieten, um nur Glauben zu finden. Du aber ſollſt dich nicht alſo vermeſſen, ſondern der Wahrheit die Ehre geben, im einfachen Eide bei dem Herrn. Du ſollſt nicht ſchwören um der ſündhaften Entſtehung des Eides unter den Sündern zu huldigen, ſondern um der Wahrheit willen.

Aber wir dürfen uns nicht verbergen, daß der Zuſatz, welcher in der Bergpredigt der Warnung Chriſti vor jeder Unwahrheit, und der Ermahnung zur einfachen Bejahung

---

*) Es iſt wohl zu merken, daß bei den Juden nicht allein der Schwörende, ſondern auch deſſen Gegner admonirt wird. Letzteren wird durch den Rabbiner, Aſſeſſor oder Gelehrten die Strafe des Bannes angedroht, wenn er etwa ohne Grund auf die Ableiſtung des Eides beſtände. Allg. G. O. für die Pr. Staaten Th. 1. Tit. 10. § 317.

und Verneinung hinzugefügt wird, nach dem erſten Anblicke auch den religiöſen Eid überhaupt auszuſchließen ſcheint. Es heißt vernehmlich, τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. In dieſem Zuſatze allein kann der Grund liegen, weshalb die Worte Chriſti auf ein allgemeines und unbedingtes Eides-Verbot gedeutet werden konnten, denn alle übrigen Bedenken haben ſich ohne Schwierigkeit gelöſet. Was über die einfache Bejahung oder Verneinung oder über deren Verdoppelung geht, das iſt vom Uebel. Hiernach iſt jede Verſtärkung der Verſicherung eine Sünde: wie vielmehr die höchſte Verſtärkung, welche Gott Selbſt unmittelbar in Anſpruch nimmt. In dieſem περισσὸν ſcheint daher auch der Haupt-Eid eingeſchloſſen zu ſeyn *).

Aber dieſer Schein iſt noch nicht die Erſcheinung der Wahrheit: er geht ihr vielmehr voraus. Daß die Verſtärkung einer Verſicherung, die Beglaubigung einer theuren Zuſage, das περισσὸν an ſich keine Sünde iſt, das ergiebt ſich in Verbindung mit Hebr. 6, 17. ſchon daran, daß der Herr ſelbſt ſeiner Verheißung eine eidliche Verſtärkung als ein περισσότερον hinzufügt. Wenn der Eid als ein περισσον an ſich böſen Urſprungs wäre, ſo könnte er nicht als ein περισσότερον von Gott ſelbſt ausgehen. Der Eid kann daher nur im Munde des Sünders zur Sünde werden, wie aller Segen durch die Sünde in Fluch verkehrt, jede urſprünglich gute Neigung durch die Sünde zur verbotenen Luſt verunreinigt wird **). Erſt durch den Abfall von Gott kann auch die Berufung auf Gott verunreinigt werden, und das περισσὸν, oder die Erhebung, in willkührliche Abundanz, in ein Zuviel ausarten.

---

*) Georg de Kulpis: Collegium Grotianum. Exercit. VII. und Hugo Grotius II. 13. 21.

**) Drum that ich ſonſt ſo groß, und bin nun ſelbſt der Sünde bloß! Doch — alles was dazu mich trieb, Gott! war ſo groß, ach war ſo lieb! — Göthe's Werke XII. 188.

Hiermit beſtimmt ſich das περισσὸν, in ſofern es aus der Sünde kommt, näher dahin, daß es eine Ueberhebung iſt. Die Erhebung iſt die Beſtimmung des Menſchen auch im Eide: die Ueberhebung iſt die Ausartung der Erhebung im Fluche. Die Ueberhebung iſt die eigenmächtige Ueberſchreitung der kreatürlichen Gränzen, die nicht aus Gottes Macht kommt, und nicht auf Gottes alleinige Macht und Wahrheit ſich bezieht: das ſündhafte περισσὸν iſt dieſes, daß es über das einfache Menſchenwort hinausgeht und doch nicht auf ſeine einzige Stütze, auf Gottes Wort kommt, ſondern ſich an die Kreatur hängt. Hiermit ſchließt ſich wiederum der ſpezielle Sinn an den allgemeinen Sinn der Bergpredigt an, welche alles Thun des Menſchen aus ihm ſelbſt der Sünde zeiht.

Der Zuſatz des Herrn: τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν dient daher, ſtatt den unmittelbar religiöſen Eid auszuſchließen, zur Beſtätigung deſſelben. Der Eid des Menſchen bei Gott iſt auch ein περισσὸν, ſo wie der Eid Gottes bei ſich ein περισσότερον, aber er iſt darum an ſich kein ſündhaftes περισσὸν. Es iſt damit nur beſtätigt, was im Hebräer Briefe 6, 16. geſagt iſt, daß der Eid weſentlich tranſcendent iſt. Dieſe Tranſcendenz iſt aber nicht die verkehrte, ſondern die dem Weſen des endlichen Geiſtes gemäße Tranſcendenz. Es iſt mit dem Eide wie mit dem Menſchen: jener iſt wie dieſer weſentlich tranſcendent, indem er zu ſeiner unbedingten Bedingung aufſteigt.

Wir kommen hiermit auf den Begriff des Eides, ein περισσὸν zu ſeyn, zurück und tiefer in unſern Text hinein:

denn die Tranſcendenz des Eides entwickelt ſich daran nach allen Beziehungen. Der Eid iſt größer als der Schwörende, größer als die zu beſchwörende Thatſache, größer, als der dieſer für ſich angemeſſene Ausdruck: er iſt in allen Beziehungen ein περισσόν: er beſteht darin, daß er dem zu beglaubigenden Subjekte und Objekte überlegen iſt. Es iſt mithin nicht bloß das Subjekt des Eides, welches von dem ihm inwohnenden und äußerlich entgegentretenden Unglauben zu ſeiner Beglaubigung an ein höheres Subjekt appellirt: es iſt auch die vereinzelte menſchliche Wahrheit, welche einer höhern Wahrheit, es iſt nicht minder der menſchliche Ausdruck einer bedingten Wahrheit, welcher eines höheren Anhalts bedarf zu ſeiner Beſtätigung. So wird der Herr auch im Eide in dem Schwachen mächtig: der Eid iſt das Bekenntniß dieſer Schwäche und die Anrufung der Hülfe, die allein ſtark macht. Dieſen Eid hat Chriſtus nicht verboten: er bezeichnet nur das περισσόν als Sünde, welches über die Wahrheit, über Ja und Nein, hinausgeht und dazu künſtlicher Mittel ſich bedient, um dem eignen Gewiſſen und dem Herrn ſelbſt auszuweichen. Der wahre Eid iſt mithin in der Bergpredigt beſtätigt, wie er in der h. Schrift begründet iſt, und in derſelben überall anerkannt wird.

Gott Selbſt ſchwört, 1. Moſ. 22, 16. 17. Hebr. 6, 13. 17. und zwar bei ſich ſelbſt: er hat ſeinen Bund mit den Menſchen beſchworen. Chriſtus ſchwört auf die Abjuration des hohen Prieſters, ohne dieſe Beſchwörung abzulehnen: Matth. 26, 63. 64. er hat bei dem lebendigen Gotte ſeine Gottheit beſchworen. Paulus ſchwört mehr als einmal aus dem innern Drange der Nothwendigkeit: Röm. 1, 9. — 9, 1. er hat ſich damit vor den Menſchen zum Apoſtel

Chriſti vereidet und legitimirt. Abraham ſchwört bei Gott und vor Gott. 1. Moſ. 14, 22. 23. Und ſo gehet der Eid Gottes wie des Menſchengeſchlechts durch die ganze heilige Geſchichte, welche überall und durchgehends *die Realiſation des göttlichen Eides* zum Gegenſtande hat. Eine gründliche Zuſammenſtellung aller Bibelſtellen Alten und Neuen Teſtaments iſt zur Geſchichte des Eides, ſeiner Entwickelung, ſeines Verfalls und ſeiner Reſtauration unentbehrlich: ſie würde zugleich zu heilſamer Erbauung, und zu gründlicher Belehrung über den Eid führen. An einer vollſtändigen Exegeſe dieſer zur Geſchichte und Lehre des Eides gehörigen bibliſchen Ueberlieferungen kann ſich erſt eine vollſtändige theologiſch juriſtiſche Theorie des Eides entwickeln.

Zunächſt erhellet daraus, daß dem Menſchen nach dem Vorgange Gottes und Chriſti der Eid nicht allein erlaubt, ſondern auch zur Pflicht gemacht wird: und daß demgemäß auch wirklich alle Frommen, Erzväter und Apoſtel, geſchworen haben. Der Eid iſt keine Zulaſſung, ſondern ein Gebot Gottes. 5. Moſ. 6, 13. — Pſ. 63, 12. Der Wahrhaftige ſoll ſchwören, um den Unglauben Anderer zu überwinden: der Unwahrhaftige ſoll ſchwören, um dadurch Glaubwürdigkeit zu erlangen, Gott zu Ehren und den Menſchen zum Frommen. Wie Gott ſelbſt ſchwört aus Herablaſſung, ſo ſchwört der Menſch zu ſeiner Beugung und Demüthigung, Gott zu Sündern, der Menſch als Sünder. Der Eid ſetzt zunächſt einerſeits Unwahrhaftigkeit ſeines Subjekts, andererſeits Unglauben der Andern voraus: Beides kommt — ἐκ τοῦ πονηροῦ — aus der menſchlichen Sündhaftigkeit, die in dem Eide zugleich ihre Strafe und ihre Arzenei findet. Es iſt allerdings die Pflicht eines jeden Menſchen, daß er auch ohne ausdrücklichen Eid mittelſt der ſtillſchweigenden Erinnerung an denſelben die lautere Wahrheit ſage; aber der Andere, dem ich Rede ſtehen ſoll, hat nicht die Pflicht, mir ohne Eid, d. h. ohne das ausdrückliche Bekenntniß jener Erinnerung zu trauen, denn alle Menſchen ſind — ohne Gott, ohne Eid, — Lügner. Weil der Andere berechtigt iſt, Eid zu fordern, ſo bin ich auch verpflichtet, dem mit Grund und Recht geforderten Eide mich zu unterwerfen. Der Herr unterwirft ſich ihm ſelbſt vor der Obrigkeit.

Aber wir ſind mit der Erklärung des unerſchöpflichen Textes noch nicht zu Ende. Bis jetzt iſt hauptſächlich der negative Inhalt erklärt, nämlich was Chriſtus verboten und nicht verboten hat. Der poſitive Inhalt iſt dagegen die Einſchärfung der Wichtigkeit des Eides, die Lehre, daß jeder Eid, auch der niedere, nach dem eigenſten Weſen des Eides religiös iſt, und wenn er es nicht unmittelbar iſt, ſo iſt er es doch mittelbar. Darum iſt jeder Eid wichtig, weil religiös. Der Eid bei dem Tempel und bei dem Golde des Tempels, bei dem Altar und bei dem Opfer darauf iſt religiös, weil der Tempel wie ſein Gold, der Altar wie ſein Opfer, die Erde wie der Himmel, das eigne Haupt wie Jeruſalem, — Gottes iſt. Matth. 23, 16.

Allein die Spitze des göttlichen Worts iſt die Erinnerung an die Gefahr des Eides: dieſe Gefahr folgt eben daraus, daß jeder Eid mittelbar oder unmittelbar auf Gott ſich bezieht, und Gott läßt ſich nicht ſpotten. Du ſollſt nicht bloß den Eid bei Gott, ſondern um Gotteswillen jeden Eid heilig halten, weil jeder Eid auf Gott zurückgeht: du ſollſt nicht allein nicht falſch, ſondern auch nicht leichtfertig und eigenmächtig ſchwören: denn du ſtehſt vor

Gott, wie du dich auch ſtelleſt, und es iſt erſchrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Der Eid beſteht als Berufung auf Gott weſentlich in der Entfernung aller Eigenmacht: Du verkehrſt ihn ſträflich in ſein Gegentheil, wenn du eigenmächtig ſchwöreſt. Dies iſt die Interpretation der großen Warnung, welche die heilige Schrift ſelbſt vermittelt, die nur aus ſich ſelbſt erklärt werden kann: denn Jakobus ſetzt hinzu: Schwöre nicht, auf daß du nicht in Verſtellung der Wahrheit, oder in Heuchelei, und durch dieſe in's Gericht falleſt. So ſollſt du nicht ſchwören, daß du dich verderbeſt, oder meineidig würdeſt *). Die Verſchiedenheit der Lesart *εἰς ὑπόκρισιν* und *ὑπὸ κρίσιν* und *εἰς κρίσιν* giebt mithin immer einen Sinn **). — Dieſe Gefahr iſt es, die jedem Schwörenden bei jedem Eide droht: darauf hat ſich Jeder zu prüfen, ehe er ſchwört: er mag lieber nicht ſchwören, ehe er ſich einer ſolchen Gefahr ausſetzt. Nach dem Römiſchen Juriſten Ulpianus (fr 13. in fine D. de jurejurando XII, 2.) ermahnten ſchon die Kaiſer Septimius Severus und Caracalla: *προπετῶς μὴ ὄμνυε.*

---

*) Der h. Benedict gab ſeinen Mönchen die Regel: non jurare, ne forte perjurent. Vergl. D. Chriſtph. Friedr. von Ammon: Handb. der chriſtl. Sittenlehre. II. Band. 1ſte Abthl. S. 91. —

**) Calvin ſagt zu dieſer Stelle in ſeinen Kommentarien: Si legas: in *judicium*, vel: in *condemnationem*, sensus erit clarus, Dei scilicet nomen non impune sumtum iri frustra; sed non male quadrabit: in *simulationem*. Si dictis nostris omnibus constet fides, sublata erit simulatio, quae nos ad *temere* jurandum provocat. — Vergl. A. R. Gebſer; der Brief des Jakobus. Berlin, 1828. S. 401. „Pott bemerkt richtig: Nobis quidem *εἰς κρίσιν* ex glossemate ad *ὑπὸ κρίσιν*, *εἰς ὑπόκρισιν* vero ex contractis *ὑπὸ κρίσιν*, retentoque *εἰς*, natum esse videtur."

Und wenn du doch ſchwöreſt, ſo ſchwöre bei dem Höchſten. Mit der Heiligkeit des Weſens, bei dem wir ſchwören, wächſt auch der Ernſt, die Heiligkeit und Feſtigkeit des Eides. Wenn es dir nun wirklich ein Ernſt iſt mit deinem Eide, ſo ſchwöre ihn auch bei dem Allerhöchſten und Allerheiligſten, der allein allwiſſend iſt. Schwöre nur bei Gott d. h. ſchwöre nur nach innerſter Prüfung mit dem tiefſten Ernſte, damit Ja immer Ja, und Nein immer Nein bleibe. Schwöre nicht bei mindern Gütern, wie werth ſie dir auch ſind, d. h. ſchwöre nie mit minderem Ernſte, und verſchweige nicht den Namen des Herrn, denn du darfſt und ſollſt ſeinen Namen ausſprechen. Schwöre keinen halben Eid, ſondern wenn du ſchwöreſt, ſo ſchwöre mit ganzem, ungetheilten, ungeſchwächten Ernſte. —

So bleibt es denn dabei, daß wir nicht ſchwören ſollen ohne den ernſten und erſchütternden Gedanken an Gott, den Richter, der den Meineid ſtraft, und den Erlöſer, der von dem Meineide ſelbſt erlöſet, ſo wir an ihn glauben. Eid und Glaube, Glaube und Gebet ſind unzertrennlich: der Eid ohne Glauben und ohne Gebet iſt verboten: aber wer darf dem Andern, der ſich in der Kirche äußerlich befindet, den innern Glauben abſprechen? Dieſes iſt die Wahrheit des katholiſch-chriſtlichen Prinzips. Ueber ſeinen Glauben hat Jeder allein ſelbſt zu richten, wenn er ſchwört, ſo lange er nicht das Gegentheil in Worten oder Werken ſelbſt äußerlich kund giebt.

Der Herr ſelbſt ſagt, daß die Menſchen müſſen Rechenſchaft geben am jüngſten Gerichte von einem jeglichen unnützen Worte, das ſie geredet haben. Matth. 12, 36. Der Apoſtel ermahnt: Leget die Lügen ab, und redet die

Wahrheit, ein jeglicher mit ſeinem Nächſten. Eph. 4, 25. Denn draußen ſind alle, die lieb haben und thun die Lügen. Off. 22, 15. Solches alles iſt geſagt gegen die Unwahrheit, wie vielmehr gegen den Meineid, gegen jedes unnütze Wort, wie vielmehr gegen unnützes Schwören, aber nicht gegen den Eid bei Gott, ſondern für ihn. — *Es iſt keine Wahrheit, außer in Gott, und in der Gemeinſchaft mit Gott, in der Beziehung auf Gott. Es iſt auch keine Lüge, außer der Abfall von Gott, und die Verſchmähung der wieder angebotenen Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum.* Johannes ſagt: Wer iſt ein Lügner, ohne der da läugnet, daß Jeſus der Chriſt iſt? 1. Joh, 2, 22. — *Keine Wahrheit ohne Eid.* Die Wahrheit ſelbſt iſt des Herrn: wie kann ſich ein Menſch dieſer Wahrheit rühmen ohne Berufung auf Den, deſſen ſie iſt? —

Hiermit iſt auch der in der heiligen Schrift am Eide heraustretende Widerſpruch nach allen Seiten — nicht vernichtet, aber — vermittelt. Es hat ſich dieſer Gegenſatz an einem andern Gegenſatze entwickelt, und an der Vermittelung des letztern ſelbſt vermittelt, an dem Gegenſatze zwiſchen dem *religiöſen* Eide und den *geringeren* Betheuerungen, welcher ſich ſelbſt dadurch vermittelt, daß ſich die niedrigeren Eide als *mittelbar religiös* auswieſen, denn das Weſen des Eides iſt in allen ſeinen Gradationen nicht zu verläugnen. Darum finden wir ſchon in der heidniſchen Sphäre unter dunklen Schatten dieſelbe Gradation, dieſelbe Vermittelung, und dieſelbe Verſuchung zum Meineide, der ſich hinter Worte (verba concepta) verſteckt. So ſchwört Achilles zum Zeichen ſeines unveränderlichen Gelübdes bei ſeinem durch die Trennung vom Baum aller natürlichen Veränderung entrückten, im Erze verfeſteten Scepter, ſeinen unveränderlichen Eid, aber in Beziehung auf Kronion *): ſo ſchwört Here bei Himmel und Erde, bei den ſtygiſchen Waſſern der Unterwelt, die auch den Göttern auf dem heitern Olympos unheimlich ſind, bei ihrer Ehe und bei dem Haupte Kronion's **): ſo ſchwört Zeus ſelbſt, der Gott des

---

*) Iliad, I, 233. folg.

ἀλλ' ἔκ τοι ἐρέω, καὶ ἐπὶ μέγαν ὅρκον ὀμοῦμαι.
ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὔποτε φύλλα καὶ ὄζους
φύσει, ἐπειδὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν,
οὐδ' ἀναθηλήσει· περὶ γάρ ῥά ἑ χαλκὸς ἔλεψεν
φύλλα τε καὶ φλοιόν· νῦν αὖτέ μιν υἷες Ἀχαιῶν
ἐν παλάμῃς φορέουσι δικασπόλοι, οἵτε θέμιστας
πρὸς Διὸς εἰρύαται· ὁ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὅρκος.
Aber ich ſage dir an, und mit heiligem Eide beſchwör' ich's!
Wahrlich bei dieſem Scepter, der niemals Blätter und Zweige
Wieder zeugt, nachdem er den Stumpf im Gebirge verlaſſen.
Nie mehr ſproſſ't er empor, denn ringsum ſchälte das Erz ihm
Laub und Rinde hinweg, und edle Söhne Achaias
Tragen ihn jetzt in der Hand, die richtenden, welche den Rechtsſpruch
Bei Zeus finden: dieß ſey dir daher die große Betheurung!

Nach Ariſtoteles (Polit. III. 10.) regieren die Könige theils ohne Eid, theils unter dem Eide, οἱ μὲν, οὐκ ὀμνύοντες, οἱ δ', ὀμνύοντες. Der Eid aber war die Erhebung des Scepters: ὁ δ' ὅρκος ἦν τοῦ σκήπτρου ἐπανάτασις. Der Scepter iſt ſelbſt an Eides Statt. So iſt unter chriſtlicher Regierung jedes „Von Gottes Gnaden" ein Eid.

**) Iliad. XV, 36. folg.

Ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν,
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅστε μέγιστος
Ὅρκος, δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν·
σή θ' ἱερὴ κεφαλὴ, καὶ νωΐτερον λέχος αὐτῶν
κουρίδιον, τὸ μὲν οὐκ ἂν ἐγώ ποτε μὰψ ὀμόσαιμι.
Zeuge mir jetzo die Erd', und der wölbende Himmel von Oben,

Eides, *Ζεὺς ὅρκιος* genannt, bei ſeinem Haupte *). Noch mehr überbieten ſich die eidlichen Betheuerungen unter den Römern, wie im Leben ſo in der Poeſie **). Daneben finden wir aber auch unter den Heiden Stimmen,

---

Auch die ſtygiſche Fluth, die hinabrollt: welches der größte
Eidſchwur iſt und zum höchſten Entſetzen den ſeligen Göttern:
Auch Dein heiliges Haupt, und unſerer blühenden Jugend
Hochzeitbett, bei welchem ich nie falſch wagte zu ſchwören.

*) Iliad. I. 524. folg.

εἰ δ', ἄγε, τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι, ὄφρα πεποίθῃς·
τοῦτο γὰρ ἐξ ἐμέθεν γε μετ' ἀθανάτοισι μέγιστον
τέκμωρ. οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον, οὐδ' ἀπατηλὸν,
οὐδ' ἀτελεύτητον, ὅ, τι κεν κεφαλῇ κατανεύσω·
Aber wohlan, mit dem Haupte dir wink' ich es, daß du vertraueſt.
Solches iſt ja meiner Verheißungen unter den Göttern
Heiligſtes Pfand; denn nie iſt wandelbar, oder betrüglich,
Noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewähret.
Ἀθάνατον φαίνεσθαι θεόν.

**) In der Aeneis ſchwört Ascanius beim Haupte des Vaters.
Per caput hoc juro, per quod pater ante solebat. IX. 300.
Am furchtbarſten häufen ſich die Betheuerungen am Ende des Gedichts, nämlich vor dem Zweikampfe, den Turnus dem Aeneas anſagt. XII. 175—182. 195—215.

Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur:
Esto nunc *Sol* testis, et haec mihi *Terra* vocanti,
Quam propter tantos potui perferre labores,
Et pater *Omnipotens*, et tu Saturnia *Juno*
Jam melior, jam, Diva, precor: tuque inclute *Mavors*,
Cuncta tuo qui bella, pater, sub nomine torques:
Fontesque, *Fluviosque* voco, quaeque *Aetheris* alti
Religio, et quae caeruleo sunt nomina *ponto*. —

Sic prior Aeneas: sequitur sic deinde Latinus,
Suspiciens coelum, tenditque ad sidera dextram:
Haec eadem, Aenea, *Terram*, *Mare*, *sidera*, juro,
Latonaeque genus duplex, *Janumque* bifrontem:

welche den Eid zu meiden, und ohne Eid die Wahrheit zu ſagen ermahnen *).

Zu der Lehre vom Eide gehört auch der heidniſche Eid: und wer den rothen Faden kennt, der ſich durch die heidniſche Sphäre hindurch zieht, den werden auch in der Lehre vom chriſtlichen Eide dieſe Analogieen aus der Menſchenwelt überhaupt nicht ſtören.

So viel ergiebt ſich nach allen Seiten, daß der Eid, welcher in niedrigeren Sphären ſeinen Anfang nimmt und ſeinen Fortgang gewinnt, in der chriſtlichen Sphäre nicht ausgeſchloſſen wird, ſondern vielmehr in dieſer zu ſeiner Vollendung, zur evangeliſchen πλήρωσις gelangt.

Die beſte Interpretation enthält die Kirche, die Kirche Alten und Neuen Teſtaments, und in letzterer Beziehung die Thatſache, daß der Eid wirklich in der Kirche ſtets gegolten hat und durchgehends ſeine Geltung behauptet. Es iſt wichtig und wohl zu beherzigen, daß die Kirche in der Lehre vom Eide nach Matth. 5, 33. nicht minder als in der Theorie von der einzigen Eheſcheidungs-Urſache nach Matth. 5, 32 alle ſubjektive Abſtraktionen der Schule überwunden, alle ſelbſtgemachten Menſchenſatzungen ausgeſchloſſen, alle buchſtäbliche und fleiſchlich grobe Interpreta-

---

Vimque Deûm *infernam*, et duri sacraria *Ditis*:
Audiat haec *Genitor*, qui foedera fulmine sancit:
Tango aras; mediosque *ignis* et Numina testor.

*) Schon Hugo Grotius hat in ſeiner apologetiſchen Schrift de veritate religionis christianae lib. IV. c. 12. die Ausſprüche von Pythagoras, Sophocles und M. Antoninus geſammelt. Am beſtimmteſten hat ſich die Oppoſition gegen den Eid unter den Stoikern ausgeſprochen: davon zeugen auch Epictet's oft wiederholte Sentenzen. Herkules hat nach Plutarch nur einmal geſchworen.

tion bewältigt hat, indem ſie das Wort des Geiſtes geiſtlich richtet, und hiermit zum konkreten Verſtändniſſe kommt *). Wir haben in dieſer Beziehung ſchon vorhin bemerkt, daß die Verwerfung des Eides nur einzelnen nach ihrer Subjektivität von der Kirche ſeparirten Sekten angehört, welche ebenſowenig gewaltſam geſtöret werden können, als ſie ihrerſeits Kirche und Staat ſtören dürfen. Dahin rechnen wir auch die Stimmen einzelner gewiſſenhaften Chriſten der erſten chriſtlichen Jahrhunderte: es ſind auch hier nur Einzelne, welche in den erſten chriſtlichen Gemeinden Bedenken äußerten **): keine Synode hat den Eid verworfen,

---

*) In A. Tholuck's philologiſch-theologiſcher Auslegung der Bergpredigt wird einmal das buchſtäbliche (S. 166.), ein andermal das geiſtige Verſtändniß (S. 274.) gemißbilligt, letzteres, weil es in Willkühr und Unterſchiedsloſigkeit ausarte. Der Verfaſſer wird indeſſen nicht läugnen wollen, daß dieſe Ausartung nur aus dem Fleiſche kommen könnte, denn dem Geiſte iſt es weſentlich, Maaß und Ziel, Gränze und Unterſchied in ihm ſelbſt und gegen Anderes zu haben.

Draußen zu Wenig oder zu Viel:
Zu Hauſe nur iſt Maaß und Ziel.

Zum Geiſte gehört allerdings weſentlich auch ein Leib, in dem er ſich verwirklicht. Es iſt daher eine gänzliche Verkennung des Begriffes: Geiſt, eine trübe Verwechſelung von Geiſt und Seele, von Leib und Fleiſch, wenn anderwärts gegen die geiſtige Auffaſſung des Wortes eingewendet worden iſt, daß zur Wirklichkeit auch der Leib gehört: dieſer Einwand trifft nur die ſeeliſche Auffaſſung. So gehört auch zur Sünde der πορνεια ein Leib, That: ſie iſt mit den Gedanken allein nur begonnen, nicht vollbracht, aber die Verwirklichung der πορνεία iſt darum nicht auf dieſen Leib beſchränkt, ſo wenig ſie auf den letzten Grad, auf die höchſte Vollendung dieſes Fleiſches beſchränkt iſt, ſo wenig iſt ſie überhaupt auf dieſen Leibes Akt beſchränkt: ſie verwirklicht ſich in mehr als einem Leibe, d. h. in mehr als einer That.

**) In der erſten chriſtlichen Kirche, welche ſo oft zum Muſter aller Zeiten der Chriſtenheit vorgehalten wird, iſt dieſes Beides zu kein Kanon eifert gegen den Eid ſelbſt, ſondern nur gegen den Mißbrauch des Eides *), und gegen den Gebrauch heidniſcher Eidesformeln. Auf dieſem Wege iſt aus der Kirche dem Staate der Eid zugekommen: er gehört eben ſowohl zum Bande zwiſchen Kirche und Staat, als zum Bande im Staate: es iſt kein Staat ohne Eid.

In Deutſchland verbindet auch Eine Eidesformel die getrennten Kirchen und Staaten: ſie beſtehet zum Anfange in der Anrufung Gottes nach ſeinem abſoluten Weſen, und zum Schluſſe in der Berufung auf Gottes Hülfe und Evangelium **).

---

bemerken, aber Keins über das Andere zu vergeſſen, nämlich 1) die Fülle und Friſche des Glaubens, in unverkümmerter und ungetheilter Kraft, abgeſondert von allen Einflüſſen der Welt, und außerhalb des Staates, die zarte Empfänglichkeit für alle Eindrücke des göttlichen Wortes in der erſten Liebe, aber auch 2) dieſes, daß der anvertraute Schatz, wie er unverkümmert war, auch noch unentwickelt bleibt. Seit dem ſind nicht umſonſt ſo viele Jahrhunderte verfloſſen. — Vergl. C. G. a *Burgsdorff* Exercit. de juramentis, in qua post generalem illorum considerationem primorum potissimum Christianorum doctrina disquiritur eorumque moralitas examinatur. Halae, 1732.

*) Vergl. Tholuck Kommentar zur Bergpredigt S. 286. 291. Ferd. Walter Lehrb. des Kirchenrechts 1836. 7te Auflage §. 347. S. 683.

**) Nach dem Paſſauer Vertrage vom J. 1552. und dem Reichs-Abſchiede vom J. 1555. gilt für die Katholiken und Augsburgiſchen Konfeſſions-Verwandten gleichmäßig die Formel zum Anfange: Ich ſchwöre zu Gott, dem Allmächtigen, Allwiſſenden und Gerechten ꝛc. und zum Schluſſe: So wahr mir Gott helfe und ſein heiliges Evangelium. Es gehört nur noch dazu: durch Jeſum Chriſtum: Amen. Vergl. Chr. Fr. Glück: Ausführliche Erläuterung der Pandekten. XII. 1. S. 189. Malblanc de jurejurando. 1781 p. 376. ſq. (lib. III. § 29.) — Im Kano-

Aber Kirche und Staat ſcheinen weiter zu gehen, als ihr Haupt. Nach der Bergpredigt iſt der Eid zwar gerechtfertigt, doch nur in dem Munde desjenigen, deſſen Herz die Bergpredigt gebrochen hat: nach der Kirche hingegen wird Jeder zum Eide gelaſſen, wenn er ſich äußerlich zur Kirche hält, weil er die Vermuthung für ſich hat: und ſo wird auch im Staate das von der Kirche erhaltene Pfund und Pfand behandelt. Hieraus ergeben ſich neue Widerſprüche, die uns immer weiter in den Begriff des Eides einführen.

3.

Nachdem der Begriff des Eides an ſich im Allgemeinen mit ſeinen nächſten Ergebniſſen an der Definition des Hebräer-Briefes, und das beſondere Verhältniß des Eides zu dem Menſchen nach dem Geſetze und Evangelium an der Bergpredigt ſich entwickelt hat, ſo iſt die Grundlage der Lehre vom Eide gelegt zu fernerer Entwickelung. An ihr werden ſich auch die übrigen von allen Seiten herantretenden Fragen und Zweifel berichtigen, erläutern, erledigen.

Wir haben geſehen, wie ſich der Eid aus dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, aus dem Drange des Bedingten, das dennoch Geiſt iſt, nach dem abſoluten Geiſte alsbald rechtfertigt, wie ſich der Gebrauch des Eides unter den Menſchen durch die ganze heilige Schrift hindurchziehe, und im Chriſtenthum ſeine Vollendung, ſeine πλήρωσις feiert. Anders tritt uns aber der Eid in der Welt,

---

iſchen Rechte findet ſich dieſelbe Schlußformel: *Sic Deus me adjuvet et haec sancta evangelia.* C. 4. X de jurejurando II. 24.

im Staate entgegen: hier erſcheint er zunächſt als ein äußeres Inſtitut des Geſetzes, deſſen Einführung ſich die Menſchen ſelbſt zuſchreiben, weil ſie es unter gewiſſe Regeln geſtellt haben. Darum glauben ſie auch das Inſtitut ſelbſt meiſtern zu können, als wenn es von ihnen abhinge, ob der Eid ſeyn oder nicht ſeyn ſollte. Daher kommen die Angriffe gegen den Eid, als ein von der Willkühr poſitiver Geſetzgebung abhängiges Inſtitut.

Wie das Geſetz ſelbſt, wie Gericht und Obrigkeit, wie die Sprache überhaupt, ſo iſt auch der Eid kein willkührliches Menſchen-Machwerk: wir haben geſehen, wie er von Gott eingeſetzt und beſtätigt worden iſt. Aber alle dieſe Anſtalten können unter den Menſchen ausarten. In keinem Falle können die ſich dagegen auflehnenden Zweifel unmittelbar abgewieſen werden: ſie bedürfen vielmehr der Erwägung, der Vermittelung. In dieſer Beziehung ſcheint zunächſt die Vorausſetzung, wovon der Eid ausgeht, mit dem Zwecke, den er ſich verſpricht, im Widerſpruche zu ſtehen. Die Vorausſetzung iſt unläugbar dieſe, daß der Menſch, dem ein Eid zugemuthet wird, ohne Eid nicht Glauben verdient: der Zweck des Eides iſt hingegen, daß der unglaubwürdige Menſch durch den Eid glaubwürdig werde. Dieſer Zweck iſt mithin, negativ, Entfernung jenes Zweifels an der Glaubwürdigkeit des Schwörenden, poſitiv, Bewirkung des Beweiſes. Aber wenn ein Menſch, ſo lautet nun der Zweifel, ohne Eid nicht glaubwürdig iſt, wie kann er's durch den Eid werden, den er doch ſelbſt und kein Anderer leiſtet? Der Eid iſt ja ſeine eigene Handlung, Ausſage des Unglaubwürdigen. Dieſes iſt das erſte Bedenken des ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchenverſtandes gegen den Eid, deſſen

Inſtitution er einem weniger aufgeklärten Menſchenverſtande zuſchreibt.

Der Widerſpruch, deſſen hiermit das Inſtitut des Eides geziehen wird, darf nicht verwiſcht werden: er beſteht darin, daß einem Menſchen wegen ſeiner vorausgeſetzten Unglaubwürdigkeit nicht geglaubt, und dennoch dem Eide deſſelben geglaubt wird. Auf dieſen Widerſpruch des Eides mit ſich ſelbſt hat ſchon Cicero aufmerkſam gemacht *). Was ein Unglaubwürdiger verſichert, verdient keinen Glauben. Wem ein Eid zugemuthet wird, der iſt unglaubwürdig: denn der Eid wird ihm nur deswegen zugemuthet. Dennoch findet der Eid Glauben, den eben dieſer Unglaubwürdige für ſich allein ſchwört: wie wohl dieſer Eid nichts anders iſt, als die Verſicherung deſſelben unglaubwürdigen Menſchen.

So ſcharf dieſer Widerſpruch entgegentritt, ſo ſchnell löſet er ſich auch wieder auf. Der erſte Irrthum iſt, daß der Einwand annimmt, als wenn der Eid eine unbedingte Unglaubwürdigkeit des Menſchen vorausſetze. Daß der Eid keine unbedingte Unglaubwürdigkeit vorausſetzt, ergiebt ſich ſogleich aus dem Begriffe des Eides: der Eid iſt ſelbſt die Bedingung der Glaubwürdigkeit, wie der Schöpfer die Bedingung der Kreatur, wie die Erlöſung

---

*) Cic. pro *Roscio* Com. cap 16. Qui mentiri solet, pejerare consuevit: quem ego, ut mentiatur, inducere possum, ut pejeret, exorare facile potero; nam, qui semel a veritate deflexit, hic non majore religione ad perjurium, quam ad mendacium perduci consuevit: quis enim deprecatione Deorum, non conscientiae fide commovetur? — So argumentirt Cicero in den Zeiten des Verfalls der Römiſchen Religioſität: ſo wird auch unter den Chriſten in den Zeiten des Verfalls der Kirche geklügelt.

die Bedingung der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, wie der Glaube daran die Bedingung der Rechtfertigung iſt. Wie der Menſch nicht unbedingt ein Sünder iſt, denn es iſt eine Bedingung der Erlöſung von der Sünde gegeben, ſo iſt er auch nicht unbedingt unglaubwürdig, denn es iſt eine Bedingung ſeiner Erlöſung von der Unglaubwürdigkeit geſtiftet: dieſe Bedingung iſt der Eid, die Anrufung Gottes.

Eben wenn und weil der einfachen Verſicherung eines Menſchen nicht geglaubt werden kann, eben darum bedarf die mangelhafte Glaubwürdigkeit einer Verſtärkung. Die erſte Verſtärkung iſt die Wiederholung der einfachen Verſicherung: die höhere Verſtärkung beſteht in der Berufung auf eine allgemein anerkannte, heilige und theuere Wahrheit. Wohl hat der Menſch noch ein Recht übrig behalten, daß ihm geglaubt werde, aber ſoviel hat er davon verwirkt, daß er ſeine Verſicherung wiederholen, verdoppeln, verſtärken, daß er ſein Recht beſchwören, jus Jurandum *), an Gott Selbſt knüpfen muß. עוד heißt wiederholen, שִׁבַּע **) verſiebenfachen, נָשָׂא die Hände erheben zu dem, der über mir iſt, κατὰ μείζονος ὀμόσαι, אָלָה Gott anrufen. In dieſen Stufen der Beglaubigung iſt die Steigerung des Eides bis zu ſeiner Vollendung enthalten. Mit

---

*) *Jurare est quasi Jovem orare.* Meiſter über den Eid S. 60.

**) Neuerlich iſt der Uebergang der hebräiſchen Sieben, שֶׁבַע, in den Schwur, שָׁבַע, aus der Siebenzahl der Planeten und aus dem Sterndienſte überhaupt abgeleitet, auch gleichzeitig mit שְׁבוּעָה, Woche, (1. Moſ. 29, 27.) verglichen, und mit dem Griechiſchen σέβω in Verbindung gebracht werden. F. Nork: Vergleichende Mythologie zum näheren Verſtändniſſe vieler Bibelſtellen. 1836. S VII. S. 8.

עוד iſt wenigſtens nach dem Laute das deutſche Wort Eid, oath, verwandt *).

---

*) Es iſt merkwürdig, daß die deutſchen Worte: Eid, oath, und Schwören, swear, als ſo urſprünglich und primitiv-einfach, wie der Eid ſelbſt, ihre etymologiſche Bedeutung und Ableitung verbergen, oder vielmehr ihre Wurzel, wie der Eid ſelbſt, in ſich ſelbſt zu haben ſcheinen. Vergl. Jacob Grimm Deutſche R. Alterth. S. 892. flg — Dr. K. Schildener: Ueber die religiöſe Gemeinſchaft der alten Mitſchwörenden. 1833. S. 25. — A. Tholuck Auslegung der Bergpredigt Chriſti. S. 279. Anm. — Dr. G. Phillip's deutſche Geſchichte. I. S. 249. — Dr. K. Schwenck Wörterb. der deutſchen Sprache. — Eid ſcheint mit *êwa, eiwa, lex*, Ehe, zuſammenzuhängen. Eid könnte auch mit *ïd, ad, ôd*, Sagen, Bitten, Beten, oder mit Ja, Icht, Ur-Gicht, Beichte, Bejahung, in Beziehung ſtehen. Grimm deutſche Grammatik II. S. 25. Andere Ableitungen von Een, Ein, Eind, wie ὀμόσαι, oder von Eeth, der Sonne, dem Aithin der Scythen, erwähnt Meiſter über den Eid. S. 70. — Schwören iſt nach Meiſter nicht von ſchwer, ſondern von Sweria, Swara, *honorare* abzuleiten. Schwören heißt urſprünglich: ſagen, antworten, *swear, answer*. Der Eid kann auch als ſimple Antwort auf eine vorausgegangene Beſchwörung gefaßt werden. Jac. Grimm Deutſche R. A. S. 893. A. Tholuck a. a. O. S. 293. Die Wurzel des Wortes iſt wahrſcheinlich wahr, wahren, währen-dauern, und zwar unter vortretendem ſ. Aus Wahr und Währen ſcheint ſich Schwören, Suaran, wie in der Römiſchen Sprache aus *verus* ebenfalls unter vortretendem *s severus, asseveratio* gebildet zu haben. Hiermit wird auch die Etymologie zur Erbauung: Sagen, ſchwören heißt wahr reden, verſichern, bewähren, *asseverare*. Die Sprache iſt weſentlich Erbauung, Befeſtigung des Gedankens. — Schwören könnte darum doch nach ſeinem näheren oder entfernteren Stamme auch mit Schwerdt verwandt ſeyn. Bei den alten Deutſchen war das Schwerdt ſtehendes Symbol des Schwörens. J. Grimm a. a. O. S. 165. flg. Nach dem Laute könnte Schwören auch mit Schweſter (ὀμόσαι, *conjungere*,) Eid mit Eidam in Beziehung ſtehen, und auf Verwandtſchaft, Verbindung, Conjuration deuten, folglich in der Grundvorſtellung mit ὄμνυν ὀμόσαι ſich berühren. Vergl. Jac. Grimm deutſche Gram-

Die einfache Verſicherung iſt Ja! und Nein! Die erſte Verdoppelung, (conduplicatio, ἀναδίπλωσις.) iſt: Ja, Ja! und Nein, Nein! — ναί, ναί. οὔ, οὔ. Eine weitere Verſtärkung iſt: Wahrlich, wahrlich! Amen, Amen! In ſolcher Verdoppelung und Verſiebenfachung iſt das Größere, deſſen der Eid nach ſeinem Begriffe bedarf, nur noch quantitativ beſtimmt. So iſt es auch eine verſtärkende, aber nur quantitativ verſtärkende Wiederholung, wenn einer ſein Wort auf ſein Wort betheuert. Dergleichen Betheuerungen enthalten mithin noch nicht den Eid ſelbſt. Dieſer erheiſcht ein Größeres, Stärkeres und Stärkendes, welches als perſönliches Objekt dem Subjekte auch qualitativ überlegen und doch verwandt und theuer iſt. Das Letzte iſt, daß der Eid — das unbedingt Groſſe, Gott Selbſt findet: womit es auch zur unbedingten Unterwerfung kommt, welche zugleich alle Bedingungen und Vorbehalte abſchneidet.

Nach dieſer qualitativen Verſtärkung, welche der Eid enthält, kann aber auch die quantitativ einfache Verſicherung: Ja! und Nein! einen Eid enthalten, wenn dieſe als Antwort auf eine beſchwörende Frage folgt. Die einfache Verſicherung kann auch durch ſtillſchweigende Erinnerung an das Geſetz Gottes zum Eide werden. Dem Andern, der nicht in das Innere ſehen kann, wird ſie es aber erſt dadurch, daß der Verſichernde ſich ausdrücklich ſeiner Verpflichtung und Deſſen, von dem ſie kommt, erinnert, daß er ſich derſelben ausdrücklich unterwirft und

---

matik II. 45. 529. — Die ältere Literatur über dergleichen etymologiſche Vermuthungen enthält Meiſter a. a. O. — Aus einer tieferen geſetzmäßigen Erörterung der Worte nach ihrem geſchichtlichen und ſprachlichen Urſprunge und Zuſammenhange würde ſich auch für den Begriff weiterer Aufſchluß ergeben.

daran bindet, ὅρκος *), und hierdurch mit der Wahrheit verbindet, ὀμόσαι. Dieſe Unterwerfung iſt das ſichtbare Zeichen, daß ihr Subjekt ſeine Verpflichtung auch wirklich erfüllt, übernimmt, und das Sollen auch will, thut. Je mehr du dich bindeſt und verpflichteſt, — der Horkos iſt auch der Horos, — je höher und feſter das ſteht, woran du dein Wort knüpfeſt, deſto glaubwürdiger wirſt du, denn es iſt kein Menſch unbedingt unglaubwürdig und unwahrhaftig.

Der Eid ſetzt auch höchſtens voraus, daß der Menſch für ſich allein unglaubwürdig iſt: der Menſch iſt aber nicht allein, wenn er bei Gott ſchwört. Dieſes iſt der zweite Irrthum in obigem Einwande, welcher vorausſetzt, daß der Menſch, wenn er ſchwört, eben ſo los und allein ſeyn, als in allen ſeinen loſen Worten und Handlungen. Aber wie der Eid unwillkührlich dieſe loſe Willkühr bindet und bändigt, ſo läßt er auch den Menſchen nicht allein. Wenn Einer ohne Eid redet, ſo iſt und redet er allerdings allein: aber wer ſchwört, der redet mit Gott, als ſeinem anweſenden Zeugen: dieſe Gegenwart Gottes, welche weſentlich zum Eide gehört, wird im Eide anerkannt: in dieſer Anerkennung beſteht der Eid. Schwören heißt darum Gott anrufen, אָלָה, — *Jovem orare.*

Hiermit löſet ſich der innere Widerſpruch, deſſen der Eid häufig geziehen worden iſt, nach allen Seiten. Wem ich allein nicht traue, dem kann ich doch in ſolcher Verbindung und Verſtärkung trauen. Der Menſch iſt nicht unbedingt unglaubwürdig: er iſt es nur, wenn er allein

---

*) *ὅρκος ab εἴργω, coërceo,* oder *ἀπὸ τοῦ ἕρκεος, a septo,* Zaun.

iſt. Er wird glaubwürdig ſelbſt in Verbindung mit einem andern Menſchen, denn in zweier Zeugen Munde iſt die Wahrheit,

Matth. 18, 16. 2. Kor. 13, 1. Hebr. 10, 28.
4. Moſ. 35, 30. 5. Moſ. 17, 6. und 19, 15.

wie vielmehr im Bunde mit Gott d. h. im Eide. Dieſer Bund, dieſe Verdoppelung des Zeugniſſes im Eide, welcher nicht allein läßt, findet die tiefſte Begründung, die höchſte Vollendung, und die unmittelbarſte Realiſation an dem Zeugniſſe Jeſu,

Joh. 5, 34. 37. Joh. 8, 13—18.

worauf wir ſpäter zu beſonderer Erwägung zurückkommen werden.

Jedenfalls erweiſet ſich ſchon jetzt an der bisherigen Entwickelung die Wirkſamkeit des Eides auf den Schwörenden ſelbſt zu ſeiner Beglaubigung und Befeſtigung, εἰς βεβαίωσιν. Hiermit iſt der zweite Theil der Eidestheorie im Hebräerbriefe zu einem Theile berühret.

4.

Es ſchien ein Widerſpruch zu ſeyn, daß dem Menſchen nicht getraut, und doch dem Eide deſſelben Menſchen getraut wurde. Dieſer Widerſpruch löſet ſich, weil der Eid das Größere enthält, unter deſſen Hinzutritt auch die Glaubwürdigkeit vermittelt wird. Nun folgt aber der fernere Widerſpruch, daß dem Menſchen, dem ohne Eid nicht, aber doch gegen Eid getraut werden ſollte, demohngeachtet in der Hauptſache ohne Eid getraut werden muß: man traut ihm in der Vorausſetzung, worauf der Eid beruht, nämlich, daß ihm die Heilsgüter wirklich gegenwärtig wahr und theuer ſind, bei denen er ſchwört. An dieſem Widerſpruche iſt wirklich der factiſche Inhalt unbeſtreitbar. —

Es iſt wirklich ein Widerſpruch, der dem Inſtitute zur Laſt gelegt wird, indem es dem Menſchen ohne Eid nicht glauben will, und den Eid doch ſelbſt auf einem Glauben ſtützen muß, der dem Schwörenden ohne Eid geglaubt wird, und — — ohne Eid geglaubt werden muß, weil jeder weitere Eid zuletzt immer wieder einen Glauben vorausſetzen würde, auf den ſich der Schwörende berufen müßte. Es wird mithin einmal alle Glaubwürdigkeit vom Eide abhängig gemacht, und dann muß doch wieder ein Glaube ohne Eid präſumirt werden, weil aller Eid, wie er einerſeits die Unglaubwürdigkeit des Schwörenden vorausſetzt, — quilibet praesumitur malus, donec juret, — andererſeits einen Glauben vorausſetzt, da er weſentlich in der Berufung auf einen Glauben beſteht, welcher dem Schwörenden zugetraut wird, quilibet praesumitur religiosus. — Der ganze „Werth des Eides beruht mithin auf der Vorausſetzung, daß die Vorſtellung Gottes, als allwiſſender Zeuge und gerechter Richter, in jedem Gewiſſen wirklich lebhaft und gegenwärtig ſey *).“ Dieſe Vorausſetzung iſt aber, ſo erwiedert der Zweifel, bei einem Menſchen, dem ich ohne Eid nicht trauen kann, nicht gegründet: ſie müßte mithin nach denſelben Prinzipien, welche einen Eid überhaupt erheiſchen, erſt beeidet werden: dies iſt aber nicht möglich, weil der vorausgeſetzte Glaube ſelbſt das Letzte iſt. Es wäre ein Widerſpruch, wenn Einer zu Gott ſchwören wollte, daß er an Gott glaube. Ebenſo iſt es aber auch ein Widerſpruch, denjenigen

---

*) Ferd. Walter Lehrb. des Kirchenrechts. VII. Auflage 1836. §. 347. S. 683.

Menſchen, denen ich ohne Eid nicht glauben kann, den Glauben an Gott ohne Eid zuzutrauen.

Auf dieſen Einwand iſt wiederum die nächſte Antwort, daß keineswegs alle Glaubwürdigkeit vom Eide abhängig gemacht wird. Der Eid ſetzt vielmehr voraus, daß es Eine Wahrheit giebt, bei welcher auch der Lügner wahr wird. In der Berufung auf dieſe Wahrheit beſteht aber der Eid. Und wie einerſeits nicht alle Glaubwürdigkeit am Subjekte geläugnet wird, ſo wird auch andererſeits der Glaube, der vorausgeſetzt werden muß, nicht ſowohl dem Subjekte zugeſchrieben, ſondern vielmehr als objektiv wahr vorausgeſetzt, ſo daß dieſer Glaube vom Subjekte unabhängig da iſt, und ſelbſt auf das widerſtrebende Subjekt Einfluß ausübt.

Wir kommen hiermit auf die nähere Begriffs-Beſtimmung des Eides. Der religiöſe Eid hat mit jeder Ausſage dieſes gemein, daß er in der Aſſertion einer Thatſache, in deren Bejahung oder Verneinung beſteht. Seine ſpezifiſche Differenz iſt aber die Anrufung Gottes- die Berufung auf Gott, als den Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit. Daß der Schwörende, dem man in andern Dingen, wenn ſie ſeinen Vortheil oder das Intereſſe eines Dritten betreffen, nicht trauen will, in dieſer höchſten Wahrheit wahrhaft iſt, das heißt, daß er wirklich an Gott glaubt, auf den er ſich beruft, daß er ſich zu Gottes Gericht bekennt, daß er ſich der göttlichen Hülfe und Gnade bedürftig fühlt, das kann ohne Eid, ja ohne ſpecielle Verſicherung vorausgeſetzt oder präſumirt werden.

Nur wenn Einer das Gegentheil verſicherte, würde ſein Eid bedenklich ſeyn, aber bloß darum, weil die Frage entſtehen würde, ob er nicht als geiſtesſchwach, oder als eidesunfähig, oder als eidesfällig, als ſeiner Handlung ſelbſt widerſprechend zu betrachten ſeyn. Um dieſen Bedenken deſto ſicherer zu begegnen, darum pflegt dem körperlichen, leiblichen, aktuellen Eide die Admonition oder Aviſation vorauszugehen, ſo daß jeder einen „gelehrten“ Eid ſchwört und keine Entſchuldigung hat.

Von dem ſo eben angeregten Widerſpruche oder Cirkel iſt daher nur dieſes wahr, daß der Eid wirklich auf einer Vorausſetzung beruht, welche nicht beeidigt wird, und nicht beeidigt werden kann, weil ſich nicht weiter zurückgehen läßt, und mithin ein Feſteres und Sichreres, wobei geſchworen werden könnte, nicht zu finden iſt, welche auch der Beeidigung nicht bedarf, weil ſie die unabweisliche, abſolute Wahrheit enthält, daher ſie nicht vom Eide, ſondern der Eid von ihr abhängt.

Aus dem Geſagten folgt allerdings, daß der Eid mit der Berufung auf ein Größeres, ſo lange noch weiter zurückgegangen werden kann, nicht vollendet iſt, ſondern erſt in der unbedingten Wahrheit zur Ruhe und Genüge, und hiermit zur Vollendung kommt, welche den Widerſpruch aufhebt. Dieſe abſolute, oder unbedingte Wahrheit hat aber ihre Bedingung nur in ihr ſelbſt: ſie iſt keine Vorausſetzung, welche der Menſch macht, ſondern die Vorausſetzung, die dem Menſchen gemacht iſt: ſie geht ebenſowohl dem Menſchen ſelbſt, als ſeinem Eide voraus. Darum kann auch der Eid dem obigen Widerſpruche mit ſich ſelbſt nicht entgehn, wenn er nicht bis auf die letzte Wahrheit zurückgeht, er kann ſeinem Begriffe und Zwecke nur entſprechen, wenn er in der unbedingten Wahrheit wurzelt.

Darum iſt jede bedingte Wahrheit zur Baſis des Eides ungenügend, weil es an jeder bedingten Wahrheit über lang oder kurz immer fühlbar wird, daß auf die Bedingung zurück zu gehen iſt: darum iſt auch von Chriſto ſelbſt der Eid bei bedingten Wahrheiten und Gütern, wodurch er ſelbſt bedingt wird, nach allen Seiten ausgeſchloſſen und verſchränkt.

Aber der Eid ſetzt allerdings zu ſeiner heilſamen Wirkſamkeit nicht bloß eine allgemeine Wahrheit, und zwar die abſolute Wahrheit ſelbſt, und deren Wirklichkeit voraus, ſondern auch den ſubjektiven Glauben des Schwörenden, und zwar nicht bloß einen allgemeinen unbeſtimmten Glauben ſogenannter natürlicher Religion, ſondern einen beſtimmten poſitiven Glauben, näher in Beziehung auf die Vollendung der Religion, denjenigen chriſtlichen Glauben, welchen die Kirche nach der Schrift bekennt, wenigſtens den beſtimmten Glauben an Gott und Gottes Wort, Gottes Gericht und Gottes Gnade, dem ſich kein Chriſt im Eide ohne Mental-Reſervation entziehen kann. Dieſer beſtimmte Glaube an Gott, an Gottes Wort, Gericht und Gnade kann aber auch, allen ſonſtigen Differenzien in der Auffaſſung der göttlichen Wahrheit unbeſchadet, vorausgeſetzt werden, nicht allein deswegen, weil die Annahme des Eides das Bekenntniß zu dieſem Glauben involvirt, ſondern auch deshalb, weil dieſer Glaube ſelbſt wahr und wirklich und wirkſam iſt, das Subjekt zu bewältigen. Darum wird auch Jedem, der ſich nicht unwürdig erwieſen, wenn er dem Fundamente des Eides nicht ausdrücklich widerſpricht, der Eid angeboten, auf daß er glaube; es wird ihm noch überdies eine Admonition oder Aviſation zur Belehrung über den Eid und den Glauben zur Erinnerung und Belebung des Glaubens vorausgeſchickt. Wohl kann dieſer Glaube ſtärker und ſchwächer, reiner oder getrübter ſeyn, aber — ganz kann er nicht fehlen. Darauf beruht der Eid, daß ſeine Vorausſetzung, nämlich der Glaube, wirklich bei jedem Menſchen vorausgeſetzt werden kann. Selbſt der Unglaube kann den Glauben nicht ganz vertilgen. Der Unglaube iſt nach ſeiner äußerſten Spitze negativ, Zweifel: er kann an der objektiven Wahrheit ſubjektiv zweifeln, aber eine Ueberzeugung von der Unwahrheit des Wirklich-Wahren iſt unmöglich. Darum wirkt auch der Eid auf den Ungläubigen: darum wird jeder nach ſeinem Religionsbekenntniſſe zum Eide zugelaſſen, bis er es ſelbſt widerruft. Selbſt denjenigen Chriſten, welche die Inſtitution des religiöſen Eides für unſinnig erklären, den Inhalt des chriſtlichen Glaubens der Superſtition beſchuldigen, und ſich ſelbſt des Unglaubens rühmen, iſt darum dennoch nicht aller chriſtlicher Glaube abzuſprechen: ſie haben mehr, als ſie ſelbſt meinen: der Wirkſamkeit des Glaubens iſt jedenfalls auch in Beziehung auf die Ungläubigen mehr zu glauben, als ihren eigenen inhaltloſen Redensarten. Der Glaube iſt nothwendig mächtiger, als der ſubjektive Unglaube, weil jenem die objektive Wahrheit zum Grunde liegt, dieſem aber nur ſein eigenes Nichtwiſſen beiwohnt, auf welches die objektive Wahrheit, auch ungewußt, unwillkührlich ihren Einfluß ausübt. Es liegt daher in der Natur der Sache, daß der Unglaube von ſeiner Unwahrheit nicht ſo überzeugt ſeyn kann, wie der Glaube von ſeiner Wahrheit. Durch die Ohnmacht des Unglaubens wird der Eid deſto mächtiger, und ſelbſt von dem problematiſchen Standpunkte des Subjekts mehr oder weniger unabhängig. Wer den Eid anträgt, der vertraut ſeine Sache Gott an, im Glauben an Gottes Kraft. —

Der Eid hat mithin wirklich eine Vorausſetzung, er ſetzt wie der Menſch ſelbſt, Gott voraus: wie der Menſch, ſo muß ſich auch der Eid dieſe Vorausſetzung gefallen laſſen. Wie der Menſch nach ſeinem eigenſten Begriffe, wie er ſich auch ſtelle und brüſte, zwar Subjekt iſt, aber ſo, daß er nicht in ſich, ſondern in Gott, und erſt durch Gott in ſich ſeine Bedingung hat, ſo iſt auch der Eid weſentlich dieſes, daß der Menſch nicht bei ſich, nicht bei ſeinem Gewiſſen und ſeiner Vernunft ſtehen bleibt, ſondern auf ein Größeres, denn er ſelbſt iſt, (Hebr. 6, 16.) ſich beruft, und hiermit zu Gott ſich erhebt, auf den Anfang zurück, auf das Ende vorwärts ſieht, auf das Tiefſte und Höchſte, auf das Erſte und Letzte ſich beruft, und hiermit den abſoluten, unbedingten Grund findet, auf dem er ſtehet. Der Eid ruht recht eigentlich auf der abſoluten Baſis aller Wahrheit, auf dem Grunde, der allein unvermittelt, das heißt nur durch ſich ſelbſt vermittelt iſt. Auf dieſes Erſte und Letzte iſt jeder Menſch gewieſen, dieſem Aufſehen auf Gott kann ſich keiner entziehen, ob auch die Vorſtellungen bald beſtimmter, bald unbeſtimmter, reiner und trüber ſeyn können. Immer iſt die chriſtliche Wahrheit als wirklich auch wirkſam: ſie iſt an ſich von der ſubjektiven Ueberzeugung ſo wenig abhängig, daß vielmehr von ihr Vernunft und Gewiſſen im Menſchen abhängig ſind. Wenn das Licht aus der Höhe dem Menſchen ganz erlöſchen könnte, ſo wäre auch das Licht ſeiner Vernunft erloſchen, und die Stimme ſeines Gewiſſens verſtummt. Ohne Quelle kein Waſſer!

Nach dem Geſagten kann das Weſen des Eides nicht mehr verkannt werden, als in der von Chriſten oft wiederholten heidniſchen Sentenz: *Οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ.* „Dem Eide giebt der Mann, nicht

Eid dem Manne Glauben.“ Wenn gleich zum Eide auch das Subjekt gehört, ſo iſt doch in demſelben nicht das Subjekt, welches ſchwört, ſondern Gott das Erſte, die Haupt-Perſon, welcher ſich das ſekundäre Subjekt unterwirft, nicht allein, um bei Andern Glauben zu finden, ſondern auch um ſich ſelbſt zu prüfen, zu läutern, und zur Wahrheit zu kräftigen. Dem Subjekte kann mithin nur eine negative Macht, zu widerſtreben, zugeſchrieben werden; aber dem Eide allein kommt die poſitive Macht zu. So iſt es auch der Glaube allein, der ſelig macht: dem Subjekte kommt dabei nichts zu, als daß es im Unglauben widerſtreben könnte. So ernährt den Bettler das Almoſen allein, ἐλεημοσύνη, dem Dürftigen kommt dabei nichts zu, als daß er es — nicht von ſich ſtößt, ſondern annimmt. Darum iſt das griechiſche Sprichwort nur im negativen Sinne wahr, aber im poſitiven Sinne die traurigſte Verkennung des Eides nach ſeiner weſenhaften Wirklichkeit und Wirkſamkeit. Auch das deutſche Sprichwort: „ein Mann, ein Mann, ein Wort, ein Wort,“ iſt nur unter der Vorausſetzung der Gottesfurcht, unter der Vorausſetzung eines ſtillſchweigenden Eides wahr und haltbar: es ſchließt den Eid nicht aus, ſondern involvirt ihn ſtillſchweigend. Zum Manne gehört es, daß er glaubt.

Es bleibt daher dabei, was der Hebräerbrief ſagt: der Eid iſt größer, als der Mann, und dienet zur Befeſtigung, εἰς βεβαίωσιν: er bekräftigt und beglaubigt unwillkührlich auch den Mann ſelbſt, und ergreifet ſelbſt den Willen zum Glauben.

Es kann hier die altdeutſche Rechts- und Eidesverfaſſung nicht unberührt bleiben. Das Inſtitut der Eideshelfer hat weſentlich den Sinn, daß der Schwörende nicht allein ſeyn und ſich nicht ſelbſt überlaſſen werden ſoll: der Glaube, welchen der Eid vorausſetzt, ſoll auch von Anderen, die ihm nahe ſtehen, bezeuget und beſchworen werden. Darum mußte der Schwörende Zeugen, näher Mitſchwörende, Conſacramentalen ſtellen, mit welchen er in der Gemeinſchaft des Glaubens ſtand. Die Zahl war nicht beſtimmt: aber häufig kommt die Zahl ſieben vor: daher der Ausdruck: septima manu jurare: das geiſtige Band des Glaubens wurde auch durch die gliedliche Verbindung der Hände dargeſtellt *). Die Sieben erinnert unwillkührlich an das hebräiſche שבע. Noch jetzt ſchwören die Juden nicht ohne Zeugen **). Nach dem Juſtinianiſchen Rechte war außerhalb der Gerichtsſtelle die Gegenwart der Officialen erforderlich ***). Ueberall erheiſcht die Ableiſtung eines Eides die Gegenwart mehrerer Perſonen, wenigſtens des Richters und des Gegners: überall ſtehen die Anweſenden mit dem Schwörenden in einer religiöſen Gemeinſchaft: ſie werden ihm namentlich zur Admonition verpflichtet.

Des Glaubens an dieſes Größere kann ſich kein Menſch erwehren: durch dieſen Glauben erhält der Eid ſeine Macht. Dieſer Glaube iſt es auch, wodurch der Eid, welcher ihn vorausſetzt, ſowohl für das Subjekt, als auch für den ſocialen Verband, in welchem es ſich verbindet, nicht allein *heilſam*, ſondern auch *nothwendig* wird. Wie der Eid den Glauben, nämlich einen Anfang des Glaubens, zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſo kann er auch dienen, den Glauben zu mehren, zu ſtärken, und zu unterhalten.

---

*) Jac. Grimm: Deutſche Rechts-Alterthümer. S. 861. flg. 892. flg. — Schildener: Ueber die religiöſe Gemeinſchaft der Mitſchwörenden. 1833. — F. J. Stahl: Philoſophie des Rechts. II. 2. S. 428. — Hiermit wäre auch die Lehre des kanoniſchen Rechts de purgatione canonica zu vergleichen.

**) Allg. Ger. Ordn. für die K. Preuß. Staaten. Th. I. Tit. 10. §. 324.

***) *Justiniani* Novell. 124. c. 1.

In beiden Beziehungen wird beſonders der *Amtseid* von praktiſcher Wichtigkeit, namentlich in unſerer Zeit *). Der Amtseid iſt der einzige religiöſe Akt, der dem weltlichen Beamten noch angeſonnen wird: denn die *Abnahme* von Eiden, welche Andere leiſten, wird vollends gar nicht mehr als ein Religions-Akt des Beamten ſelbſt angeſehen, wiewohl ſich daran weſentlich die religiöſe Gemeinſchaft entwickeln ſollte. Der Amtseid iſt nicht allein wichtig, als Eid, ſondern auch als das einzige Glaubensbekenntniß, welches noch Amt und Glauben einigermaßen zuſammenhält, und nicht allein als Glaubens*bekenntniß*, ſondern auch als Erinnerung an die letzten Reſte des Zuſammenhangs zwiſchen dem Staate und der Kirche, unter welche der Eid namentlich gehört. Inſofern iſt jeder Amtseid ein *Teſt-Eid* im weiteren Sinne. Wenn daher Einer den Amtseid verweigern wollte, es ſey aus Stolz, weil er ein ehrlicher Mann iſt, oder aus Unglauben im Sinne der Kirche, welche den Eid diktirt hat, der mag immerhin ein ehrlicher Mann ſeyn und bleiben, — bis er etwas beſſeres wird, nämlich ein Sünder und Zöllner, — aber des Amtes iſt er nicht fähig, er lehnt mit dem Eide auch das Amt ab. Die Entbindung vom Eide ent-

---

*) Vergl. Juſt. *Möſer*: Alſo iſt der Dienſt-Eid nicht abzuſchaffen. In Patriotiſche Phantaſien II. no. 78.

hält auch die Losſagung von den Wurzeln, worauf der Staat ruht, und hiermit von jedem ſpeziellen Amte im Staate. Wie ſollte überdies ein Beamter, der ſeinen Eid ſelbſt nicht geleiſtet hat, zur Abnahme von Eiden, zur religiöſen Theilnahme an dem Eide anderer ſich legitimiren?

Daſſelbe gilt auch von anderen die ſocialen Verhältniſſen betreffenden Verſprechungs-Eiden. Dahin gehört namentlich der Huldigungs-Eid, der Unterthanen- und Bürger-Eid, denn in allen dieſen Eiden ſpricht ſich überall noch die Verbindung zwiſchen der Kirche und der bürgerlichen Geſellſchaft aus, und dieſe Verbindung iſt es, welche die Geſellſchaft allein zuſammenhält.

Andere Rückſichten kann dagegen nach Befinden die ſubjektive Meinung Einzelner von der Unzuläſſigkeit des Eides überhaupt und die darauf gegründete Ablehnung des letztern in Anſpruch nehmen. Hier dient die ängſtliche Gewiſſenhaftigkeit, wenn ſie durch das Bekenntniß bewieſen iſt, zu der Bürgſchaft, die ſonſt nur der Eid gewährt *); denn dieſe Gewiſſenhaftigkeit iſt ſelbſt Eid, nämlich Beziehung auf Gott. Im Allgemeinen verfällt aber doch auch dieſe Ablehnung des Eides einer iſolirten Subjektivität, welche ſich ſelbſt von der Geſellſchaft abſondert, und den Garantieen ſich entzieht, unter deren Schutze ſie ſelbſt beſteht, und die ſie ſelbſt bei Anderen in Anſpruch nimmt. Julius Paulus nennt es ſchändlich, allen Eid ablehnen zu wollen. l. 38. D. de jurej. XII, 2. —

Jetzt iſt auch der Widerſpruch zwiſchen der menſch-

---

*) Allgemeine Gerichts-Ordnung für die Preuſſiſchen Staaten. Theil 1. Tit. 10. §. 203. No. 5.

lichen Unglaubwürdigkeit, welche der Eid vorausſetzt, und dem religiöſen Glauben, den er gleichzeitig vorausſetzt, nach allen Beziehungen zur Genüge beleuchtet und vermittelt; jemehr ſich an dieſer Bewegung des Begriffs der Eid ſelbſt erhält, deſto kräftiger bewährt ſich daran die Wirkſamkeit des Glaubens, dem der Menſch im Eide nicht ausweichen kann; der Glaube wirket mittelſt des Eides zur Stärkung und Befeſtigung, εἰς βεβαίωσιν. Hiermit iſt die zweite Hälfte der Eidestheorie im Hebräerbriefe 6, 16. noch einmal, aber nicht zum letztenmale in's Auge gefaßt: wenn jede Sache mehr als eine Seite hat, ſo mag wohl das Wort des Apoſtels, wonach der Eid zur Befeſtigung dient, noch mehr als zwei Seiten haben.

5.

Wir haben den Eid, wie er iſt, als ein Inſtitut, welches wir in der bürgerlichen Geſellſchaft finden, nach zwei Seiten betrachtet: überall führt uns die nähere Betrachtung ſeines Daſeyns auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott zurück. Wir kommen jetzt auf den näheren Inhalt des chriſtlichen Eides, an welchem ſich für den harten Kopf des iſolirten Verſtandes ein neuer Widerſpruch entwickelt, ein Widerſpruch der ſich um ſo hartnäckiger feſtſetzt, je mehr ſich Kirche und Staat entfremden.

Schon oben iſt angedeutet worden, daß und warum der Eid erſt im Chriſtenthume zu ſeiner Wahrheit ſich vollendet, und die ihn begleitenden Widerſprüche überwindet. Es iſt das Evangelium, deſſen Verheißung und Erfüllung, wodurch der Menſch nach ſeinem Abfalle wieder mit Gott in Gemeinſchaft kommt: dieſe Gemeinſchaft iſt aber die Bedingung des Eides, oder die Vorausſetzung, kraft deren ſich der Menſch auf Gott beruft. Hierin liegt auch die chriſtliche πλήρωσις der moſaiſchen Eideslehre: hierin beſteht der Zuſammenhang des Alten und Neuen Teſtaments, worauf der Herr in der Bergpredigt nach allen Seiten hinweiſet, um die Israeliten auf die Bedeutung ihres eigenen religiöſen Standpunktes aufmerkſam zu machen, der nur in Ihm zu ſeiner Erfüllung kommt. Sie ſollten das Alte Teſtament als die Propädeutik des Neuen, die Erſcheinung des Evangeliums als die Erfüllung und Erklärung des Geſetzes erkennen. Sie ſollten erkennen, daß auch das Privilegium des Eides, das Vorrecht zu ſchwören, die Vergünſtigung zu ſchwören, in Verbindung mit dem Verbote des Mißbrauchs und mit dem zweiten Gebote, nur im Evangelium, welches die Verheißung erfüllt, Grund und Erklärung findet: ſie ſollten zugleich erkennen, daß ſie durch die unter ihnen gebräuchlichen mittelbaren Eide einerſeits das Vorrecht, Gott unmittelbar anzurufen durch den Menſchen-Sohn, der ſelbſt Gott iſt, verwerfen, und von ſich weiſen, und verkümmern, andererſeits die Verantwortung nicht mindern, weil die Mittel-Inſtanzen, die ſtatt Gottes angerufen werden, auch Gottes ſind. Aber ob auch das Evangelium die ſchwierige Lehre vom Eide erklärt und erleuchtet, alle Zweifel und Bedenken dagegen löſet, alle Widerſprüche zwiſchen Gebot und Verbot des Eides, zwiſchen dem Abſtande des Menſchen von Gott und der Gemeinſchaft deſſelben mit Gott mehr und mehr vermittelt, ſo bleibt der Eid dennoch ein Myſterium, ein Sakrament im weiteren Sinne, weil er das Wort Gottes und das Menſchenwort in einer irdiſchen Angelegenheit verbindet; ob auch das Evangelium das Räthſel löſet, es tritt doch am Evangelium ſelbſt ein neuer Widerſpruch hervor, welcher ſich auch auf den Eid wirft, und deſſen ſpeziellen Inhalt betrifft; er knüpft ſich an die chriſtliche Eidesformel: er iſt beiläufig ſchon berührt — und erklärt worden. Dieſer Widerſpruch beſteht in dem Gegenſatze zwiſchen dem Geſetze Gottes, welches Strafe droht, und dem Evangelium, welches Vergebung verheißt, zwiſchen dem Richter, der alles Unheilige verſtößt, und dem Erlöſer, der die Sünder ſucht und ſelig macht. Dieſen Gegenſatz enthält auch der Eid: der Eid provocirt ausdrücklich darauf am Anfange und zum Schluſſe. Aber dieſer Gegenſatz ſcheint auch ein Widerſpruch zu ſeyn, welcher die Kraft des Eides ſchwächt, indem ſich der Erinnerung an die gerechte Strafe des Meineids die Berufung auf die Vergebung anſchließt.

Aber auch dieſer Widerſpruch zerſetzt ſich ſogleich an ſich ſelbſt: denn wenn einerſeits die Gerechtigkeit des allmächtigen und allwiſſenden Gottes erſchreckt, und dieſer Schrecken den Schwörenden berührt, ſo treibt andrerſeits die Gnade Gottes zur Buße und ſchärft das erſchrockene Gewiſſen. Die Gnade macht nicht laß, ſondern giebt Muth und Kraft dem von der Sünde ermatteten Herzen: darum wird das Evangelium ein zweiſchneidig Schwerdt genannt. Es iſt die heilſame Gnade Gottes erſchienen zur Züchtigung, auf daß wir verläugnen das ungöttliche Weſen, und züchtig, gerecht und gottſelig leben in dieſer Welt. Tit. 2, 11. 12. Die Gnade züchtigt, um durch Liebes-Wort und That von der Sünde ſelbſt zu erlöſen, wovon das Geſetz allein durch ſeine Schrecken nicht erlöſen kann. In der Verbindung des Geſetzes und Evangeliums liegt mithin kein Widerſpruch. Umgekehrt iſt es aber der härteſte Widerſpruch, auf Gnade zu ſündigen. In dieſen verfällt nicht der Glaube, ſondern der Unglaube, nicht der Eid, ſondern der Mißbrauch des Eides, vor welchem jeder Eid die Warnung ſchon in ſich ſelbſt enthält. Es zeigt ſich hieran nur noch mehr, daß das Herz des Glaubens auch der Kernpunkt des Eides iſt, wodurch erſt der Eid ſein volles Gewicht erhält. Dieſen Kern des Evangeliums faßt der Eid in wenige Worte zuſammen. Weil und ſo wahr Gott Sünde vergiebt, darum und damit giebt Er, hinfort wiſſendlich nicht mehr zu ſündigen. In dem Schwachen wird der Herr mächtig: das Wort Gottes macht rein, das Wort, bei dem wir ſchwören, ſo wir hören. So viel hören auch die Ungläubigen, daß ſie ſcheu werden könnten, und meiſtens auch wirklich ſcheu werden *). In Kottes Minna! — pour l'amour de dieu — hebt der berühmte Schwur von 842. an **), womit Ludwig der

---

*) Ueber den Atheismus und deſſen Verhältniß zum Eide können drei alte Abhandlungen de juramento athei von 1) S. F. Willenberg, Gedan. 1708. 2) G. H. Mencke, Lips. 1713. und 3) J. M. Halwachs, Jena, 1715. zum weiteren Nachdenken anregen. Das erſte bleibt immer der wohlbegründete Unglaube an den grundloſen Unglauben des Atheismus und der Glaube an den allen theoretiſchen Unglauben in ſeiner Bethätigung überwindenden Glauben. — *Malblanc* p. 19. (lib. I. §. 7.) Stäudlin Geſch. der Vorſtellungen und Lehren vom Eide. S. 157.

**) Vergl. Jacob Grimm deutſche Rechts-Alterthümer. S. 895. — Meiſter über den Eid. S. 64. — Der Eid ſelbſt findet ſich überall z. B. in *Leibnitii* Opera. Genevae 1762. Tom. VI. P. II. p. 141—144. — ferner in: Historiae Francorum Scriptores. Tom. II., 1636. p. 382. flg — aber auch in Becker's Weltgeſchichte IV. 197. (4ter Auflage) u. ſ. w. Vergl. Heinrich Luden: Geſchichte des deutſchen Volks. V. 430. — Es iſt bekannt, daß Lud-

Deutſche und Karl der Kahle ſich verpflichteten. Weil der Eid weſentlich die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott vorausſetzt, ſo gehört auch das Evangelium von dem Mittler, als die Vollendung dieſer Gemeinſchaft, zum vollen Begriffe des Eides. Zu dem adäquaten Ausdrucke des Eides gehört es mithin, daß auch der Name Jeſu wirklich genannt werde. Die vollſtändigere Schlußformel des Eides, in der er ſich vollendet, iſt daher: *So wahr mir Gott helfe, und ſein heiliges Wort durch Jeſum Chriſtum kraft des heiligen Geiſtes: Amen.* Dieſes iſt das Hoſiana des Eides. *Hilf doch!* הוֹשִׁעָה־נָּא.

6.

Wenn einerſeits die Macht des Eides und der Wahrheit, auf welcher er beruht, ſelbſt auf den Ungläubigen von Einfluß iſt, und inſofern von dem Subjekte unabhängig ſich erweiſet, ſo kann doch andererſeits nicht geläugnet

---

wig in römiſcher, Karl in deutſcher Sprache, jeder in des Andern Sprache, vor ihren Herren öffentlich ſchwuren, und das Volk dem Eide ſchwörend beitrat. Der Eid beider Könige und beider Heere in beider Sprache iſt von *Nithard* aufgezeichnet worden und ſo auf uns gekommen: er iſt oft als Sprachprobe angeführt worden. — Der Anfang in romaniſcher Sprache iſt: Pro Deu amur et pro Christian poblo et nostro commun salvament: in deutſcher Sprache: In Godes minna ind durch Christianes folches ind unser bedhero gealtnissi. Das iſt: *Bei der Liebe* Gottes und bei des chriſtlichen Volkes und unſerem beiderſeitigen Heile. So ſchwuren ſich die Brüder mit ihren Herren, zuſammenzuhalten und ſich beizuſtehen gegen Lothar's Angriffe, jeder Theil in quant Deus savir et podir me dunat, und so fram so mir god gewizei indi mahd furgibit, ſo weit mir Gott Wiſſen und Vermögen verleiht. — Die Folge war im folgenden Jahre der Vertrag aller drei Brüder, die berühmte *Einigung* und *Theilung* zu Verdun, foedus pacis.

werden, daß dennoch der Sünder in ſeiner Verſtockung und Leichtfertigkeit derſelben widerſtreben kann. Dieſe Gefahr iſt um ſo größer, wenn auch die Theilnehmer, Richter und Gegner, ihrerſeits von der Macht des Eides unberührt bleiben und ſomit auch an der Sünde Theil nehmen. Um ſo wichtiger iſt aber dieſe Theilnahme, welche weſentlich religiöſe Gemeinſchaft erheiſcht, um ſo weſentlicher iſt die Admonition und die Feierlichkeit der Eides-Ableiſtung, welche nie ohne Gebet geſchehen ſollte. Die vielen Klagen wohlgeſinnter Menſchen über die zunehmende Geringſchätzung des Eides, über die wachſende Gefahr des Meineides ſollten ſich daher nicht auf die Ableiſtung des Eides beſchränken, ſondern auch auf die Abnahme, auf jede Theilnahme daran erſtrecken: damit verwandeln ſich die Klagen und Anklagen nach Befinden in Selbſtprüfungen, in Selbſtanklagen: denn nirgends wird ſo ſehr und ſo dringend, als im Eide, die religiöſe Gemeinſchaft aller Theilnehmer in Anſpruch genommen. Hier gilt es, einzuwirken und zu helfen, daß der Kultus des Eides ernſter gepflegt werde; und wenn es in der Kirche nöthig iſt, der Subjektivität der einzelnen Diener durch beſtimmte konfeſſionelle Liturgie zu begegnen, ſo dürfte auch die Aviſation bei Eidesleiſtungen durch eine feſte Norm, welche die Belehrung nach der Schrift und Kirche enthält, zu ſichern ſeyn, wenn ſie auch die weiteren Vorhaltungen nicht ausſchließt.

Aber wie auch theils durch geſetzliche Vorſchriften, theils durch die eigene Gewiſſenhaftigkeit derer, die den Eid abnehmen, die Gefahr des Meineides vermindert werden kann, dennoch muß zugegeben werden, daß die Macht des Eides den Meineid nicht immer ausſchließt, und noch weniger bei promiſſoriſchen Betheuerungen den Eidesbruch ganz entfernen kann. Aber — was folgt daraus gegen den Eid? Wenn dieſer den Meineid nicht ganz ausſchließen kann, ſo kann noch viel weniger der Mißbrauch des Eides den Eid ſelbſt und deſſen Zuläſſigkeit ausſchließen. Je wichtiger eine Gabe iſt, deſto gefährlicher iſt ihr Mißbrauch: mit ſcharfen Meſſern kann man leicht Schaden thun: darum iſt allerdings Vorſicht nöthig, aber man ſchafft darum die unentbehrlichen ſcharfen Meſſer nicht ab, wenn ſie auch mitunter gegen ihren Zweck gemißbraucht werden. Es hilft auch nicht die negative Vorſicht, welche gefährliche Inſtrumente ängſtlich verwahrt, verſchließt, verbirgt: ſondern weil ſie einmal zum heilſamen Gebrauche dienen ſollen, ſo thut es vielmehr Noth, ſich damit bekannt und vertraut zu machen, um ihre Beſchaffenheit und Einrichtung, ihren geſchickten Gebrauch und richtige Anwendung, ihren Nutzen wie ihren möglichen Schaden zur Einſicht zu bringen.

Die Möglichkeit des Meineides kann nach Befinden den nächſten Zweck vereiteln, aber auch nur — den nächſten Zweck. Der Hauptzweck iſt — die Prüfung, in welche der Menſch durch den Eid geführt wird: und wenn er dieſe doch nicht nützt, ſo iſt es ſeine eigene Schuld, und hiermit Gottes gerechter Wille, ſo etwa ein Sünder in dieſer Prüfung — eine Zeitlang verſtockt wird. Gottes Wille iſt auch in ſeinen Gerichten zu ehren. Allerdings ergiebt ſich aber hieran nur noch mehr, daß der Eid ein Geruch zum Leben, aber auch ein Geruch zum Tode, den Frommen zum Lobe und Heile, und den Gottloſen zur Rache und Strafe werden kann. Es iſt nur noch Eins hinzuzuſetzen: wo etwa einer fällt, aller Warnungen ohngeachtet den Eid verletzt, — wer weiß, wie ihm der Fall nach der fortwirkenden Macht des Eides zur Erweckung wird *).

Jedenfalls kann die Möglichkeit des Meineides den aſſertoriſchen Eid nicht ausſchließen, und die Möglichkeit eines unvorſätzlichen Eidesbruches den promiſſoriſchen Eid nicht verdrängen. Wer wollte nicht geloben, weil er je zuweilen fällt, und hinter den guten Vorſätzen zurück bleibt? Geſchieht es unverſehens, ſo ſieheſt du deſto ehender auf durch die Kraft des Eides, die dich auch nach der Ableiſtung präſent begleitet.

Aber je näher uns bei aſſertoriſchen Eiden die Gefahr des Meineides, bei promiſſoriſchen Eiden die Möglichkeit des Eidesbruchs zu bedrohen ſcheint, um ſo dringlicher wiederholt ſich die Frage, ob und wie weit diejenigen, welche der Eidesleiſtung beiwohnen, an dem Meineide und Eidesbruche Antheil haben. Von ihnen wird derſelbe Glaube gefordert, auf dem der Eidſchwur beruht: ſie ſind als Eidesgenoſſen, Eideshelfer, Konjuratoren anzuſehen, und zur Glaubensgemeinſchaft mit dem Schwörenden berufen. Dieſe Gemeinſchaft begründet eine ſpirituelle Verwandtſchaft. Der Eid iſt als ein Bund mit Gott auch ein Bund mit den Menſchen: dieſe Gemeinſchaft ſcheint auch die Sprache anzudeuten — ὅρκον ὀμόσαι — נִשְׁבַּע בְּרִית. —

Die antiquariſchen Forſchungen über die religiöſe Gemeinſchaft der Mitſchwörenden in der altgermaniſchen Rechtsverfaſſung, womit wir in neuerer Zeit beſchenkt wor-

---

*) Nicht unwichtig wäre eine Ermittelung aller zur Unterſuchung und Beſtrafung gezogenen Meineide, um zu erſehen, wie viele davon auf Selbſtanklage, und auf Geſtändniß beruhen.

den ſind, könnten auch praktiſch wirkſam und ſegenreich werden, wenn die allgemeine Wahrheit dieſer ernſten Einrichtung auch für unſere Zeiten beherzigt und benutzt, wenn die religiöſe Gemeinſchaft, wozu jeder Eid alle Anweſenden, alle Intereſſenten nach ſeinen eigenſten Weſen verpflichtet, vom Geſetze anerkannt, in der Rechtsverwaltung ſorglich gepflegt, wenn zu dem Ende auch der Eides-Ritus nebſt der Admonition nach der Lehre der Schrift und der Kirche an feſte Formen geknüpft, wenn die Verwaltung, ſo viel als möglich, ernſten Dienern des Rechts anvertraut, und auch an dieſer Handlung die Verbindung des Staats mit der Kirche, ſoviel ſich thun läßt, neu belebt und wieder geboren würde *). Aber wie ſich auch der äußere Ritus verändere, immer nimmt Eidesabnahme und Eidesanhörung das Gewiſſen nicht minder in Anſpruch, als Eidesleiſtung. — Wie wird es dagegen gegenwärtig im Forum gehalten? Je weiter ſich Kirche und

---

*) Beſtimmtere Vorſchläge möchten hier nicht an ihrem Orte ſeyn: der Verfaſſer würde ſie ohnehin nicht ſo ſchnell in Bereitſchaft haben. Die Sache iſt ſo wichtig, daß ſie deſto gewiſſenhaftere Berathung verdient. Mr. Tyler ſagt in ſeiner Schrift über den Eid S. 87. ſehr ſchön: To effect these changes, or rather, I would say, to diminish the present evils (as far as, after mature and able deliberation, it may be deemed safe and consistent with the best interests of the community to adopt any change) I would *most humbly*, but at the same time, *most earnestly* suggest, that a Commission of Inquiry should be appointed, consisting of members chosen from among the wisest and best men in the country of different professions and departements in life, etc. — Aber auch in England iſt das Mißverſtändniß über die eigentlichen Gegenſätze der Zeit ſo groß, daß man ſich nicht genug verwundern kann, wenn von der Seite, welche der Reform der Aufklärung widerſtrebt, und deßhalb der Stabilität beſchuldigt wird, ſo demüthig als ernſtlich auf wirkliche Reformation gedrungen wird.

Staat von einander entfernen und entfremden, deſto mißlicher ſteht es um den Eid. In ſolchen Zeiten der Entfremdung und Gährung ſind aber die Fäden, welche beide Sphären gleichwohl noch verbinden, deſto ſorglicher zu pflegen. Ganz können beide Principien doch nicht auseinander. Wer in der Verzweiflung, weil ſich beide Gebiete doch nie ganz decken, von einer Seite aus der andern den Dienſt ganz aufkündigen wollte, der würde Vergebliches, aber auch — Unheilbringendes unternehmen: es kann kein Theil den andern ſich ſelbſt überlaſſen. — Es erlebt jeder Menſch an ihm ſelbſt, daß ſein Daſeyn mit ſeinem Gewiſſen nicht kongruirt: das Gewiſſen des Menſchen hat immer etwas an dem Daſeyn, deſſen Seele es iſt, auszuſetzen: wiederum erhebt ſich die Klage gegen das Gewiſſen, daß es nicht lauter, und weckender ſich vernehmen läßt; ſollen ſich darum beide den Dienſt ganz aufkündigen?

7.

Je weiter ſich der Begriff des Eides aus ihm ſelbſt entwickelt, — die Grundlinien ſind im Hebräerbrief 6, 13. 16. vorgezeichnet, — deſto beſtimmter tritt er dem modernen Vorſchlage eines abſtrakt moraliſchen Eides entgegen, denn der Eid iſt eben dieſes, daß der Menſch nicht in ſich ſelbſt ſeine letzte Bewährung ſuchet und findet. Je tiefer wir in den Text kommen, deſto ſchärfer und tüchtiger zeigt er ſich, auch andere gangbare Vorſtellungen zu prüfen, welche in der Weiſe des Vorurtheils ohne weitere Prüfung angenommen zu werden pflegen.

Die gewöhnliche Vorſtellung beſchränkt Begriff und Zweck, Weſen und Umfang des Eides auf die Betheuerung der Thatſache, um deren Feſtſtellung es ſich handelt. Dieſe gilt als die Hauptſache, der Eid als Acceſſorium. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß dieſe Vorſtellung von den meiſten Juriſten, als verſtände ſie ſich von ſelbſt, vorausgeſetzt wird. Aber wir können auch nicht verſchweigen, wie eng und armſelig, wie niedrig und unwürdig, dürr und dürftig dieſe Abſtraktion iſt. Allerdings iſt die Ermittelung einer ſpeciellen Wahrheit der *nächſte* Zweck, der *menſchliche* Zweck, die *Veranlaſſung* des Eides: aber der Menſch ſoll nicht bei dem nächſten irdiſchen Zwecke ſtehen bleiben. Zunächſt iſt der Eid *acceſſoriſcher* Natur; aber nach ſeiner höchſten Bedeutung, welche nicht ausſchließlich für die Theologie gehört, ſondern eben als theologiſch allgemein iſt, nach ſeiner allgemeinſten Bedeutung iſt das, was den Eid zum Eide macht, nämlich die Anrufung Gottes, die *Hauptſache*, gegen welche die ſpezielle Wahrheit, ob die Schuld 5 oder 6 Rthlr. beträgt, als die Nebenſache in den Hintergrund tritt. So kann auch das Tiſchgebet zunächſt als ein *Acceſſorium* von Speiſe und Trank, als ein *Hülfsmittel* dazu angeſehen werden: ſo wir aber tiefer hinein kommen, iſt dieſes Tiſchgebet von allem Eſſen und Trinken die *Hauptſache* und der *Hauptzweck*, das Einzige, was wirklich nährt, — Luc. 4, 4. — denn die Materie vermag es nicht. Wenn wir nun Alles im Namen und zur Ehre Gottes thun ſollen, ſo kann der Eid davon nicht ausgeſchloſſen werden, in welchem Gott ausdrücklich angerufen wird. Wo aber Gott hinzutritt, da iſt er auch das Haupt. Iſt doch ſelbſt das ſchlechte Gemüſe im Küchengarten nicht allein für die Küche gewachſen, für die es *vom Menſchen* gepflanzt iſt! Und wer denkt bei der Lerche in den Lüften an den Roſt, als ihren Zweck? Wie viel mehr überwindet der hohe Eid ſeinen nächſten, menſchlichen Zweck! Der Eid iſt, wie der Menſch ſelbſt, das Medium conjungens inferiora cum superioribus *).

Wir wollen uns darum nicht verhehlen, daß der ſündige Menſch, der dem Herrn, ſeinem Gotte, dienen ſoll, im Eide den Hülfedienſt ſeines Herrn in irdiſcher Angelegenheit in Anſpruch zu nehmen wagt. Jeder Eid iſt inſofern ein zwiefach kühnes Unternehmen, wozu uns nur der Herr ſelbſt ermächtigen und ermuthigen kann. Dieſer groſſen Unterwindung ſoll allerdings jeder Schwörende eingedenk ſeyn; dazu ſoll auch die Verwarnung dienen: es iſt nichts Geringes, vor Gott zu ſtehen. 1. Moſ. 18, 27. — 2. Moſ. 3, 5.

Es iſt allerdings nichts Kleines, den Herrn zum Zeugniß aufzurufen: es ſcheint noch überdies widerſinnig, den Allwiſſenden dazu beſonders aufzufordern. Und doch iſt es mit dem Gebete nichts anders: Gott weiß auch ohne unſer Bitten, was wir bedürfen, er weiß es noch beſſer als wir: dennoch gehört es zu dem lebendigen Verhältniſſe zwiſchen Gott und den Menſchen, daß der Menſch betet und Gott gebeten ſeyn will, ſo wie wieder Gott nicht Alles allein thut, ſondern durch den Menſchen wirkt **). So rufen wir ihn auch im Eide an, wodurch wir uns nicht allein ſeiner deſto beſtimmter erinnern, ſondern auch ihn wirklich berühren, weil es ein organiſch geiſtiges Verhältniß iſt, in dem wir zu ihm ſtehen: wir rufen ihn auch gelegentlich um geringfügiger Lebensgüter willen zum Zeugen und Richter auf, was er ohnehin iſt. Aber iſt es nicht mit jedem Gebete um irdiſche Gottesgaben eben ſo? wenn der Kranke um Geneſung, der Hungrige um Brod, der Elende um Hülfe, der Verlaſſene um Beiſtand und Rettung flehet? Wir machen Gott täglich zu unſerm Wirthe und Gaſte, zu unſerm Arzte, zum Wärter und Wächter. Darum bleibt es doch die Hauptſache, daß der Herr die irdiſche Gabe ſegnet und heiligt. So iſt auch im Eide Geld und Gut oder irgend ein anderes weltliches Verhältniß der eigentliche Gegenſtand, der nächſte Zweck, da Gott nur hinzutritt, als Zeuge und Richter in Einer Perſon: aber eben damit verändert ſich auch ſofort die anfängliche Stellung: Gott iſt überall ganz Er ſelbſt: auch im Eide iſt an Gottes Segen Alles gelegen: der Eid bringt dieſen Segen.

---

*) Joan. Duns Scotus. Comment. in Magistr. Sentent. — Vergl. Rixner: Handb. der Geſch. der Philoſophie. II. Anh. p. 83.

**) Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweiſe. II S. 48. 49.

Die acceſſoriſche Natur des Eides hat aber namentlich bei den Verſprechungen, bei den Verpflichtungen für die Zukunft, welchen er hinzutritt, die bedenklichſten Zweifel hervorgerufen, die ſich immer wieder von Neuem erheben, bis ſie völlig erledigt und vermittelt ſind. Es fragt ſich, ob der Eid bei einem Verſprechen, dem er hinzutritt, eine neue Verbindlichkeit bewirke, oder nur die ſchon beſtehende Verpflichtung durch ein neues Motiv verſtärke. Die geläufige Antwort iſt kurz genug: Confirmatio nihil dat novi. Durch den Eid wird hiernach die Verbindlichkeit an ſich nicht ſtärker, es wird nur dem Subjekte die Erfüllung deſto näher gelegt. Die Verbindlichkeit iſt ſchon da, welcher der Eid hinzutritt: ſie verpflichtet auch ohne Eid. Das Sprichwort ſagt: Zuſagen macht Schuld. Und wo ein Verſprechen nach ſeinem Inhalte oder nach ſeiner ſubjektiven Form nicht verpflichtet, da verpflichtet auch der hinzutretende Eid nicht: wenn dieſer eine neue Verpflichtung hervorbringen könnte, ſo müßte ſich dieſe ſeine Wirkung grade an ſolchen Verſprechungen erweiſen, die an ſich nicht verbindlich ſind.

So pflegt in der Regel die Antwort zu lauten: es iſt indeſſen dagegen von jeher auch vielfältiger Widerſpruch erhoben worden. Ein dunkles Gefühl ſagt ſchon, daß der Eid doch mehr ſeyn muß, als das nude Verſprechen, daß das Verſprechen eines Menſchen gegen einen Andern, welches ohne Gott geleiſtet wird, nicht ſo wichtig ſeyn kann, als der Eid. Aber dieſes Gefühl hat lange zu ringen, es muß ſich lange Zeit mit einzelnen Effloreſcenzen begnügen, ehe es durch den Gedanken zu ſeinem adäquaten Ausdrucke kommt. Zunächſt iſt ſoviel einleuchtend, daß auch eine acceſſoriſche *Hülfe*, wenn ſie eine ſchon beſtehende Verbindlichkeit verſtärkt, oder das Subjekt derſelben deſto mehr verpflichtet, eine neue Kraft mitbringen muß. Aus dieſem Grunde hat man auch theilweiſe, mittelſt einer unzureichenden Conceſſion, dem Eide eine neue *formelle* Obligation zugeſtehen wollen, dagegen aber eine neue *materielle* Obligation abſprechen zu müſſen geglaubt, weil durch den Eid nicht die Verbindlichkeit *an ſich*, nach ihrem *Inhalte*, verſtärkt, ſondern nur dem *Subjekte* derſelben ein verſtärkender *Impuls* zur Leiſtung des Verſprechens gegeben würde. Dieſe Conceſſion iſt indeſſen, wie geſagt, ungenügend: die Unterſcheidung, worauf ſie beruht, iſt eine unwahre Abſtraktion, denn die Verbindlichkeit *an ſich*, oder *abgeſehen von den Subjekten*, iſt ſelbſt ein Unding: Verbindlichkeit iſt nichts anders, als der Nexus, wodurch die *Subjekte*, als ſolche, zuſammengebunden, verbunden, verpflichtet werden: die bindende Kraft liegt nicht außerhalb der Subjekte in einer Sache, oder Materie, ſondern in den Subjekten ſelbſt, welche erſt in die Sache die Kraft legen. Was mithin die Subjekte ſelbſt zu einer Sache verpflichtet und verbindet, das iſt auch materiell Quelle der Obligation: der Sache kommt dieſe Macht nicht zu: auch dem Vertrage kommt ſie nur um der Menſchen willen zu, die ihn ſchließen: was dieſe verpflichtet, kann mithin im Vertrage an ſich nicht liegen. Worin eigentlich der letzte und einzige Nerv der Verpflichtung ruhen mag, kann jetzt noch dahin geſtellt bleiben: ſo viel iſt aber jedenfalls erwieſen, daß Alles, was formell d. h. die Subjekte verpflichtet, auch die Verpflichtung ſelbſt materiell verſtärkt, und daß dazu nothwendig eine neue Kraft hinzutreten muß.

Es iſt ſehr beachtungswerth, daß, es verdient volle Anerkennung und nähere Erwägung, wie vornehmlich das kanoniſche Recht auch in dieſer Beziehung des Eides und ſeiner erneuernden Wirkung gegen das ſtarre Römiſche Recht ſich angenommen hat *). Das kanoniſche Recht unterſcheidet unverbindliche und unerlaubte oder widerrechtliche Verſprechungen: es anerkennet die Macht des Eides, ſolche Verſprechungen, die bloß zu Gunſten des Schwörenden bürgerlich unverbindlich ſind, verbindlich zu machen, und hiermit das Schwache, das Hinfällige zu kräftigen: es geſtattet auch nicht, daß bei unerlaubten und ungerechten Eiden der Schwörende ſich ſelbſt davon entbindet, ſondern es unterwirft ihn mit Recht in jedem Falle der geiſtlichen

---

*) K. F. Eichhorn: Grundſätze des Kirchenrechts. II. 536. — Ferd. Walter: Lehrb. des Kirchenrechts. VIIte Auflage. §. 348. S. 664. —

Autorität, welche zu prüfen hat, ob wirklich die justitia in jurando verletzt iſt: dem Schwörenden kann darüber um ſo weniger die eigene Abſolution überlaſſen werden, als er durch den ungerechten Schwur ſelbſt, durch die Verletzung der justitia in jurando, auch das Judicium, das eigene Urtheil verwirkt hat. Zunächſt hat eigentlich der, dem geſchworen iſt, den Eid zu erlaſſen; das Sprichwort ſagt: die Hand, ſo den Eid aufnimmt, kann ihn auch erlaſſen. Statt ſeiner thut es nach Befinden die geiſtliche Obrigkeit, welcher die Prüfung und Entſcheidung gebührt. Daſſelbe findet Statt, wenn der Schade nicht im Objekte des Eides, ſondern im Subjekte liegt, wenn Zwang, Betrug, Irrthum den Eid ſchwächt.

Nach der erſten, oberflächlichen Auffaſſung der kanoniſchen Rechtstheorie ſcheint es jedoch immer dabei zu bleiben, daß der Eid nicht immer obligirt, denn wenn er auch eine nach bürgerlichen Geſetzen ermangelnde Obligation in eine wirkliche Verpflichtung zu verwandeln vermag, — worin noch überdies das bürgerliche Geſetz nicht immer dem geiſtlichen Nachdruck zu verſchaffen vermag, — ſo verliert der Eid doch ſeine Wirkung ganz, wenn das Verſprechen nicht allein bürgerlich ungültig, ſondern auch bürgerlich oder ſittlich unerlaubt oder verboten iſt. Das Sprichwort ſetzt hinzu: Dem Teufel iſt man keinen Schwur zu halten ſchuldig.

Es iſt der Mühe werth, auch dieſen Schein, welcher die bloß acceſſoriſche Natur des Eides ſelbſt im Kirchenrechte zu erhalten ſcheint, zu Ehren des Eides und zur beſſern Verſtändigung des wirklichen Begriffs näher in's Auge zu faſſen.

Zunächſt ergiebt ſich ſogleich aus dem noch unmittelbaren Inhalte der kanoniſchen Eidestheorie, daß auch der verbotene Verſprechungseid obligirt, denn er verpflichtet zur Pönitenz, zur Abſolution: die Abſolution ſetzt aber eine Verpflichtung, eine Schuld voraus, welche erlaſſen werden ſoll.

Nicht minder tritt unmittelbar an dem Inhalte des kanoniſchen Rechts die volle Wirkſamkeit des Eides heraus, womit er ſeine acceſſoriſche Natur überwindet und zur Hauptſache ſich erhebt. Eben weil nicht der Gegenſtand des eidlichen Verſprechens, ſondern der Eid ſelbſt die Hauptſache iſt, eben darum verpflichtet ein verbotener Verſprechungseid nicht zur Haltung des verſprochenen Gegenſtandes, ſondern — zur Heilighaltung des Eides; wenn dieſer mit ſeinem Gegenſtande im Widerſpruche ſteht, ſo ſiegt der Eid auch über ſeinen Gegenſtand: er obligirt, nicht allein das Verſprochene nicht zu thun, das Unhaltbare nicht zu halten, ſondern auch Pönitenz zu leiſten, Abſolution zu begehren. Auch hieran zeigt es ſich, wie der Eid von der Kirche, aus der er kommt, ſich nicht losreißen kann.

Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung, außer der Causa 22. Part. II. des Decrets, vornehmlich der Erlaß Papſts Innocenz III. an den König Peter von Arragonien aus dem Jahre 1205. *). Der König hatte geſchworen, eine unrichtige Münze ſeines Vaters beizubehalten: er begehrte Abſolution vom Eide. Der Papſt unterſcheidet, ob der König die Unrichtigkeit der Münze bei Ableiſtung des Eides ſchon kannte. Si *falsum* esse credebas, juramentum fuisset *illicitum*, et nullatenus observandum, et pro eo esset tibi *poenitentia* injungenda: cum juramentum non, *ut esset iniquitatis vinculum*, fuerit institutum. Si vero *legitimam* esse credebas, juramentum licitum fuit, et *usquequaque* servandum. Er lehrt darauf, wie der Eid zu halten iſt, dem Könige zum Nachtheile, denn dieſer hatte geſchworen, und dennoch der Vollwichtigkeit der Münze unbeſchadet. In gleichem Sinne reſcribirt Urban III. 1186. an den Erzbiſchof von Piſa, daß diejenigen, die Verbotenes beſchworen haben, absolvendi sunt ab illius observantia juramenti, cum illicitum sit et contrarium rationi, injunctâ tamen eis de hoc, quod *male juraverunt*, poenitentiâ competenti *). Mit großer Behutſamkeit erklärt ſich das geiſtliche Recht nicht minder über die Entbindung von erzwungenen, durch Betrug oder Irrthum veranlaßten Verſprechungs-Eiden: ut agatur consultius et auferatur materia dejerandi **).

---

*) c. 18. X. de jurejurando. II. 24.

---

*) c. 12. ibid. — Das engliſche Sprichwort ſagt: an unlawful oath is better broke, than kept.

**) c. 15. §. 2. ibid. — Hierher gehört auch die Frage, ob ein im Traume geleiſteter, nach ſeinem Gegenſtande erlaubter Eid ohne Ausnahme unverbindlich ſey. Im Traume kann eben ſowohl Wahrheit, als im wachen Zuſtande Irrthum ſeyn. Matth. 1, 19. 20. 24. — 2, 13. 19. Aber zum Eide wird außer der objektiven Wahrheit auch das judicium jurantis erfordert: im Traume fehlt jedoch darum nicht das Bewußtſeyn, weil demſelben nach Befinden irdiſche Verhältniſſe, Raum und Zeit, verſchwinden. Es kann daher geſagt werden, daß in dieſen Fällen nur dem Subjekte ſelbſt das Urtheil und die Entbindung zuſtehe. — Auch dem heitern, klaſſiſchen Alterthume war dieſer nächtlich finſtere Skrupel nicht fremd, wir erinnern nur an Theokrits liebliches Eidyllion *κα*. Ein armer Fiſcher träumt in der Nacht von einem reichen Fiſchzuge: im Traume fängt er auf den Gewäſſern einen großen goldenen Fiſch, im Traume bringt er ihn auf's Land, im Traume ſchwört er, nun nicht mehr des mühſeligen Handwerks zu warten, ſondern müßig des Goldes zu genießen. Da erwacht er, aber ohne ſeinen goldenen Schatz, in voriger Armuth.

Dieſes iſt alſo, noch unvermittelt, die Eideslehre, welche — Jephta nicht beachtete. Sie vermittelt ſich hiernächſt an dem Begriffe des Eides ſelbſt, denn der Eid vergegenwärtigt die Heiligkeit Gottes. Dadurch überwindet der Eid, ſo oft ſein Gegenſtand mit ihm in Widerſpruch tritt, ſeinen eigenen Gegenſtand, und hiermit auch den Widerſpruch, ſo daß er ſich auch in dieſer Beziehung nach der Lehre des Hebräerbriefes 6, 16. als πάσης ἀντιλογίας πέρας erweiſet. Hieraus folgt, daß auch ein verbotenes Verſprechen für ſich allein nur inſofern unverbindlich iſt, als es weder dem Promiſſar Rechte giebt, noch den Promittenten zur Erfüllung verpflichtet: es iſt aber darum nicht überhaupt unwirkſam und unverbindlich, denn es verpflichtet, das Verſprochene — nicht zu erfüllen, und das Verbrochene — zu büßen. Wenn der Eid hinzutritt, ſo vergrößert er das Verbrechen, er verſtärkt mithin auch die Verpflichtungen, die daraus folgen. Ueberall, wo der Eid einem rechtlichen Nichts, das nicht ſeyn ſoll, hinzutritt, da ſtraft er es nur deſto mehr, und verwandelt es nur deſto kräftiger in ſein Gegentheil, in das Seyn ſollen.

Nun erſchreckt ihn — nicht ſowohl der Verluſt des geträumten Reichthums, ſondern ſein eidliches Gelübde. Soll er den Eid halten, dem nährenden Berufe entſagen, und verhungern? So erzählt er's ſelbſt mitten in der Nacht ſeinem Kameraden.

Ὤμοσα δ' οὐκέτι λοιπὸν ὑπὲρ πελάγευς πόδα θεῖναι,
Ἀλλὰ μένειν ἐπὶ γᾶς, καὶ τῷ χρυσῷ βασιλεύειν.
Ταῦτά με κἠξήγειρε· τὺ δ', ὦ ξένε, λοιπὸν ἔρεισδε
Τὰν γνώμαν· ὅρκως γὰρ ἐγὼ τὼς ὤμοσα ταρβῶ.

Aber der Kamerad abſolvirt den bekümmerten Fiſcher.

Καὶ σύ γε μὴ τρέσσῃς· οὐκ ὤμοσας. οὐδὲ γὰρ ἰχθὺν
Χρύσεον, ὡς ἴδες, εὗρες· ἴσα δὲ ψευδέσιν ὄψις.
Εἰ δ' ὕπαρ, οὐ κνώσσων τὺ τὰ χωρία ταῦτα ματεύσεις,
Ἐλπὶς τῶν ὕπνων· ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθὺν
Μή σὺ θάνῃς λιμῷ, καίτοι χρυσέοισιν ὀνείροις.

Wenn ſeine *augenblickliche* Wirkſamkeit dennoch an dem Subjekte ſcheitert, wenn er es nicht vom Schwure zurückſchrecken kann, ſo verſtärkt er die Sünde des Subjekts, er verwandelt den Segen, den er durch ſeine Vorhaltung und Abmahnung angeboten hatte, in Fluch, bis daß er etwa hernach — dennoch ausrichtet, wozu er geſandt iſt, denn er begleitet den Schwörenden ohne Unterlaß. Wohingegen der Eid einem ſchon anfangenden, aber noch ſchwachen, bürgerlich nicht anerkannten rechtlichen Daſeyn hinzutritt, da verſchafft er dieſem die rechte Kraft und Verbindlichkeit, als eine neue. Es iſt wohl zu erwägen, daß eigentlich keine Obligation ohne Eid, er werde mündlich oder im Herzen geſchworen, entſtehen und beſtehen kann: alle Verpflichtung wurzelt in der Beziehung auf Gott: und was iſt auch alle Erfüllung der Obligation, wenn ſie nicht, nach ihrer höchſten Inſtanz, *um Gottes willen* geſchieht? Dieſes iſt aber die Bedeutung und Beſtimmung des promiſſoriſchen Eides, daß die Handlung, die er begleitet, um Gottes willen geſchehe: er bleibe nun im Herzen und in der Handlung ſelbſt, oder er trete aus dem Munde hervor: womit er ſich wiederum als die *Hauptſache* erweiſet. Zwar beginnt er im Verhältniſſe zum Sünder *acceſſoriſch*, er wird nur zur Feſtſtellung irgend einer Angelegenheit gebraucht: aber er endet damit, daß die anfängliche Hauptſache, der er dient, ihm zum Vehikel ſeiner höhern Wirkung dienen muß. Weil alle Obligation erſt dadurch zu ihrer Vollendung kommt, daß ſie um Gottes willen bindet und berechtigt, darum begründet der Eid, als dieſe Beziehung auf Gott, nicht allein eine neue, ſondern vielmehr alle und jede Verpflichtung. Verpflichtung iſt nichts anders, als Verbindung zwiſchen zweien: das Verbindende iſt das Dritte, und dieſes Dritte iſt in letzter Inſtanz das Unbedingte, denn bis dahin iſt kein Ende.

So überwindet der Eid nach allen Seiten die acceſſoriſche Natur, womit er anfangen muß, nachdem er durch die Sünde dazu degradirt worden iſt. Erſt zweifelten wir, ob der Eid überhaupt eine Obligation begründen könne: nun finden wir, daß derſelbe die tiefſte, und hiermit die einzige Quelle aller Obligation in ſich ſchließt, denn der Eid gehört zum Leibe der innern Beziehung auf Gott, welche jeder Obligation zum Grunde liegt.

So erhebt ſich der Eid nach allen Beziehungen aus kleinen Anfängen zu allgemeinerem Umfange und Inhalte: jemehr er ſich entwickelt, deſto mehr kommt er zu Leben und Reichthum. Der abſtrakte Anfang ſchien ſo arm und todt: der Fortgang belebt ſich: es entwickelt ſich mit jedem Schritte neuer Inhalt. Schon kann es nicht mehr befremden, wenn wir den Eid nach ſeinen allgemeineren Beziehungen bezeichnen. Er erweiſet ſich namentlich, wenn wir nicht bei ſeinem Anfange ſtehen bleiben, als ein Glaubens-Bekenntniß und deſſen Erneuerung, woran mit dem Schwörenden auch deſſen Gegner und die Richter Theil nehmen. Er iſt aber auch gleichzeitig ein wiederholter Religions-Unterricht, eine mahnende Erinnerung an die Religionswahrheiten, die keinem verſchloſſen ſind, der ſich nicht ſelbſt verſchließt, eine weckende Erinnerung an den Bund mit Gott und deſſen Erneuerung. Und wenn von Natur alle Menſchen Lügner ſind, ſo iſt der Eid eine Anſtalt des Geiſtes, welche die Natur überwindet, eine übernatürliche Hülfs-Anſtalt, womit der Menſch herzutritt, und der Geiſt Gottes in dieſe Welt einſtrömt, ein Supernaturalismus auf Erden, wodurch der Menſch aus der Lüge erlöſet werden ſoll. Der Eid drückt namentlich das Bewußtſeyn der Gegenwart Gottes, als des *Zeugen* und des *Richters*, aus: Gott iſt nicht allein dabei, ſondern der Schwörende bekennt ſich auch *ausdrücklich* dazu, daß der Herr da iſt, hört und richtet. Wie als *Zeuge* und als *Richter*, ſo wird der Herr im Eide auch als *Erlöſer* angerufen, als der Heiland der Sünder, aber nicht als Sündendiener, denn Gott läßt ſich nicht ſpotten. Darum iſt der Eid nicht allein folgeweiſe oder ſtillſchweigend, ſondern nach ſeinem ausdrücklichen Inhalte, nach ſeinen ganz beſtimmten Worten ein *Gottesdienſt*, — sacramentum, juramenti *religio* *). — Daß er nur gelegentlich bei Gelegenheit eines geringen Streithandels oder ſonſt um Geldes und Gutes willen herzutritt, das hindert ihn nicht, ein Religions-Akt zu ſeyn, — das hat er vielmehr mit jedem außergewöhnlichen, mit jedem konkreten Gottesdienſte gemein, mit jedem Gebete, wozu der Augenblick treibt, es ſey zu loben und zu danken, oder zu bitten, oder wie ſich's ziemt, beides. Hiermit ſteht es auch nicht im Widerſpruche, wenn dieſer Gottesdienſt des Eides an die Wochentage gewieſen wird, wenn ein Concilium apud Compendium verordnet, daß an Sonn- und Feſttagen weder Markt gehalten, noch ein Eid abgenommen werden ſoll **). Der Werktag wird eben ſelbſt durch den Eid

---

*) *Religio* würde nach der Ableitung der *Lactantius* (Inst. div. IV. 28.), welcher Hieronymus und Auguſtinus gefolgt ſind, mit ὅρκος eine Bedeutung haben. Vergl. „*Religio* nach Urſprung und Bedeutung erörtert. Ein grammatiſch-hiſtoriſcher Beitrag zur Einleitung in die Dogmatik. Von M. *Bräunig*. Leipzig, 1837."

**) C. 1. X. de feriis II. 9. Omnes dies dominicos a vesperâ in vesperam cum omni veneratione decernimus observari, et ab omni illicito opere abstinere: ut in eis mercatum minime zum Feiertage: das kanoniſche Verbot bezieht ſich ohnedies nicht ſowohl auf den Eid ſelbſt, als auf die weltlichen Angelegenheiten, deren Acceſſorium er iſt. Um ſo mehr iſt der Eid eben als Gelegenheits-Gottesdienſt doppelt wichtig: und wenn er dennoch nicht Gottesdienſt iſt, ſo iſt's nicht ſeine Schuld: an ſich iſt er dennoch ein Kultus *), dem auch die Anweſenden zu ihrer Erbauung mit gefalteten Händen beiwohnen, während der Schwörende die rechte Hand aufhebt, drei Finger empor richtet, — und nach ſich wendet, weil es ihm gilt, zwei Finger faltet **), — ſo Richter und Erlöſer anruft, und mit Amen im Geiſte ſchließt.

Dieſes iſt der Ritus, wodurch der Eid unter uns

---

fiat, neque placitum: neque aliquis ad mortem, vel ad poenam, judicetur: nec *sacramenta*, nisi pro pace vel aliâ necessitate, praestentur.

*) Objicitur: Juramentum est cultus quidam Dei: atqui non licet cultum divinum ordinare ad res humanas: ergo non licet uti juramento. Respondeo Primo, juramentum esse cultum divinum non absolute, sed in certo negotio, quando aliter fidem facere non possumus. Sicut enim in aliis negotiis ad divinam opem confugere possumus, ita et in hac, idque Deo est honorificum. Secundo, Possumus uti re divinâ ad finem humanum, quando alia ratio non suppetit, et illa res non solum aestimatur ex solo humano commodo. Sic ad sanitatem consequendam utimur aliquando oratione, — et Deus ad hominum salutem usus est incarnationis mysterio. Leonh. *Less* de justitia et jure lib. 2 c. 42. Dubit. 3.

**) Die Zahlen Drei und Zwei bleiben immer, es werden nun zwei Finger gebeugt, und drei erheben. Die Dreizahl iſt auf die Dreieinigkeit Gottes bezogen werden, die im Eide angerufen wird. Weniger bekannt iſt die Deutung der zwei Finger, welche, wo nicht bewußt, doch unwillkührlich, wie zufällige Andachten, Leib und Seele im Menſchen, Menſch und Gott in Chriſto andeuten. — Vergl. Juriſtiſche Zeitſchrift. Herausg. v. Hinſchius. 1833. S. 208. — Wer nicht bei der ſchlechten Kategorie der Zahl ſtehen bleiben will, kommt unwillkührlich und mehr und mehr zu ihrem Inhalte.

ſeinen *Leib* erhält: der *gelehrte* Eid wird dadurch auch zum *leiblichen*: das *Bewußtſeyn* bethätigt ſich auch *körperlich*: der Eid ſelbſt *verwirklicht* ſich hiermit zu einem wahren, theuern und leiblichen Eide. Die *Innerlichkeit* des Eides kommt erſt durch ihre *Aeußerung* zu voller Wirklichkeit.

Und wie ferner der Eid, wenn ihn der Herr ſelbſt ſchwört, eine *Herablaſſung* Gottes iſt zu den Menſchen, die dem Wahrhaftigen ſelbſt nicht glauben wollen, ſo iſt er, wenn ihn der Sünder, der *nach ſeiner Natur* den Glauben verwirkt hatte, *ausdrücklich* ſchwören muß, — weil man ihm nicht glaubt, daß er auch unerinnert im Herzen ſchwört, — eine heilſame *Demüthigung* unter die Folgen und Strafen der Sünde, die Jeder mittragen muß im Bewußtſeyn ſeiner Neigung zur Sünde. Jeder Eid iſt daher, in ſofern er wegen Unglaubwürdigkeit gefordert wird, ein *Sündenbekenntniß*, ein Bekenntniß, dieſe Erniedrigung verdient zu haben, ein Gebet um Erlöſung daraus, ein Dankgebet für die Erlöſung aus der Unwahrheit. Es iſt eitel Hochmuth, wenn ſich einer in trauriger Selbſtverblendung über den Eid erhaben und dafür zu gut dünkt. Aber es ſind ihrer auch wirklich viel mehr, die ſich davor ſcheuen, — ſo ſchwach auch ihr Glaube iſt, — ſolcher ſind viel mehr, als derer, denen der Eid — zu gering — *ſcheint*.

Das Letzte iſt mithin, daß der Eid ſelbſt den Widerſpruch löſet, den er enthält: der Widerſpruch der Lüge und Wahrheit liegt jedoch nicht ſowohl im Eide, als im Menſchen: der Eid löſet ihn, indem er, unter der Vorausſetzung der Unwahrhaftigkeit, den zur *Lüge* geneigten Menſchen zur *Wahrheit* beruft und erhebt. Er ergreift den Menſchen, wie er ihn findet, bei ſeiner *Natur*, um ihm die dieſe

Natur erlöſende und heiligende *Gnade* Gottes zu vergegenwärtigen. Es iſt eine große Gnade, die dem Menſchen beſchieden iſt, daß er Gott anrufen, bei dem Namen Gottes ſchwören *darf*. Die heilige Schrift erklärt dieſe Gnade für einen Vorzug der Bekenner Gottes. Jeſ. 65, 16. Pſ. 63, 12. Jer. 4, 2. Er iſt ein Privilegium der zur Erlöſung berufenen Menſchheit, ein Zeichen der verſöhnenden Gnade, wie der Regenbogen. Und wie es eine *Gnade* iſt, ſo iſt es auch das *Gebot* Gottes, das *Geſetz*, daß der Menſch ſchwören *ſoll*. 5. Moſ. 6, 13. Der Eid iſt daher *ein weſentliches Stück der erſten Bitte im Vater Unſer*,* *und der poſitive Inhalt des dritten Gebotes*.

8.

Es kann ſeyn, daß dieſe Andeutungen einem und dem andern *überſpannt* vorkommen. Davon iſt ſo viel wahr, daß ſie *über* das Sichtbare hinausreichen, aber nicht über das Präſente, auch nicht über ſich ſelbſt. – Es kann ſeyn, daß darin Viele eine *Vermiſchung heterogener* Sphären zu bemerken glauben. Davon iſt ſo viel wahr, daß die verſchiedenen Sphären, weil ſie nicht heterogen ſind, ſondern zuſammen gehören, in ihrem organiſchen Zuſammenhange nachgewieſen werden. — Aber wie dem auch ſey, es iſt zu wünſchen, daß ſich Niemand durch ſolche Vorurtheile von der näheren Prüfung abſchrecken laſſe. Wer ſich ſonſt ſicher und feſt weiß, der braucht ſich auch nicht vor angeblichen Schwärmereien zu fürchten, ſondern er muß es mit ihnen verſuchen. Eine Verwerfung ohne Prüfung wäre die ärgſte Schwärmerei. Und wenn ſich in ſolcher Prüfung finden ſollte, daß der Eid über ſeinen nächſten Gegenſtand und Zweck hinausreicht, daß der Eid ſelbſt bleibt, wenn auch ſein nächſter Zweck verſchwindet, ſo fragt es ſich weiter, was von der gewünſchten Einſchränkung und Minderung der Eide im Allgemeinen zu halten ſey. Auf dieſe Einſchränkung iſt der allgemeine Wunſch gerichtet: er kommt von den verſchiedenſten Seiten: er zeugt überall von Ernſt, von Gottesfurcht und Frömmigkeit: er ſcheint von Haus aus ſo feſt zu ſtehen, daß er kaum noch geprüft zu werden pflegt. Ja, man findet wohl ſelbſt in dem zu häufigen Gebrauche der Eide eine Gefahr der Geringſchätzung, gleich als wenn das Heilige um ſo ſchwächer werden müßte, je näher und vertrauter es würde. Aber in einer Zeit, wo Alles von neuem unterſucht wird, kann auch dieſer allgemeine, fromme Wunſch einer nicht ſehr frommen Zeit neuer, gründlicher Prüfung ſich nicht entziehen.

Die moderne Bildung ſtimmt in dieſer Beſtrebung, die Eide zu mindern und zu beſchränken, nicht allein mit den partikulären Bedenken chriſtlicher Frömmigkeit, ſondern auch mit den Anſichten der heidniſchen Gottesfurcht überein. Denn dieſe lehrt ebenfalls die Eide verehren, aber meiden, aus unheimlicher Scheu vor der fürchterlichen Majeſtät des unſichtbaren Gottes, welcher der Zugang zum verſöhnten Vater fehlt. Im Chriſtenthume iſt aber, wie wir geſehen haben, dieſe Furcht zwar nicht vernichtet, aber in ihrem Gegenpole verſöhnt.

Wenn es nun wahr iſt, daß der Eid nach dem ihm angemeſſenen weſentlichen Begriffe und in einer dieſem angemeſſenen Behandlung nicht allein ein Mittel für niedrige Zwecke, ſondern auch ein Erweckungsmittel iſt, wenn er hiermit ſelbſt zum Zwecke, zum Selbſt-Zwecke wird, wenn er nach Befinden auch für diejenigen, die den Gottesdienſt vernachläſſigen, zum Gottesdienſte dienen kann, ſo tritt gegen den allgemeinen Wunſch der Einſchränkung, und noch mehr gegen den Vorſchlag, welcher den *religiöſen* Eid ganz abſchaffen will, der deſto dringendere Wunſch hervor, daß dieſer *religiöſe* Eid nur *deſto religiöſer* gepflegt werde. Nach dem Geſagten kann die Liſte der üblichen Eide nur inſofern einer Reviſion zur Verminderung unterworfen werden, als es darauf ankommt, ob ſich darunter *unnütze* befinden, d. h. ſolche, welche ihren nächſten Zweck verloren haben. Der allgemeine Wunſch hält es aber überhaupt für ein Gut, daß *weniger* Eide nach der *Zahl* geſchworen werden, weil die herrſchende Meinung jeden Eid als ein Uebel anſieht, deſſen Verminderung nach allen Seiten zu wünſchen ſey. Aber wenn er auch wirklich zunächſt ein Uebel wäre, ſo würde dennoch der bloßen quantitativen Minderung die qualitative Hebung des Uebels, nämlich die Verklärung des Uebels zum Gute vorzuziehen ſeyn.

Wenn der Eid wirklich, oder wenigſtens unter uns, aus der Sünde kommt, und aus dem Uebel, das ſie angerichtet hat, neu hervor kommt, ſo iſt er doch darum, wie wir geſehen haben, nicht ſelbſt ein Uebel, ſondern vielmehr durch die Erinnerungen, welche er enthält, zur Hebung des Uebels beſtimmt: es geht ihm nicht allein die Admonition voraus, ſondern er enthält ſie ſelbſt: der Schwörende admonirt ſich damit ſelbſt.

Hieraus folgt ein Doppeltes, nämlich:

1) *der Eid beſchränkt ſich ſelbſt*, indem er ſich nach ſeinem weſentlichen Begriffe *beſtimmt*; aber
2) *der Eid darf nicht anderwärts beſchränkt und gehemmt werden.*

Wir müſſen erſt zuſehen, wie der Eid ſich ſelbſt beſchränkt, und ſein realer Begriff, als beſtimmt, auch beſtimmend wirkt, — definitio —, um demnächſt deſto nachdrücklicher darauf aufmerkſam zu machen, daß der Eid nicht anderwärts willkührlich beſchränkt werden darf.

Die Beſchränkung des Eides liegt in ihm ſelbſt, nämlich in ſeinem Prinzipe und in dem daraus ſich entwickelnden Begriffe. Das Prinzip des Eides iſt Gott. Wer gar nichts von Gott und von ſeinem Verhältniſſe zu Gott wüßte, der könnte auch nicht ſchwören, — judicium in jurante: — das Subjekt des Eides muß eidestüchtig und eideswürdig ſeyn. Die Eidesfähigkeit fällt indeſſen mit der Dispoſitionsfähigkeit über Hab und Gut nicht zuſammen: jene kommt auch Perſonen zu, welchen dieſe nach ihrem Alter oder ſonſt noch fehlt. Das Sprichwort ſagt: Eid macht mündig. Andererſeits kann die Eideswürdigkeit fehlen, ohne daß die Dispoſitionsbefugniß mangelt. Der Eid geht ſeinen Weg nach ſeinem dominirenden Begriffe. Dieſe Beſchränkungen betreffen mithin das Subjekt des Eides; ſie ſind inſofern allgemein gültig, als das Recht ſelbſt die Subjekte ausſondert. Außerdem kann ſich aber auch das Subjekt ſelbſt nach ſeinem partikulären judicium von dem Eide dispenſiren, jedoch nur gegen das adäquate Opfer, welches einem empfindlichen Gewiſſen nicht zu ſchwer fallen kann: dieſes erkauft damit zugleich ſeine ſeparatiſtiſche Partikularität.

Das zweite Moment des Begriffs iſt der Gegenſtand des Eides. Was Gott nicht wohlgefällig iſt, das kann auch nicht beſchworen werden: justitia in objecto. Hiermit ſcheiden nicht allein ungerechte, ſondern auch unnütze Eide aus. Die justititia iſt weſentlich auch necessitudo.

Das Dritte iſt der Eid ſelbſt: ſein Gegentheil iſt Meineid, Unwahrheit. Dem Eide iſt die Wahrheit weſentlich: Gott iſt Zeuge und Richter. Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung des Subjekts mit dem Objekte des Innern mit dem Aeußern, des Gemeinten mit dem Geſagten: veritas in mente: Gott ſieht in's Herz.

Hiernach ſind es die drei unzertrennlichen Gefährten des Eides, welche ihn beſchränken, indem ſie ihn beſtimmen, definiren: judicium, justitia, veritas. So weit ihn dieſe drei Trabanten begleiten, ſo weit bleibt er ſich ſelbſt gleich, ſo weit darf er auch gehen. Der Herr ſpricht: So du dich wirſt bekehren, ſo wirſt du ſchwören in Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit. — בֶּאֱמֶת בְּמִשְׁפָּט וּבִצְדָקָה — Jer. 4, 2. — Der Eid iſt ſelbſt ein Bekehrungsmittel zu Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit. — Die Vulgata überſetzt wörtlich: Jurabis: vivit Deus, in *veritate*, et in *judicio*, et in *justitia*. Darauf beziehen ſich auch die kanoniſchen drei comites: daraus wird ihre Autorität abgeleitet *). Die Vollſtändigkeit dieſer Beſtimmungen ergiebt ſich auch logiſch: die Theologie iſt die realſte Logik. Der Eid wird nämlich ſowohl nach dem Subjekte, als nach dem nächſten Objekte beſtimmt, und demnächſt beides, Subjekt und Objekt, als Amen, veritas, in die Einheit zuſammengefaßt: die weſentliche Beziehung bleibt aber in allen Rubriken das Aufſehen auf Gott. Aus eben dieſen geſetzlichen und begriffmäßigen Kategorieen, welche der Gedanke im Geſetze weiter zu vermitteln und zu entwickeln hat, entwickelt ſich zunächſt folgeweiſe die weitere Beſchränkung, daß jeder wirkliche Eid feierlich iſt, — juramentum solemne, — näher, daß zur Wahrnehmung obiger Beſchränkungen aller Eid nicht allein unter das Geſetz, ſondern auch unter die Aufſicht der Obrigkeit geſtellt werde, nur daß der Begriff der Obrigkeit ſelbſt nach Befinden über die Beamtenwelt hinausreicht *). So weit geht alſo die aus dem Begriffe des Eides gerechtfertigte Beſchränkung der Eide: jede weitere Beſchränkung jenſeits dieſer Sphäre iſt dagegen ſo willkührlich, als eine weitere Ausdehnung ſeyn würde, wie zärtlich auch ſolche ſchonende Sorgfalt gemeint ſeyn mag.

---

*) C. 26. X. de jurejurando. II. 24.

Wir haben ſchon angedeutet, daß der Eid nach der justitia in objecto auf die dringende Nothwendigkeit beſchränkt wird: dieſe Beſchränkung folgt indeſſen nicht ſowohl aus dem Eide ſelbſt, als vielmehr aus dem Verhältniſſe des Menſchen zum Eide, wodurch der letztere zu einer beſondern, äußeren Anſtalt degradirt, zur Ausnahme herabgeſunken iſt. Dieſe Nothwendigkeit, welche den Eid rechtfertigt, und zu Allem, was wir thun, erfordert wird, beſchränkt ſich aber nicht bloß auf die objective Nöthigung, welche von Außen kommt, ſondern die Haupt-

---

*) Es iſt merkwürdig, daß gerade in einer Zeit, welche auf Verminderung der Eide dringt, die Ableiſtung der Parteieide in Prozeſſen ohne vorgängiges Erkenntniß über die Erheblichkeit und Zuläſſigkeit nachgelaſſen worden iſt. Andererſeits liegt darin unbewußt das Anerkenntniß des obrigkeitlichen Rechts, welches jedem zuſteht, der das ihm anvertraute Eigenthum im Namen Gottes ſchützt. — Nach der Preußiſchen Gerichtsverfaſſung iſt beim Einverſtändniſſe der Parteien zur Ableiſtung des Eides nicht einmal ein Dekret des Prozeßgerichts erforderlich. Allg. Ger. Ordn. für die Pr. Staaten. §. 305. 308. Tit. 10 I.

ſache iſt vielmehr nach der Seite des Subjekts, d. h. nach dem judicium in jurante, der innere Beruf, die innere Nöthigung, welche der äußeren jederzeit hinzutreten muß, aber auch aus ihr ſelbſt hervorgehen kann. Auch iſt dieſe doppelte Nöthigung nicht bloß mit Papſt Innocenz III. nach ihrer Importunität *), ſondern auch nach ihrer Opportunität zu beherzigen. Der Eid iſt ohnehin nichts anders, als daß das *ausdrücklich* bekannt wird, was im Herzen von Rechtswegen bei jedem Worte geſchehen muß, aber dennoch nicht immer präſumirt werden kann. Auch die ängſtlichſte Beſchränkung der leiblichen und mündlichen, feierlichen und unfeierlichen Eide würde uns dennoch nicht von dem ſtillſchweigenden Eide entbinden, womit wir uns ſelbſt zur Wahrheit verpflichten. Sollten wir das Beſte verſchweigen.

Auguſtinus ſagt: Quantum ad me pertinet, juro, sed necessitate compulsus; die necessitas iſt aber mehr als Zwang: der Kirchenvater meint nicht erzwungene, ſondern durch die Nothwendigkeit gerechtfertigte Eide. Ein andermal ſagt derſelbe Kirchenvater: *Falſch ſchwören* iſt verderblich, *wahr ſchwören* iſt gefährlich und ſchwierig, *nicht ſchwören* iſt das ſicherſte. Das Erſte und Zweite kann Jeder nur unterſchreiben: aber das Letzte folgt nicht daraus. Sieg iſt ſicherer als Flucht. Vom Feinde geſchlagen werden iſt verderblich: mit ihm in Kampf gehen iſt gefährlich und ſchwierig: iſt darum die Flucht

---

*) C. 24. X. de jurej. II. 24. Ad juramentum non debet quenquam *spontanea* voluntas inducere, sed necessitas trahere *importuna*. Unter der *Spontaneität* verſteht der Papſt eigenmächtige *Willkühr*: die Importunität der zwingenden Nöthigung wird durch die Opportunität der innern Nothwendigkeit überwunden, aber nicht ausgelöſcht.

das Sicherſte? Die Flucht ſchwächt nicht den Feind, ſondern macht ihn nur deſto muthiger und trotziger: er bleibt, bis er erlegt wird.

Wir kommen hiermit näher auf das Thema des Tages von der möglichſten Beſchränkung der Eide, oder vielmehr auf unſere dagegen einzubringende Bill, daß der Eid nicht eingeſchränkt werden darf.

Weder kann in Beziehung auf die Perſon ohne Inquiſition eine weitere Beſchränkung zugelaſſen werden: die Macht des Richters hat ihre Gränzen, wie die Sehkraft ſeines Auges, das nicht in das Innere ſehen kann. Noch kann in Beziehung auf den Gegenſtand deſſen Geringfügigkeit den Eid ausſchließen, es müßte denn das Subjekt lieber ein klein Unrecht leiden wollen, als um ſolcher Kleinigkeit willen ſchwören, oder ſchwören laſſen: wiewohl überall nicht dieſer Gegenſtand, ſondern das Recht, welches ſich an dieſem Gegenſtande geltend macht, zum Eide — berechtigt und verpflichtet. Das Recht iſt aber nicht nach ſeiner äußerlichen Währung in baarer Münze, ſondern nach ihm ſelbſt und ſeinem Verhältniſſe zu den Menſchen, die es betrifft, zu ſchätzen.

So ſind auch ferner in allen Beziehungen, nach dem Gegenſtande unnütze, nach der Geſinnung leichtfertige Eide zu vermeiden, aber nicht — häufige. Selbſt in dem täglichen Verkehr des Geſprächs iſt der unnütze, leichtfertige und gedankenloſe Gebrauch des Namens Gottes von dem häufigen und öfteren Gebrauche zu unterſcheiden. Auch in dieſen Sphären iſt die Frequenz der Konverſation von Gott, die in Ehren geſchieht, der Scheu, womit man in guter Geſellſchaft den Gegenſtänden der chriſtlichen Lehre ausweicht, vorzuziehen *). Das Verhältniß zu Gott iſt überhaupt nicht an das ſteife Ceremoniell gebunden, das uns von den Großen der Erde trennt. Wenigſtens läßt ſich darüber keine Etiquette zur allgemeinen Richtſchnur feſtſtellen. Moſes liegt in angemeſſener Ferne vor ſeinem Herrn im Staube, und wagt nicht den Mund aufzuthun, noch das Auge aufzuſchlagen: aber der Schäfer Dſchelaleddin's **) ſpielt und tändelt in Liebesüberwallung mit dem großen Gotte, als mit einem älteren Bruder. Wo iſt nun der Moſes, der dem Schäfer den Mund zuhalten und den Eid zu Gott um äußerlich kleiner Dinge willen verwehren darf? Kann Moſes ſelbſt nicht ſchwören, weil er ſich fürchtet, darf er darum einen andern zurückhalten, wenn in der Sache ſelbſt und in der Stellung des Schwörenden zu dieſer Sache kein Hinderniß liegt?

Man verſpricht ſich wohl auch von ſelteneren Eiden deſto größeren Reſpekt davor: es iſt übel, wenn der Reſpekt dadurch erhalten werden muß, daß der Gegenſtand deſſelben den Augen und dem Umgange entzogen wird. Aber es kann auch zugegeben werden, daß ſeltnere Beſuche wenigſtens die Aufmerkſamkeit deſto mehr in Anſpruch nehmen, um die Zeit zu benutzen: es iſt nur hinzu zu ſetzen, daß öftere Beſuche deſto vertrauter machen, wenn auch darunter nicht alle gleich innig ſeyn ſollten: man weiß doch, was man an dem Freunde hat. Dadurch, daß der Menſch durch häufigeren Gebrauch mit dem Eide vertrauter wird, kann der Reſpekt nur erhöht werden: die fleißigſten Kirchengänger ſind auch die andächtigſten.

---

*) Joh. Friedr. v. Meyer: Blätter für höhere Wahrheit. Vte Sammlung 1824. S. 316—325. „Iſt's auch recht, daß man unter Chriſten vom Chriſtenthum rede?“ — „Laſſet euch nicht irren: redet von dem Herrn, und ſchweiget nicht.“

**) F. A. G. Tholuck: Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik. 1825. S. 128. flg.

Es iſt allerdings ein großes Wort, ein ſchweres Wort, das uns geſagt iſt, daß die Menſchen über jedes unnütze Wort, πᾶν ῥῆμα ἀργόν, das ſie reden, am Tage des Gerichts zur Rechenſchaft ſollen gezogen werden, Matth. 12, 36. Wie viel verantwortlicher iſt ein unnützer Eid, ein arger Eid? Darum verwarnt der Apoſtel Jakobus vor jedem unnützen Eide bei Himmel und Erde, und vor allen anderen Eiden dieſer Art, „auf daß ihr nicht unter das Gericht fallet," welches über jedes unnütze Wort Rechenſchaft fordert. Jak. 5, 12. Aber es iſt auch hinzuzuſetzen, daß jedes Wort, das nicht vor Gott geſprochen wird, ein arges, unnützes Wort iſt. Von ſolchen unnützen, argen Worten wird ſich kein Menſch freiſprechen: er wird ſich aber am ſicherſten davor hüten, wenn er vor Gott ſteht. Im Eide ſprechen auch diejenigen, die ſonſt viele unnütze, loſe Worte verlieren, nicht ſo leicht Arges und Nutzloſes. Der Eid behütet ſelbſt davor, auch die Leichtfertigeren. Auch in den reibenden Verhältniſſen der Menſchen unter einander iſt es der Eid, welcher aller unnützer Antilogie ein Ende macht. Darum wird der Eid gerade gegen unnütze und gottloſe Worte am heilſamſten wirken, wenn er nur, ſtatt ſcheu vermieden zu werden, in der Rechtspflege mit Ernſt und Andacht gepflegt wird. Was an ſich unnütz iſt, das iſt auch ſchlechthin zu fliehen: was aber wegen ſeiner Wichtigkeit nur zum Schaden werden kann, das ſollſt du nicht meiden, ſondern nur die Gefahr, auf daß ſich nicht der Segen in Fluch verkehre. — —

Es iſt ſchon mehrmals bemerkt worden, daß der Eid das Medium iſt, in welchem ſich Kirche und Staat berühren. Er iſt deshalb ein Gottesdienſt außer der Kirche an Wochentagen genannt worden. Es kommt nur darauf an, daß er auch ſo behandelt werde von denen, die ihn leiſten, und von denen, die ihn abzunehmen berufen ſind. Hierauf iſt mehr zu arbeiten, als auf die Verminderung des Eides, welche die unnützen Worte vermehrt. Das Nähere iſt aber, daß die irdiſchen, täglichen, bürgerlichen Verhältniſſe der Menſchen untereinander überall durch die Kirche ſanktionirt werden. Es iſt auch kein bürgerliches Verhältniß ſo gering und ſchlecht, daß es nicht auf das Höchſte bezogen werden könnte. Darum iſt es auch keine Geringſchätzung des Eides, wenn er in die bürgerlichen Verhältniſſe der gewöhnlichſten Art eingeführt wird. Wenn in alter frommer Zeit nach flämiſchem Rechte das bürgerliche Verhältniß neuverbundener Ehegatten zur Gemeinde und die Grundbeſitzfähigkeit derſelben von einem beſondern feierlichen Kirchengange abhängig gemacht wurde, ſo lag in dieſer Verknüpfung einer kirchlichen Handlung mit einer armſeligen Scholle Landes nichts weniger als eine Geringſchätzung des Gottesdienſtes *). Es war auch ein Eid, wenn ſonſt alle Urkunden, landesherrliche Verordnungen und Frachtbriefe, mit dem Namen Gottes eröffnet wurden **).

---

*) Das Provinzialrecht der Königlichen Preußiſchen, vormals Königlich Sächſiſchen Landestheile. Von Dr. Pinder. Leipzig, 1836. 2ter Theil S. 596. flg.

**) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten. II. S. 476.

Dennoch eifert man in neuerer Zeit gegen die Frequenz der Eide im Gerichte: man dringt auf Verminderung der Eide, und meint damit deren Heilighaltung zu bewähren und zu bewirken. Der innerſte Grund dieſer Erſcheinung liegt darin, daß der modernen Zeit der Eid zu fremd geworden iſt, und das tägliche Leben von allem Kirchlichen ſich entfernt hat. Darum wird der Begriff des Heiligen, wie im klaſſiſchen Alterthume — dem thatſächlichen Inhalte des Chriſtenthums entgegen, welches zu allen Dingen nütze iſt, — in der Entfernung davon, in dem Fremdſeyn geſucht. Gleichwohl wird Niemand aus dem häufigen Kirchenbeſuche auf deſſen Geringſchätzung ſchließen.

Darüber, daß zu Viel oder bei allen Gelegenheiten, daß auch bei den geringfügigſten Veranlaſſungen und Unternehmungen gebetet wird, darüber wird ſo leicht Niemand klagen, der irgend eine Gebets-Erfahrung gemacht hat. Und was iſt der Eid nach ſeinem hauptſächlichen Inhalte anders, als Gebet, als eine Erinnerung an das Eine, was Noth thut? Es kann nicht behauptet werden, daß in unſern Zeiten dieſer Erinnerungen zu viele ſind: aber das thut Noth, daß ſie ernſtlicher benutzt werden. Die äußere Feierlichkeit könnte auch den innern Ernſt erwecken und erhöhen. Darauf war auch die Abſicht des Kaiſers Juſtinianus gerichtet, die in unſeren Zeiten Superſtition genannt wird, während doch gleichzeitig jede ſinnliche Einwirkung auf den Schwörenden durch äußere Feierlichkeit empfohlen zu werden pflegt. Darum verordnete Kaiſer Juſtinianus, daß vor jedem Gerichtsſtuhle die heiligen Schriften niedergelegt werden ſollten zur ſteten Erinnerung an das letzte Gericht, welches allen

Gerichtstagen folgen wird *). — Mit Recht ſagt das deutſche Sprichwort: *Wer recht ſchwört, betet recht.* Wer im Eide Gott anruft, der betet, und wer wirklich betet, der ſündigt nicht. Wenn Sirach ſagt: *Wer oft ſchwört, der ſündigt oft*, ſo iſt damit der Mißbrauch des Namens Gottes, die Anrufung Gottes, die nicht an Gott denkt, gerügt und geſtraft. In gleicher Weiſe kann auch das Gebet mit Sünde tingirt ſeyn, das darum dennoch nicht zu beſchränken iſt: Heu und Stoppeln vergehen, aber der Goldgrund bleibt. Allerdings iſt aber auch damit die Warnung erneuert, daß jede Anrufung Gottes, jede Erinnerung an Gericht und Gnade die Verantwortung ſchärft. Sollen wir darum Gott nicht anrufen? Wär' es uns nicht geſagt, ſo hätten wir nicht die doppelte Sünde; wär' es darum beſſer, daß es uns nicht geſagt wäre? —

Nach allen dieſen Andeutungen darf der Eid eben ſo wenig beſchränkt, als über ſeinen Begriff, über die in ihm ſelbſt liegende Beſchränkung ausgedehnt werden. Der Eid bringt den Gottesdienſt in's Forum: durch willkührliche Beſchränkung würde dieſe heilſame Introduction abgeſchnitten oder verkümmert. Die wahre Beſchränkung iſt nicht quantitativ, ſondern qualitativ: die qualitative Beſchränkung beſteht in der Aufſicht: die Aufſicht wird vom Geſetze geregelt und von der Obrigkeit verwaltet.

Auch das Daſeyn des häufigen Eidesgebrauchs in den ernſteſten Zeiten zeugt für ihn und von der Nothwendigkeit des Eides in allen Lebensverhältniſſen, welche im Eide das tiefſte Fundament ihrer Befeſtigung und Beglaubigung finden. Der Eidesgebrauch hat ſich nirgends ſo ſehr ausgedehnt und ausgebildet, als unter der Herrſchaft der chriſtlichen Kirche. Dieſer vielfältige Gebrauch iſt es auch, welcher die gangbaren Unterſcheidungen und Eintheilungen des Eides hauptſächlich unter den Chriſten begründet: es iſt nicht der Begriff des Eides an ſich, welcher dieſe Unterſcheidungen an ſich hat, ſondern der Gebrauch, wozu er dienen muß. Am Eide ſelbſt, nach ſeinem Begriffe, unterſcheidet ſich bloß der eigentliche, wahre Eid, welcher in der abſoluten Wahrheit wurzelt, von den Betheuerungen bei anderen theuern, aber bedingten Gütern und Wahrheiten, welche ſchon nach dem erſten Gebote nicht als Götter angerufen werden ſollen. Dieſe geringeren Eide unterſcheiden ſich wieder, je nachdem die Gottesgaben, bei welchen geſchworen wird, in Beziehung auf Gott angerufen werden, oder nicht. Die letzteren hat Chriſtus verboten, die erſteren ſind mittelbare und vermittelnde Gotteseide. Wer bei ſeiner Ehre ſchwört, der ſchwört nach den ausgeſprochenen Worten, ſofern er nicht das Beſte verſchweigt, ohne Beziehung auf Gott: ein mittelbarer Gotteseid iſt dagegen der Schwur des Achilles bei ſeinem Scepter im Aufſehen auf Kronion, der den Fürſten das Scepter vertraut hat, (Iliad. Γ. 233. flg.): ja es iſt ſelbſt noch ein mittelbarer Eid, wenn Achilleus dem Kalchas ſchwört bei Apollon, des höchſten Gottes Lieblinge *): ein unmittelbarer Gotteseid iſt es erſt, wenn Abraham ſeine Hände aufhebt zu dem wahren Gotte.

---

*) L. 14. Cod. de judic. (III, 1.)

---

*) Iliad. I. 86.

Οὐ μὰ γὰρ Ἀπόλλωνα Διὶ φίλον, ᾧτε σύ, Κάλχαν,
Εὐχόμενος Δαναοῖσι θεοπροπίας ἀναφαίνεις.

Der fernere Unterſchied zwiſchen *Exſekretions-* und *Obteſtations-Eiden* betrifft den Inhalt der Formel, worauf wir ſpäter zurückkommen: er iſt weſentlich *hiſtoriſch*, nämlich ſucceſſiv. Der Unterſchied hingegen zwiſchen den von dem Schwörenden ſelbſt ausgeſprochenen Eiden und den auf vorgängige Beſchwörung folgenden einfachen Antworten betrifft bloß die Form der Ableiſtung. Aber ſchon dieſe beiden Diſtinctionen beziehen ſich auf den *Gebrauch*.

Alle weiteren Eintheilungen ſind zunächſt praktiſch, ſie entwickeln ſich an den Zwecken, zu welchen der Eid als acceſſoriſch dienen ſoll. So unterſcheiden wir

a) *mehr oder weniger feierliche Eide*. Feierlich iſt eigentlich jeder Eid, namentlich der Eid bei Gott, daher er auch von Außen Belehrung, Verwarnung, — Gebet, — eine beſtimmte Formel, — concepta verba, — einen feſten Ritus, eine Autorität erheiſcht. Zu den weniger, oder — gar nicht feierlichen Eiden gehören die Betheuerungen im gemeinen Leben, deren minderer oder häufigerer Gebrauch theils von dem Zuſtande der Sittlichkeit und Bildung, theils von dem Verhältniſſe zu anderen Perſonen abhängt. In letzterer Beziehung kann das Verhältniß zu einem Höheren den Eid zurückdrängen, weil es ſelbſt eine Feierlichkeit iſt. Selbſt der Ungebildete vermeidet zur Redensart gewordene Betheuerungen, wenn er vor Höheren ſteht: und wenn ihm ein Wort der Art dennoch entſchlüpft, ſo bittet er um Verzeihung, im dunkeln Gefühle, daß ſchon das Verhältniß zu dem *Höheren* einen minder feierlichen Eid vertreten ſollte. Grade in der Sphäre des gemeinen Lebens und täglichen Verkehrs zeigt ſich auch häufig das Beſtreben, dem religiöſen Eide, als dem feierlichen, auszuweichen: ſie fühlt ſich dazu zu profan. Wohl wird dagegen oft das Nichtwürdigſte und Schlechteſte, beim tiefſten Verfalle der Teufel ſelbſt, zur Betheuerung in Anſpruch genommen. Auch die Griechen ſchwuren im gemeinen Leben bei den niedrigſten Gegenſtänden, einige bei Kohl und Rüben, Zeno bei der Kaper, Sokrates bei dem Hunde, der Gans, dem Platanenbaume. Hier kann bald Unglaube *), bald Scherz und Unwille, bald Scheu, bald ſubjective Moral, welche in der Ironie gipfelt, die geheime oder offenbare Triebfeder ſeyn. Hier gilt es Einſchränkung, nur daß dieſe größtentheils nicht in das Gebiet des äußern Rechts fällt.

So unterſcheiden wir auch ferner

b) *gerichtliche* und *außergerichtliche* Eide, ſo doch, daß jeder Eid eine rechtliche Nöthigung vorausſetzt. Er iſt ein von der Kirche dem Staate anvertrautes Gut, sacramentum, welches nur unter der Autorität der Obrigkeit und um der Rechtsordnung willen gebraucht werden ſoll. Es ſind aber im Staate viele Obrigkeiten über und unter und neben einander: jeder Menſch iſt von Gottes Gnaden als Perſon die Obrigkeit in ſeiner Sphäre, inſofern er als Ebenbild Gottes die Königswürde an ſich trägt, und als Beamter Gottes ſein anvertrautes Gut zu wahren berufen iſt, nur daß im Staate dieſe obrigkeitliche Macht des Einzelnen um größerer Macht und Ordnung willen, der *Aufſicht* wegen, ihre engern Gränzen finden muß.

Auch ſind die Eide,

c) je nachdem ſie bald auf Vergangenheit und Ge-

---

*) *Lactantius*: Inst. div. III. 20.

genwart, bald auf die Zukunft gerichtet ſind, und im erſten Falle die Kenntniß, im zweiten den Willen des Schwörenden anfaſſen, entweder aſſertoriſch, (retroſpectiv), oder promiſſoriſch, (proſpectiv). Es iſt wohl zu merken, daß auch dieſe Eintheilung nicht dem Eide, ſondern dem Gegenſtande, dem er hinzutritt, angehört. Der Eid nimmt bald ein Verſprechen der Wahrheit für die Zukunft, bald eine Verſicherung der Wahrheit, die ſchon da iſt, in ſich auf: er ſelbſt bleibt aber derſelbe, ob etwas verſprochen, oder verſichert, zugeſagt oder ausgeſagt wird. Die Zuſage wie die Ausſage wird den Menſchen geleiſtet: der Eid hingegen, welcher beiden Leiſtungen hinzutritt, an Gott gerichtet: er iſt weder ein Verſprechen, das erſt angenommen werden muß, noch eine Ausſage, welche erſt die Wahrheit an den Tag bringt, ſondern in beiden Fällen nicht allein ein Gottesdienſt, *devotio*, ſondern auch ein Gelübde, votum, d. h. eine Anrufung Gottes, devotio, zu dem Zwecke, daß ihm die Wahrheit gelobt wird, die Er ſelbſt darreicht, Uebereinſtimmung mit der Wahrheit, die ſchon da iſt, — jus assertorium, — und Uebereinſtimmung mit der Wahrheit, die ſeyn ſoll, Treue, Ausdauer in der Wahrheit — juramentum promissorium. — Es iſt aber nicht mehr und nicht weniger, als Wahrheit, Uebereinſtimmung des Innern mit dem Aeußeren, die gelobt wird: dieſe muß auch im Verſprechungs-Eide ſchon gegenwärtig ſeyn, ſie muß auch im Verſicherungs-Eide für die Zukunft wirken.

Auf dieſe höchſte und beſtimmteſte Begriffsbeſtimmung kommen wir ſpäter zurück: der Eid unterſcheidet ſich hiernach von dem reinen votum nur dadurch, daß er eine den

Menſchen abgelegte Ausſage oder Zuſage begleitet *). Demohngeachtet iſt aber die Eintheilung in aſſertoriſche und promiſſoriſche Eide von Wichtigkeit, namentlich unterſcheidet ſich hiernach die Verletzung der Eide in Meineid und Eidesbruch mit wichtiger Folge. Meineid iſt wörtlich ein falſcher Eid, mithin das Gegentheil des Eides, ein Falſum bei der Eidesleiſtung ſelbſt, wodurch der Segen der religiöſen Handlung in Fluch verkehrt wird. Der Meineid begleitet den äußern Schein des Eides, mit deſſen Leiſtung er zuſammenfällt, während der Eidesbruch der wirklichen Eidesleiſtung ſpäter nachfolgt. Bei aſſertoriſchen Eiden iſt daher der Meineid, bei promiſſoriſchen der Eidesbruch zu präſumiren, ſo oft eine Verletzung zur Sprache kommt. Es kann aber auch bei aſſertoriſchen Eiden ein Eidesbruch durch ſpäter erlangte, nicht entdeckte Wiſſenſchaft, und bei promiſſoriſchen ſogleich in der Ableiſtung ſelbſt ein Meineid eintreten. Der Eidesbruch iſt aber immer nur inſofern als doloſes Verbrechen anzuſehen, als er die Vergegenwärtigung des früher abgeleiſteten Eides vorausſetzt, wiewohl darum die Nichtvergegenwärtigung auch nicht ohne Schuld iſt **). Aber es mag auch hinzugefügt werden, daß kein Menſch dem Geſetze ganz genugthun, mithin auch Keiner ſein beeidetes Verſprechen ganz erfüllen kann: ſo können zwei ihr Amt treu verwalten, und doch in verſchiedenen Graden des Willens.

---

*) K. F. Eichhorn Grundſ. des Kirchenrechts II. S. 520. flg. — Ferd. Walter Lehrb. des K. R. §. 346. 7te Aufl.

**) Es iſt merkwürdig, daß die juriſtiſche Sprache grade unter Schuld, ſchuldbar, nicht die doloſe, ſondern die kulpoſe Verletzung des Geſetzes verſteht. — Vergl. *Gust. Fr. Gärtner* Finium *culpae* in jure criminali regundorum prolusio. Berol. 1836. cap. 5. 6. p. 28.

Die promiſſoriſchen Eide unterſcheiden ſich wieder nach den unterſchiedenen Obligationen, welche ſie zu verſtärken und zu heiligen beſtimmt ſind, — Amtseid, Religions-Eid, Unterthanen-Eid, Huldigungs-Eid, Lehns-Eid u. ſ. w. *). Und gehört nicht hierher auch die eheliche Trauung nach dem gegenwärtigen Ritus? Oder was fehlt dieſer Handlung vor Gott am Altare an dem vollen Begriffe des feierlichſten religiöſen Verſprechungseides? Der Act der Trauung hat auch die Wirkungen des Eides im eminenteſten Umfange: Feſtigkeit, Beharrlichkeit, Unauflöslichkeit. So treten wir auch Alle mit einem Eide unter Erinnerung an das Sakrament der Taufe durch die Konfirmation in die Kirche **).

---

*) Zu den promiſſoriſchen Eiden gehört auch der Eid, den die Römiſchen Judices, Privatleute, den Parteien vor dem Altare in comitio, Puteal Libonis genannt, ſchwören mußten, ex animi sententia et ex lege se judicaturos. Damit eröffnete ſich die Gerichtsverhandlung. *Heineccii* Antiquit. Rom. Lib. IV. tit. 5. §. 2. tit. 17. §. 5.

**) In der Agende für die ev. K. in den K. Pr. Landen iſt die Formel bei Konfirmation der Kinder ſo gefaßt:

Ich frage euch jetzt, ihr habt es vor Gott und vor dieſer chriſtlichen Verſammlung, als euern Zeugen, am jüngſten Tage, zu beantworten und zu bekennen: — Erkennt ihr dieſe Lehre als eine göttliche Wahrheit, als den rechten Weg zur Seligkeit? —

Wollet ihr alle dieſe Gelübde und Verſicherungen mit Jeſu heiligem Abendmahle bekräftigen?

Bei Trauungen iſt folgende Formel vorgeſchrieben:

Vor Gott dem Allwiſſenden und in Gegenwart dieſer Zeugen frage ich dich, — ob du dieſe zu deiner Gattin haben und ſie lieben willſt in Leid und Freude, bis daß der Tod euch ſcheidet.

Eben ſo wird die Braut gefragt. Die Bejahung iſt der Eid. Und darauf folgt die Einſegnung:

Andererſeits ſind die aſſertoriſchen Eide entweder Partei-Eide oder Zeugen-Eide, je nachdem ſie in eigner oder fremder Sache gefordert und geſchworen werden: letztere können zugleich promiſſoriſch gefaßt werden, wenn ſie der Ausſage vorausgehen: hiſtoriſch ſcheinen ſie jünger zu ſeyn, als die Partei-Eide, und die promiſſoriſchen Zeugen-Eide wieder jünger, als die aſſertoriſchen *). Die Partei-

---

Da nun Sie — und Sie — einander zu ehelichen entſchloſſen ſind, und ſolches hier öffentlich vor Gott und der Welt bekennen ꝛc.

Hiermit iſt eine kürzlich erſchienene Schrift: „Handagende oder liturgiſches Hülfsbuch für evangeliſche Geiſtliche. Von G. A. Keferſtein. Jena 1835" zu vergleichen. — Es könnte hier nach der Weiſe der ſcholaſtiſchen Philoſophie die Frage aufgeworfen werden, ob die Ehe ſelbſt, oder der ihr hinzutretende Trauungseid das ſtärker bindende ſey. Die Antwort würde ſeyn, daß die Ehe ſchon an ſich, als von Gott geſtiftet und verbunden, Eid bei Gott ſey, und in dieſer ihrem Begriffe weſentlichen Verbindung mit Gott ſich unauflöslicher erweiſe, als der ihr noch hinzutretende ausdrückliche Eid: denn dieſen würden ſich die Promiſſare gegenſeitig erlaſſen können, dieſer würde mithin auch von der Behörde für ſie relaxirt werden können: die Ehe hingegen können ſich die Promiſſare nicht erlaſſen, darum kann ſie auch, wenn ſie wirklich Ehe iſt, von der Behörde nicht relaxirt werden. Ob ſie aber wirklich Ehe ſey, iſt nach Matth. 19, 6. 9. zu beurtheilen.

*) Vergl. *Malblanc* doctr. de jurejur. p. 298. auch p. 217 bis 222. ed. II. und Glück Kommentar zu den Pandecten B. XXII. S. 164. — Es iſt merkwürdig, daß das Römiſche Recht im Vertrauen und Stolze auf die fides der Bürger wenigſtens in Civilſachen den Zeugen-Eid nicht für nöthig erachtet, und erſt mit dem Chriſtenthume das falſche Vertrauen verloren und den Zeugeneid gewonnen zu haben ſcheint. Erſt K. Konſtantin verordnet: Juris jurandi religione testes, priusquam perhibeant testimonium, jamdudum arctari praecepimus. — Vergl. *Quinctiliani* Inst. Or. V. 7. Valerius Max. II. fin. und VIII. 5. — Zimmern: Geſch. des Röm. Priv. R. III. §. 133. 148. — Bethmann-Hollweg: Handb. des Civilprozeſſes I. S. 266. flg. In dem Anhange S. 417. flg. wird

Eide ſind wieder entweder angetragene, voluntaria, oder auferlegte, necessaria, wovon die letzteren in unterſchiedene Spezies *), die angetragenen hingegen in angenommene und zurückgeſchobene, delata et relata, zerfallen: wiewohl auch alle angetragene Eide auferlegt ſind, nur nicht vom Richter, ſondern von der Partei, die als Perſon dazu berechtigt iſt. Die angetragenen Eide können ferner entweder de veritate oder de credulitate oder de ignorantia abgeleiſtet werden. Inſofern enthält aber auch jeder Zeugen-Eid einen Ignoranz-

---

ein merkwürdiger Prozeß des Scirtius gegen Olibrius nach Symmachus mitgetheilt: wogegen die Papyrus-Urkunde bei Marini wenig Aufſchluß zu geben ſcheint. — Dagegen ſchwuren in Athen die Zeugen frühzeitig, und zwar nach der Vernehmung, mithin aſſertoriſch, auf der Tribüne: das Beiſpiel des Xenokrates, welchem nach Valerius Maximus der Eid erlaſſen wurde, beſtätigt als Ausnahme die Regel. — Heffter: Athenäiſche Gerichtsverfaſſung S. 308. — Auch die Römiſchen Zeugen ſtanden innerhalb der Gerichtsſchranken, in secreto judicii, wie wir aus einer Konſtitution K. Zeno's (l. 14. Cod. de test. IV, 20.) erſehen, welche ſpäter den geheimen Gerichten zur Unterlage hat dienen müſſen. — Gegenwärtig iſt nach der Pr. Gerichtsverfaſſung der Zeugeneid überall aſſertoriſch: die Beeidung erfolgt erſt nach der Vernehmung, von deren Ausfalle ſie oft abhängig iſt.

*) Jur. suppletorium, purgatorium, in litem, calumniae, novorum, editionis, diffessionis, perhorrescentiae, paupertatis, cautionis, manifestationis, diligentiae. Zum jur. calumniae gehört auch jur. malitiae und dandorum et respondendorum, zum juramentum in litem auch jur. Zenonianum und minorationis. — Hierher gehört auch aus dem alten Römiſchen Rechte das bonam copiam ejurare, (Cic. Epist. ad fam. IX. 16.) und das beneficium ejurationis nach der ungloſſirten Nov. 139. Vergl. D. A. Bethmann-Hollweg Gerichtsverfaſſung und Prozeß des ſinkenden R. Rechts. 1834. §. 31. Not. 31. — Zimmern: Geſch. des R. Privatrechts. III. §. 78. no. 10. — Tab. Heracl. lin. 39. aer. neap.

Eid, als jeder Zeuge beſchwört, nichts weiter von der Sache zu wiſſen *).

Bei den angetragenen Eiden iſt auch die Frage von theoretiſcher und praktiſcher Wichtigkeit, ob einer, der Eides unwürdig iſt, dem andern einen Eid antragen kann? Ein ſolcher iſt nur unwürdig ſelbſt zu ſchwören, aber damit hat er nicht das Recht verloren, von einem Andern Eid zu verlangen. Inſofern ſcheint die Frage zu bejahen; aber ſie wird zweifelhaft, weil in dieſem Falle die ſich gegenüberſtehenden Rechte, den Eid zu deferiren und zu referiren, ungleich werden: denn, wenn auch damit dem Delaten das Recht zu referiren nicht abgeſchnitten wird, ſo iſt es doch nach dem perſönlichen Verhältniſſe der Parteien von geringerem Gewichte, als das Recht des Gegentheils. Daß der Delat auch die Wahl hat, ſelbſt zu ſchwören, und den Eid ſtatt zu referiren ſeinerſeits zu acceptiren, iſt keine Ausgleichung, denn dieſes Recht ſtände ihm auch bei gleichen perſönlichen Verhältniſſen zu: ſtatt daß er es bei gleichen Verhältniſſen konnte, ſo iſt er nun genöthigt zu acceptiren. Dennoch kann die Zuläſſigkeit einer ſolchen Eidesdelation nicht geläugnet werden. Denn wir könnten die behauptete Ungleichheit der Rechte zwiſchen den Parteien, in dem geſetzten Falle, zugeben, und müßten ſie doch, — in Erwägung der Unvollkommenheit aller irdiſchen Rechtsverhältniſſe, die nie auf's As treffen, zulaſſen. Pſ. 34, 20. Es iſt aber auch zweitens zu bedenken, daß eigentlich die Rechte der Parteien vorher ungleich waren, und erſt durch die hinzutretende zweite Ungleichheit wieder ausgeglichen werden; der Deferent konnte nur

---

*) Vergl. S. 18. — l. 16. Cod. de test. IV. 20.

deferiren, er hatte nicht die Wahl entweder zu deferiren oder ſich ſelbſt zum Eide zu offeriren: der Delat hatte dagegen die Wahl entweder ſelbſt zu ſchwören oder zu referiren: iſt ihm dieſe Wahl entzogen oder wenigſtens verkümmert, ſo wird ſein Recht dadurch dem Rechte des Gegners nur deſto mehr gleichgeſetzt: wie dem Deferenten die oblatio juramenti ganz entzogen iſt, ſo iſt nun auch dem Delaten die relatio wenigſtens erſchwert. Zwar hatte der Different dafür die Wahl zwiſchen dem Eide und anderen Beweismitteln, dafern dergleichen vorhanden wären: dieſem Wahlrechte entſpricht aber ſchon das Recht des Delaten, das Gewiſſen mit Beweis zu vertreten, das remedium declinandi juramenti et exonerandae religionis per probationem, — welches jedoch den Römern unbekannt geweſen zu ſeyn ſcheint *).

Wir kommen hiermit beiläufig auf die Frage, warum in Prozeſſen nur delatio, und relatio, und acceptatio, aber nicht oblatio juramenti geſtattet iſt. Die nächſte Antwort iſt, daß dadurch dem Gegner der Gegenbeweis entzogen werden würde. Der tiefere Grund liegt aber in dem Begriffe des Eides: der Eid beſteht in der Unterwerfung: er erfordert eine Nöthigung: wer eine Sache

---

*) Vergl. *J. C. Koch* progr. de probatione pro exoneranda conscientia in foro Romano ignota. Giefs. 1783. — *Malblanc* de jurej. §. 58. — l. 38. D. de jurejur. XII. 2. — *Quinctiliani* Justit. V. 6. — c. 2. X. de probat. Sane quoniam apud vos consuetum esse didicimus, ut cum aliquis intentionem suam fundaverit instrumentis aut testibus, ei sacramentum nihilominus deferatur quod si subire noluerit, fides probationibus non habetur. Nos cum tunc demum ad hujus modi sit suffragium recurrendum, cum aliae legitimae probationes deesse noscuntur, talem consuetudinem reprobamus.

auf den Eid ſtellen will, die auch einen Andern betrifft, muß erſt anfragen, ob und wie der Andere darauf eingehen will: er kann nicht allein über ſich und den andern richten *): es kann Einer nicht ſich ſelbſt allein, ſondern nur dem Andern ſchwören, wenn der Eid dieſen binden ſoll. Der Eid iſt mehr als Beweismittel: darum ſteht er nicht in der einſeitigen Macht einer Partei: denn er enthält ſchon das Urtheil: juramentum litis decisorium. Die Ausſcheidung der oblatio juramenti iſt mithin eine aus dem Rechtsverhältniſſe ſich ergebende Einſchränkung, die zu der Kategorie der justitia in jurando gehört. Wir ſehen hieraus zugleich, daß jedem Eide in Parteiſachen eigentlich nach dem Inhalte eine Abjuration, als Nöthigung, vorausgeht; wenn auch damit diejenige Nöthigung nicht ausgeſchloſſen iſt, welche das Subjekt in ihm ſelbſt hat, ſo iſt doch davon das Rechtsverhältniß nicht abhängig, wenn der Andere nicht darüber gehört wird. Es ſchließt mithin ſchon die einfache Rechtsregel: audiatur et altera pars die oblatio jurisjurandi aus.

---

*) Merkwürdig iſt Quinctilian's Raiſonnement (Inst. orat. V, 6.) über offerre, non recipere, exigere und recusare jusjurandum. Merkwürdig ſind demnächſt Ulpian's Aeußerungen ad Edictum. — Ait Praetor: *Si quis, cum quo agetur, conditione delatâ, juraverit.* Eum, *cum quo agetur*, accipere debemus ipsum reum. Nec frustra adjicitur: *conditione delatâ.* Nam si reus juraverit, nemine ei jusjurandum deferente: praetor id jus jurandum non tuebitur: *sibi* enim juravit. Alioquin facillimus quisque ad jusjurandum decurrens, nemine sibi deferente jusjurandum, oneribus actionum se liberabit. l. 3. princ. D. de jurej. XII. 2. — Deferre autem jusjurandum judicem oportet. Caeterum si alius detulerit jusjurandum: (scil. in litem) vel non delato, juratum sit, nulla erit religio, nec ullum jusjurandum. Et ita constitutionibus expressum est Imperatoris nostri et divi patris ejus. l. 4. §. 1. D. de in lit. jur. XII. 3.

Außerdem werden auch die Eide

d) entweder von einzelnen Perſonen, oder von juriſtiſchen Perſonen durch Einzelne aus ihrem Mittel geſchworen, wobei auch diejenigen, welche nicht ſchwören, als ſtillſchweigend einſtimmend, als Konjuratoren anzuſehen, — und darnach zu richten ſeyn würden.

Hievon verſchieden iſt die Eintheilung, wonach der Eid

e) entweder für die eigene Seele oder in die Seele eines Andern geſchworen wird. Ueber die Zuläſſigkeit der Eidesleiſtung durch einen Bevollmächtigten iſt viel geſtritten worden. Gleichwohl werden Chriſten die Zuläſſigkeit der Fürbitte, welche einer dem andern aufträgt und widmet, nicht beſtreiten können. Es kommt eben nur auf den Ernſt und wirkliche religiöſe Gemeinſchaft an.

Wichtig ſind auch die Unterſchiede, wonach die Eide,

f) gelehrt oder ungelehrt ſind, wiewohl jeder Eid die Lehre in ihm ſelbſt hat,

g) leiblich oder bloß mündlich geſchehen, wiewohl jedes Wort ein Leib des Eides iſt.

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich endlich noch eine andere, hauptſächliche Eintheilung, indem

h) die Eide zwar alle aus der Kirche kommen, aber theils ihr unmittelbar verbleiben, theils dem Staate zufallen und in den weltlichen Rechtszuſammenhang der Menſchen eingreifen.

So verſchiedenartig und mannichfach hiernach die Eide im Gebrauche ſind, ſo ſind doch alle Gattungen gerechtfertigt und nur der ihrer eigenen Begriffsbeſtimmung angemeſſenen Einſchränkung unterworfen. Aber wenn ſich auch bei einer ſpezielleren Durchſicht und Reviſion der Eide nach ihren Unterarten und Spezies irgend ein Eid als unnütz ergeben ſollte, ſo folgt daraus nur, daß unnütze Eide zu vermeiden ſind, wogegen alle diejenigen Eide, die einen zuläſſigen Zweck haben, nicht allein nöthig, ſondern auch heilſam ſind, ſo daß jede Beſchränkung auch den Segen, der ſie nach ihrem Begriffe begleitet, verſchränken würde. Wohl iſt die Scheu vor dem Eide zu ehren, denn der Eid iſt ein ernſtes Unternehmen, welches Unterwindung — und Ueberwindung erfordert: aber eben deswegen iſt diejenige Scheu bedenklich, die nur ſich ſcheut, und deshalb dem Eide auszuweichen ſucht, um der damit verbundenen Prüfung und Züchtigung überhoben zu ſeyn. Jedenfalls können daher die Eide legislativ nicht darum beſchränkt werden, damit ihrer weniger werden: die Ausführung eines ſolchen grundloſen Prinzips nach der Kategorie der Zahl würde nicht allein in die Rechte der Parteien eingreifen, ſondern auch zu einer Entfremdung vom Eide führen, welche in demſelben Grade verderblich iſt, in welchem der Eid unter angemeſſener Pflege zu heilſamer Beugung und Erweckung zu dienen beſtimmt iſt. Das Sprichwort ſagt: Noth lehrt beten; es iſt hinzuzuſetzen: Eid lehrt beten.

Jeder Eid bringt Gefahr: aber dieſe Gefahren gehören zu dem Kampfe, welchem kein Chriſt ausweichen darf: die Flucht macht Uebel ärger. Ohne Noth ſoll Keiner die Gefahr ſuchen, aber wenn ſie einem entgegen kommt, da gilt es, die Gefahr zu erkennen, zu vergegenwärtigen, und durch die Vergegenwärtigung zu überwinden: ſo verwandelt ſich die Gefahr in Sieg und Segen.

An dem Eide haben Kirche und Staat ein gemeinſames Erziehungs-Mittel; es iſt ſchlimm genug, wenn es nicht in dieſem Sinne verwaltet wird: darum iſt aber nicht gegen den Eid und deſſen Frequenz, welche heilſam werden könnte, ſondern gegen die Verwahrloſung der Rechts- und Eidespflege zu eifern. Nicht auf die Verminderung der Eide kommt es an, — mit der Gelegenheit zum Kampfe wird auch die Gelegenheit zur Uebung der ſchlafenden Kräfte genommen, — ſondern auf die Adminiſtration. Hierzu können allerdings ſtrengere geſetzliche Beſtimmungen dienen: ſie ſind um ſo mehr zu wünſchen, als es auf Feſtſtellung des Ritus, auf Feſthaltung der chriſtlichen Principien in der Verwaltung hauptſächlich ankommt: ja, es iſt eine legislative Einſchreitung in dieſen wichtigen, Kirche und Staat verbindenden Zweig der Gerichts-Verwaltung überall unentbehrlich. Aber das Geſetz allein in ſeiner Abſtraktion von der Ausführung reicht nicht aus: es iſt noch viel mehr die Perſönlichkeit der richterlichen Obrigkeit in Anſpruch zu nehmen. Nicht genug kann darauf aufmerkſam gemacht werden, daß die Rechtsverwaltung, auch in Beziehung auf den Eid, nicht allein von der geſetzlich vorgeſchriebenen Gerichts-Ordnung, ſondern hauptſächlich von den Perſonen abhängt, die ſie verwalten, weil ſie mit deren Geſinnungen ſich hebt und fällt. Es gilt auch hier das nach allen Seiten *) reiche Wort: die höchſte Obrigkeit iſt nicht allein die ſtärkſte Macht, die Anderen gebietet, ſondern auch die ſchwächſte, wenn ſie ſich von den Andern losſagen wollte: als die höchſte ruht ſie einerſeits auf niedrigeren Mächten, andererſeits auf der allerhöchſten Macht: mit einem Bande löſet ſich auch das andere. Die Legislation kann daher nur mit den Perſo-

---

*) Zerſtr. Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten. I. S. 43. III. 1. S. 294.

nen, die ſie ausführen, wirken, wozu ſie hauptſächlich den Willen der Andern in Anſpruch nehmen muß. Was hilft alle Geſetzgebung, alle Weisheit auf dem Throne, wenn nicht auch die richterliche Funktion durch die Perſonen, welche ſie verwalten, gehoben wird, und die Gottesfurcht im Gerichtsſtuhle kräftig mitwirkt! Es iſt eitel Vermeſſenheit, mit guten Prinzipien der Geſetzgebung ohne menſchlichperſönliche Mit- und Beihülfe auskommen zu wollen. Gott ſelbſt wirkt durch Menſchen und braucht ſie zu ſeinen Werkzeugen: wie ſollte ein Menſch dieſe menſchliche Beihülfe ignoriren oder geringſchätzen dürfen! So ſprach einſt Jethro zu Moſe: Du macheſt dich müde und kannſt es allein nicht ausrichten. Da erwählete Moſe auf Jethro's Rath unter allem Volke redliche Leute, welche Gott fürchteten, und ſtellete ihnen die Rechte und Geſetze, und lehrete ſie den Weg, darinnen ſie wandeln, und die Werke, die ſie thun ſollten, auf daß ſie das Volk allezeit richteten, je ein Oberſter über Viele.

Solche Mithülfe vieler erwählter Richter, die Gott fürchten, iſt auch zu dem Amte der Eides-Adminiſtration erforderlich; unter ſolcher Einrichtung würde der Eid eine Quelle reichen Segens werden, während die mechaniſche Operation, die Eide zu vermindern, zwar einer Gefahr äußerlich vorbeugt, aber auch das Gute ausrottet, zwar äußerlich dem Leichtſinne ſteuert, aber auch dem Ernſte ſein Amt entreißt. Wer dazu mitwirken kann, daß auch daher ein neuer Segen über das Land komme, der thue es: wer die Hand an den Pflug gelegt hat, der laſſe nicht ab: er iſt dafür verantwortlich. Es gilt aber, wie geſagt, nicht allein das Geben, ſondern auch das Verwalten des Geſetzes. Es iſt ſelbſt beſſer, daß eine unvollkommnere Verfaſſung gut und rechtlich verwaltet, als wenn ein neugeſetztes vollkommneres Geſetz ſchlecht gehandhabt wird. Wenn aber in Beziehung auf den Eid *beides* zuſammen käme, ſo würde der Gewinn deſto ergiebiger ſeyn: es würde namentlich dem Eide deſto gedeihlicher *Belehrung*, *Vorhaltung*, *Verwarnung*, *Gebet*, und ein feierlicher *Ritus* hinzutreten: der Civilakt in der Gerichtsſtube würde ſich wieder als ein religiöſer Akt, als Gottesdienſt, geltend machen, und zu einer *Erbauung* gereichen, von deren Verminderung nicht füglich die Rede ſeyn könnte. **Die Belehrung und Vorhaltung** iſt eine zuträgliche Erneuerung der Schule, in der Niemand auslernt, die *Verwarnung* iſt zugleich eine Erinnerung an die Strafen des Meineides *), welche bei den Juden in Verwünſchungen ausgeartet iſt **): ſie ſollte ſich aber auch, wie bei den Juden, nicht auf den Schwörenden allein beziehen, ſondern auch auf den Gegner, der den Eid verlangt, und darum auch mit daran Theil nimmt, um auch von dieſer Seite allem Leichtſinne, allem Frevel, ſo viel als möglich, zu ſteuern und zu wehren ***). **Das Gebet** dient zur

---

*) *Stäudlin* (Geſchichte der Vorſtellungen und Meinungen vom Eide S. 160.) ſagt mit Recht: „Die Warnung vor dem Meineide," — die Belehrung über den Eid ſelbſt und über die damit verbundene Gefahr, — „dieſe Verwarnung, die man oft als *Nebenſache* behandelt, iſt grade die *Hauptſache*. Eine philoſophiſche Theorie des Eides muß ein Studium aller Juriſten und Geiſtlichen ſeyn, und dafür muß durch geſetzliche Anordnung geſorgt werden."

**) Allg. Ger. Ordn. für die K. Pr. Staaten. Th. I. Tit. 10. §. 330. flg.

***) Sonſt diente dazu das Juramentum calumniae. — Pabſt Innocenz III. macht in dem vielbelobten Erlaſſe an den Abt von Caſtello auch darauf aufmerkſam, daß der Eid hauptſächlich auf Seiten deſſen, der ihn fordert, ein Uebel, ein Mangel iſt, der aus der Sünde kommt:

Belebung der Gemeinſchaft unter allen Anweſenden, es beſteht zugleich in der Dankſagung, des Zugangs zu Gott auch im Eide wie im Gebete gewürdigt zu ſeyn, und in der Bitte um Erleuchtung, Heiligung und Segnung. Ein ernſter, feierlicher Ritus endlich bewahrt die Religionshandlung vor aller ſubjektiver Willkühr, und ſichert die Lehre der Schrift vom Eide. Wer noch nicht ernſtlich an den Zuſammenhang des Eides einerſeits mit der Religion, andererſeits mit der Menſchenwelt gedacht haben möchte, den führet der Eid zu heilſamer Erkenntniß über dieſe nothwendigen Verhältniſſe. Sollen nun ſolche Anſtalten, die der Menſch nicht gemacht, aber verunſtaltet hat, deſtruirt oder reſtaurirt, vermindert oder gepflegt, beſchränkt oder nach dem ihnen angemeſſenen Umfange, aber auch in der ihnen zuſagenden Strenge conſervirt werden?

9.

Es fragt ſich jetzt, worin eigentlich der Unterſchied zwiſchen dem Gebete und Eide beſteht. In beiden tritt der Menſch in Gemeinſchaft mit Gott, in beiden wird Gott angerufen, in beiden wird der Menſch an Gott erinnert, in beiden iſt der Sohn der Mittler, auf deſſen Namen wir uns berufen: in beiden kann es ein zeitliches Gut ſeyn, welches die Veranlaſſung giebt und den nächſten Zweck enthält. Auch das Gebet kann ein gemeinſchaftliches, lautes und öffentliches ſeyn: auch das Gebet kann in Formeln gefaßt werden, die der Betende nachbetet: das Gebet des Herrn iſt die Hauptformel. Das We-

---

er findet aber in dieſem Uebel mehr die Folge der Sünde, oder die Strafe dafür, als ſelbſt Sünde, — malum non tam culpae, quam poenae. — c. 26. X. de jurejurando. II. 24.

ſentliche des Gebetes iſt immer der Umgang des Menſchen mit Gott, daß es iſt eine Rede ſeines Mundes mit Gott, und ein Geſpräch des Herzens vor Gott, Pſ. 19, 15., es ſey bittend, dankend, lobend, gelobend, oder im Allgemeinen ſich ausſprechend und mittheilend. Dieſe Gemeinſchaft mit Gott, die Nähe des allgegenwärtigen Gottes iſt im Gebete wie im Eide das Weſentliche: Er hört, was geſprochen wird, und richtet jedes Wort und jeden Gedanken, was der Redende mit dem Munde *ſagt* und im Herzen *meint*. Auch darin ſind Eid und Gebet gleichgeſtellt, daß Chriſtus nicht allein den *leiblichen* Eid, Matth. 5, 34., ſondern auch das *äußere* mündliche Gebet, Matth. 6, 5. 7., wenn auch die innere Herzensſtellung ohne Unterlaß im Gebete, wie im Eide, bleibt, (1. Theſſ. 5, 17.) ausdrücklich beſchränkt, vereinfacht und verkürzt. Im Eide werden die mannichfachen Betheuerungen, am Gebete die vielen Worte abgeſchnitten: Die λαλιὰ πολυόρκου (Sir. 27, 14.) entſpricht genau der Polylogie des Gebetes: hier und dort wird die Polylogie, die Vielheit zur Einheit ergänzt, die Battologie und alle Schwatzhaftigkeit im Stilleſeyn und Schweigen verklärt, jede Repetition, welche über die Verdoppelung geht, verboten *), am Eide wie am Gebete je-

---

*) In D. *Tholuck's* Auslegung der Bergpredigt Chriſti S. 362. bis 372. iſt zu Matth. 6, 7. die literariſche Geſchichte der Exegeſe über *Battologie* und *Polylogie* aus der Bücherwelt fleißig zuſammengeſtellt. Noch viel wichtiger wäre aber eine Kirchengeſchichte des *Gebets* aus dem Leben. In einer ſolchen Kirchengeſchichte würde ſich nicht allein der Unterſchied zwiſchen der Frechheit ethniſcher Schwatzhaftigkeit und der Freiheit evangeliſcher Redſeligkeit, welche den Kindern Gottes auch im Gebete geſtattet iſt, zu Tage legen: es würde ſich auch noch ein anderer evangeliſcher Seits ziemlich verwiſchter und verkannter Unterſchied herausſtellen, nämlich der Unter-

des περισσὸν ausgeſchieden. Inſofern iſt zwiſchen dem Eide und Gebete überall kein Unterſchied nach dem Inhalte. Der Unterſchied liegt nur in der äußern Form. Es iſt weder mehr, noch weniger als Eid, wenn ich alſo ſchwöre:

„Vater unſer, der Du biſt im Himmel! Geheiligt werde Deine Name, den ich jetzt anrufe. Zu uns komme Dein Reich, das Reich der Wahrheit: es komme zu mir, daß ich die Wahrheit ſage, es komme zu meinem Gegner, daß er bekenne und geſtehe, was ich beſchwören ſoll. Herr Gott, öffne unſere Herzen und was ſich darin verbirgt, erleuchte was in uns dunkel iſt, erwärme, was in uns kalt iſt, auf daß Jeder von uns, wo er etwas zuviel behauptet oder läugnet, ſich läutere und der lauteren Wahrheit ſich unterwerfe. Solches bitte ich im Namen Jeſu Chriſti, welcher das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt. Amen! —

Aber ich ſehe, daß es mein Gegner auf meinen Eid ſtellen will. Er iſt nicht damit zufrieden, daß ich mich im Stillen zu der Quelle aller Wahrheit wende, um die Wahrheit zu ſagen: er verlangt, daß ich mich auch mit dem Munde zum Eide bekenne. Und wer bin ich auch, daß ich für mich ſelbſt Glauben verlangen könnte? Mein ſtiller Eid wird auch für mich feierlicher, indem ich ihn aus-

---

ſchied zwiſchen der heidniſchen Battologie, Polylogie, Tautologie, Diplaſiologie, Kykloporie und Stomylie einerſeits, und dem katholiſchen Roſenkranze der Laien andrerſeits, oder zwiſchen dem Plappern ohne Andacht, und dem prieſterlichen Kindeslallen und Stammeln, das alle Accentuation, alle Deklamation verſchmäht, und — alle Subjektivität vor Gott daran giebt, indem es gehorſam nachſpricht, was ihm geheißen iſt.

ſpreche. Darum bitte ich Dich, allmächtiger, allwiſſender und gerechter Gott, daß Du in mir tilgen wolleſt alle Unwahrheit und Eigenſucht und alle Rechthaberei, die mich verblenden könnte. Lehre mich bedenken, vor wem ich jetzt ſtehe: wer Du biſt, o Herr, und wer ich bin. So ich nicht ſchwören ſoll, ſo laſſe mich's erfahren: aber Du weißt es ſelbſt, allwiſſender Gott, denn dir iſt nichts verborgen, und Du biſt mein Zeuge, daß ich dieſem meinem Gegner voriges Jahr mein baares Vermögen an ſo viel Tauſend Thalern ohne Schein anvertraut habe, welches er mir jetzt verweigert. Wenn es nicht Dein Wille iſt, daß in dieſer Sache die Wahrheit ſchon jetzt ſiege, wenn es Dein Wille iſt, daß die Wahrheit eine Weile unterdrückt bleibe, ſo geſchehe nicht mein Wille, ſondern Dein Wille. Heiliger Gott, Dein Wort unterweiſet mich, daß Du nach Deiner Gerechtigkeit alles Böſe haſſeſt, alle Unwahrheit ſtrafſt, alle Lüge verdammeſt, und nach Deiner Gnade den Sünder davon erlöſeſt und durch Deine Wahrheit freimacheſt. Darum rede ich durch Deine Gnade die Wahrheit, die ich nicht als meine, oder in meinem Namen, ſondern in Deinem Namen hiermit öffentlich bekenne, ſo wahr ich ein elender Menſch bin, der Deiner Hülfe und Erlöſung bedarf und der theuern Gnade und Barmherzigkeit durch Dein reinigendes und heiligendes Wort in Jeſu Chriſto, Amen."

oder wenn ich gelobe:

„Herr Gott, Du haſt mir das Amt anvertraut: ſo gieb nun auch, daß ich es nach meinem beſten Wiſſen und Gewiſſen, treu und gehorſam verwalte. Darum rufe ich Dich an: und weil ich Dich anrufe, ſo kann ich es Dir auch wieder geloben: weil Du mir Deine Kraft und Hülfe zuſageſt, ſo unterwinde ich mich auch, Dir den Gebrauch dieſer heiligenden Kraft zu geloben: ich gelobe es Dir, Herr Gott, und vor Dir auch dem Herrn, Deinem Knechte, der mich berufen hat: ich gelobe es in der gewiſſen Zuverſicht, daß Du denen, die Dich ernſtlich anrufen, beides, das Wollen und das Vollbringen, darreichſt. Herr, leite mich und regiere mich: Hoſiana! Hilf, Herr, hilf! ich gelobe vor Dir zu wandeln, und mein Amt fromm und gehorſam zu verwalten. So wahr Du mir helfen wolleſt und Dein heiliges Wort durch Jeſum Chriſtum, Amen!"

Nach allen dieſen Zeichen ſcheint der Eid vom Gebete nur wie die Spezies vom Genus verſchieden zu ſeyn. Eid und Gebet ſcheinen nur wie jurare und orare verſchieden zu ſeyn. Der Eid ſcheint unter die Gebete zu gehören, wozu Mehrere gehören, unter die Gebete mit oder vor Mehreren, oder gegen oder in Beziehung auf Andere, die anweſend oder abweſend ſeyn können: er iſt eigentlich ein Gebet um Vertilgung der Unwahrheit und Bezeugung der Wahrheit. Auch das Gebet hat Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit zur Vorausſetzung und Wirkung: was wir Gott vortragen, muß wahr ſeyn: denn Gott läßt ſich nicht täuſchen: wer lügen will, der wendet ſich damit nicht an Gott, ſondern von Gott. Das Gebet entfernt die Lüge.

Dennoch iſt, auch abgeſehen von der Form, noch ein Unterſchied im Inhalte, aus welchem die Form hervorgeht. Es iſt dieſer, daß wir im Eide irgend etwas vor Gott als geſchehen oder zu thun betheuern, verſichern oder geloben, damit es Andere glauben und durch unſer Bekenntniß vor Gott überführt oder verſichert werden, während wir im Gebete nicht allein vor Gott, ſondern zu Gott ſprechen, und ihm unſer Herz mit ſeinen Wahrnehmungen, Empfindungen, Wünſchen, Bitten und Vorſätzeln ausſchütten, ohne Ihm die Wahrheit zu betheuern, die er in unſerm Herzen lieſt und beſſer weiß, als wir. Auch im Gebete bringen wir unſer Anliegen als unſer Wahrhaftigſtes vor Gott, aber ohne ſelbſtändige Betheuerung, ſondern vielmehr mit dem Zuſatze: „Prüfe mich, Herr, und verſuche mich, läutere meine Nieren und mein Herz. Erforſche mich, Gott, und erfahre mein Herz: prüfe mich und erfahre, wie ich's meine. Und ſiehe, ob ich auf böſem Wege bin, und leite mich auf gutem Wege." Pſ. 26, 139. Dieſes Gebet muß zwar auch dem Eide vorausgehen und nachfolgen, der Eid kommt erſt durch dieſes Gebet zu der Wahrhaftigkeit, die ſein Weſen iſt: aber im Eide ſelbſt wird die Betheuerung der Wahrheit vor Gott ſelbſtändig ausgeſprochen und verſichert. Der Unterſchied iſt daher dieſer: das Gebet kniect, der Eid ſteht.

Hieraus ergiebt ſich ein neues Bedenken gegen den Eid: es iſt die Selbſtändigkeit, womit der Schwörende, wie wohl unter Anrufung Gottes, etwas als gewiß und wahr behauptet und betheuert, die Selbſtſtändigkeit, womit er im Gegenſatze zu der anfänglichen Unterwerfung, als ſey er auch wahr, Gott ſelbſt gegenübertritt. Das Gebet des Eides endet ſo mit Trotz. Der Anfang war Unterwerfung unter Gottes Gericht und Wort: dieſe Unterwerfung geht aber in ihr Gegentheil über. Der Eid iſt nicht bloß eine Anrufung Gottes zu einer Ausſage, ſondern auch eine Betheuerung dieſer Ausſage, nicht allein vor Gott, ſondern bei Gott, affirmatio religiosa *). Dieſe ſpezifiſche Differenz, dieſe nähere Beſtimmung des

---

*) Vergl. Chr. Fr. v. Ammon Handb. der chriſtlichen Sittenlehre. II. 1. S. 80.

Eides iſt ihm weſentlich, d. h. in Beziehung auf die Menſchenwelt, wie ſie iſt, weſentlich: der Menſch beruft ſich auf Gott, — um Recht zu behalten, auf die abſolute Wahrheit um ſeine Sache zu vertheidigen, um eine zeitliche Wahrheit zu rechtfertigen zu zeitlichen Zwecken. Hierin liegt die Gefahr des Eides, die Verſuchung zur Selbſtſucht. Hier gilt es nicht bloß den Kampf, womit der Menſch vor Gott tritt, der Unreine vor dem Heiligen, ſondern auch der Kampf mit der eigenen Selbſtſucht; hier gilt es, daß der Menſch nicht um ſeinetwillen, ſondern in Gottes Namen ſein Recht zu vertheidigen und ſeine Wahrheit geltend zu machen unternimmt. Wie es einem Chriſten zum Schmerze und Kampfe gereichen ſoll, daß er dem, welcher ihm einen Backenſtreich giebt, nicht auch den andern Backen darreichen darf, ſo ſoll er auch nur um der nöthigenden Pflicht willen im Eide ſeine Wahrheit behaupten. So kommen wir immer wieder auf die allgemeine Lehre der Bergpredigt zurück. Wer ſchwört, damit ſein Recht zu ſeinem eignen Beſten, oder ſeine Wahrheit für Andere den Sieg davon trage, der muß erſt ſelbſt gründlich überwunden ſeyn. Dennoch folgt im Eide immer der Unterwerfung ſelbſtändige Erhebung: wie dieſer Widerſpruch und deſſen Vermittelung aus der Stellung und Aufgabe des Menſchen, Perſon zu ſeyn, nach dem Begriffe folge, iſt näher zu erwägen. Der Eid beſteht weſentlich darin, daß er auf die letzte und einzige, auf die abſolute Wahrheit zurückgeht, um eine fernere, bedingte Wahrheit zu beglaubigen: darum beruft ſich Gott ſelbſt auf ſich ſelbſt, auf Seine abſolute Wahrheit, um damit Seine ferneren, einzelnen Ausſagen zu bekräftigen. Hiermit beginnt auch der Eid des Menſchen, welcher, als nicht von ſich bedingt, auf ſeine abſolute Bedingung zurückgeht, und ſeine bedingten Wahrnehmungen oder Vorſätze der unbedingten Quelle aller Wahrheit übergiebt, um ſie daraus geläutert und bekräftigt wieder zurückzunehmen. Aber nun ſehen wir dieſe Bedingtheit, welche eines Größern, zuletzt des Unbedingten bedarf, um ſich zu bewahrheiten, in ihr Gegentheil übergehen, nämlich in eine Selbſtändigkeit, welche ihre Wahrheit der göttlichen Wahrheit gegenüber und parallel ſtellt. Jene Bedingtheit und dieſe Selbſtändigkeit bilden den härteſten Widerſpruch am Eide, ſie verhalten ſich wie — Unterwerfung und Emancipation.

Auf dieſem Prinzipe des Widerſpruchs, welches ſpäter die Philoſophie ſelbſt verführt hat, beruhte auch die erſte Verführung zur Sünde: der erſte Menſch wählte die Emancipation, weil er — Unterwerfung und Emancipation zu vereinigen ſich nicht verſtehen wollte. Und doch beſteht grade in dieſem Widerſpruche das Verhältniß des Menſchen, als endlicher Geiſt, zu Gott, als dem abſoluten Geiſte: und in der Vermittelung oder Vereinigung dieſes Widerſpruchs die Aufgabe des Menſchen, die er durch eigenmächtige Emancipation verfehlt hat und nur durch neue Unterwerfung mittelſt der Erlöſung wieder gewinnen kann. Daraus folgt allerdings einerſeits, daß dem Eide der Kampf vorausgehen muß, welcher dieſen Widerſpruch vermittelt; wo ohne dieſen Kampf geſchworen wird, da iſt zu fürchten, daß das Ich ſich ſchon von den Banden des göttlichen Worts freigemacht hat. Andererſeits folgt aber auch daraus, daß doch geſchworen, der Kampf, in den das Ich mit Gott tritt, ausgekämpft werden muß. — Die Aufgabe iſt Gott- und ſelb-ſtändig zugleich zu ſeyn, mit Gott ſelbſt zu ſeyn. Wie mit dem

Eide, ſo iſt es mit allem gottesfürchtigen Reden und Thun, das dem Gebete folgt und vom Gebete begleitet wird. Im Gebete begeben wir uns unſerer abſtrakten Selbſtändigkeit, um ſie von Gott, geheiligt und von aller Selbſtigkeit gereinigt, als *ſtetige* Selbſtändigkeit wieder zu empfangen. Mit Gott ſtetig verbundene Selbſtändigkeit, die im Unbedingten bedingte Selbſtändigkeit des endlichen Geiſtes iſt mithin kein Widerſpruch, ſondern der dem Verhältniſſe des endlichen *Selbſt* zum abſoluten *Selbſt* allein angemeſſene Begriff; es iſt der Begriff der *Perſönlichkeit* des Menſchen, in welchem ſeine Individualität und Subjektivität überwunden, geläutert, erhalten wird. Ora et labora: ora et jura. Dem *Knieen* folgt überall *Stehen* und *Gehen*.

Hiermit erledigt ſich auch der auf dieſem Widerſpruche beruhende und mit dieſem Widerſpruche ſich hebende Vorwurf, als wenn der Eid das Wort Gottes und das Menſchen-Wort gleichſtelle, und dieſes für ſo wahr als jenes erkläre, während er doch das Menſchenwort wie den Menſchen ſelbſt als bedingt auf ſeine unbedingte Bedingung zurück bezieht, hiermit das Menſchenwort dem Worte Gottes unterordnet, und erſt durch dieſe Verbindung jenes feſt und frei macht, und zu einer Emancipation erhebt, welche es von ſeinem Grunde nicht losreißt. Das Mißverſtändniß, auf welchem jene Anklage einer Gleichſtellung des göttlichen und menſchlichen Wortes beruht, gehört mithin nicht dem Eide, ſondern einer ſündhaften Entſtellung deſſelben an: es berichtigt ſich an dem genuinen Begriffe des Eides, welcher das Wort Gottes nicht als ein dem Menſchen-Worte Gleiches, ſondern als ein *Größeres*, als das Größte zur Hülfe nimmt: es berichtigt ſich auch an der unter uns gebräuchlichen Eingangs-Formel des Eides, welcher Gott als den Herrn und Richter anruft, unter welchem geſchworen wird, ſo wie an der Schlußklauſel, wenn die Worte nicht wie ſie vereinzelt lauten, ſondern nach dem, was ſie zuſammen ſagen, gefaßt werden: denn wenn ich ſchwöre: So wahr mir Gott helfe durch ſein heiliges Wort, ſo wird die beſchworne Ausſage nicht für ſo wahr als Gottes Wort ausgegeben, ſondern als durch das Wort Gottes wahr bezeichnet: es wird nicht Menſchenwort und Gottes Wort gleichgeſtellt, ſondern es wird nur, wie die Worte klärlich ſagen, die Ausſage des Schwörenden zu ihrer Beglaubigung an ſein Bedürfniß der göttlichen Hülfe geknüpft, die mit der Lüge nicht vereinbar iſt, ſondern die Annahme der angebotenen Gemeinſchaft mit der göttlichen Wahrheit erfordert. Wer kann da lügen? Immer bleibt jedoch die Selbſtändigkeit des menſchlichen Subjekts dem göttlichen Subjekte gegenüber, jedoch nur als ein in der Totalität des Begriffs ſtetig aufgehobenes Moment.

In dieſer poſitiven und negativen Aufhebung beſteht der ſpekulative Begriff des Eides, welchen wir ſchon vorläufig in ſeiner beſtimmteſten Beſtimmung als Gelübde bezeichnet haben. Der Eid ſelbſt unterſcheidet ſich von den Verſicherungen, welchen er hinzutritt: an ſich ſelbſt iſt er nicht die Verſprechung und Verſicherung, welche den Menſchen gegeben wird, ſondern das Gelübde, welches der Gottheit gegeben wird, und darum ohne ausdrückliche Acceptation bindet. Durch dieſe Begriffsbewegung, welche das Ziel erreicht, von dem ſie gleich Anfangs implicite ausgeht, wird auch die Theorie des kanoniſchen Rechts vom Gelübde nach ihrem Inhalte nicht geſtört, ſondern nur zu ihrer adäquaten Form erheben: was die Kirche hat, das wird, aus ihr entwickelt, ihr vermittelt zugetragen. Auguſtinus ſagt, — oder Gratianus mit Caſſiodorus zu Pſ. 75, (76.) 12. — Sunt quaedam, quae etiam non voventes debemus; quaedam etiam, quae nisi voverimus, non debemus: sed postquam ea Deo promittimus, necessario reddere constringimur *). Zu den Gelübden, die ungelobt nicht erfordert werden, gehört allerdings der Eid nicht: wohl aber zu den Gelübden, wozu wir auch ohne ausdrückliches Bekenntniß verpflichtet ſind. Wir ſind nämlich auch ohne dieſes ausdrückliche Bekenntniß, das heißt, ohne Eid, zur Wahrheit und Treue verpflichtet, weil der objektive Grund dieſer Verpflichtung von dem ausdrücklichen Bekenntniſſe des Subjekts dazu unabhängig iſt: Gott will es, weil Er will, nicht weil ich ja dazu ſage: aber indem ich mich nun ſelbſt auf dieſen eigenſten Grund meiner Verpflichtung zu Wahrheit und Treue berufe, indem ich ihn laut und ausdrücklich anerkenne, wird die objektive Verpflichtung dem Subjekte auch ſubjektiv ſo nahe gelegt, daß es vovens nur noch mehr zu dem verpflichtet wird, wozu es etiam non vovens gehalten war, weil es ſtillſchweigend fort und fort geloben ſoll, um Gottes willen Wahrheit und Treue zu halten. — So definiren auch die Canoniſten: votum est promissio (pollicitatio) Deo facta de meliori bono **). Dieſe Definition findet ihren Grund und ihre Erklärung in dem Kanoniſchen Rechte, welches das gelobte Beſſere um des Guten willen, das wir thun, nicht zu unterlaſſen gebietet ***). So iſt auch der Eid ein

---

*) Can. 1. Caus. XVII. qu. 1. Decr. Grat.

**) K. F. Eichhorn: Grundſ. des Kirchenrechts II. S. 522.

***) Can. 4. Caus. XVII. qu. 1.

Gelübde de meliori bono, ja de optimo bono: ein Gelübde der Wahrheit, — juramentum assertorium — oder der treuen Ausdauer in der Wahrheit — juramentum promissorium. — Die Wahrheit und Treue iſt ein bonum, das in Gott ſeinen Grund hat, ſo iſt beides ein bonum an ſich: dieſes bonum an ſich wird am Menſchen zum bonum an und für ſich durch die ausdrückliche Beziehung auf Gott, darum iſt der Eid ein votum de bono meliori. — Der Eid iſt mithin ein Gelübde, — pollicitatio Deo facta, — welches die ausgeſagte Wahrheit, und die zugeſagte Treue zu dem ihr adäquaten Werthe, zu dem Werthe in Gott, ausdrücklich erhebt *). Geloben und Glauben iſt Ein Wort.

Hiermit iſt am Eide jeder Schein ſelbſtiſcher Selbſtigkeit in der *Devotio* negativ aufgehoben, und die wahre

---

*) Auch über das *Votum* enthält des Thomas Aquinas Theologia Tripartita II. 2. (Secundae secunda) qu. 88. in 12. Artikeln die reichhaltigſten Belehrungen und Anregungen, zu deren Mittheilung hier nicht der Ort iſt. Votum dicitur a voluntate, quasi a primo movente. — Votum fit *soli Deo*. — Ad votum tria de necessitate requiruntur, scil. deliberatio, propositum, promissio. — Votum est *testificatio* quaedam promissionis spontaneae, quae debet fieri Deo, de iis quae Dei sunt. — Auch die Definition: votum est promissio de meliori bono wird ausführlich entwickelt, zu zeigen, daß es in ſeinem engeren Sinne Gegenſtände betrifft, wozu der Menſch ohne Gelübde nicht verpflichtet ſeyn würde, wozu er aber durch das Gelübde verpflichtet wird, weil ſie das beſſere ſind: das Gelübde iſt Erwählung des beſſern Theils. *Μαρία δὲ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο.* Luc. 10, 42. So iſt z. B. das Nichtfreien beſſer als freien, aber der Menſch iſt an ſich nicht dazu verpflichtet, wohl aber vovendo. — So wird auch die Wahrheit und Treue durch die Beziehung auf Gott, vovendo, beſſer, als ſie vorher war: das Gute ſelbſt iſt nicht anders gut, als wenn es aus dem Glauben kommt. — Fides bedeutet Glauben und Treue.

Selbſtändigkeit, die ſtetige Selbſtändigkeit, im *votum* poſitiv aufgehoben. Am Eide beſteht das Allgemeine, universum, in der devotio: das Beſondere, genus, im votum: das Spezielle oder Inviduelle in der Zuſage oder Ausſage, die er begleitet und verwirklicht, in der Ausführung des Gelübdes. Die devotio iſt die Beziehung auf Gott, welchem das Subjekt ſich ſelbſt unterwirft, das votum iſt die Beziehung des Opfers auf Gott, welchem das Subjekt ſeine Verpflichtung darbringt, die Promiſſion oder Aſſertion iſt die, mit der Berufung auf Gott, den Menſchen dargebrachte Verpflichtung. —

10.

Wenn aber dem Eide außerdem noch vorgeworfen wird, daß er eine frevelhafte Verpfändung der ewigen Seligkeit, oder eine eventuelle Verzichtleiſtung auf die Heils-Anſtalt der Erlöſung für den Fall des Meineids enthalte, ſo iſt dies eine Verdrehung des Eides, welche einerſeits der Verblendung des Aberglaubens, andererſeits der Unwiſſenheit der Aufklärung, aber nicht dem Eide zur Laſt fällt. Dieſem Vorwurfe liegt eine traurige, ja erſchreckliche Vermengung des Eides und Fluches zum Grunde, welche allerdings nicht allein der irrthümlichen Theorie, ſondern auch der ſündlichen Praxis, aber nicht dem Eide ſelbſt zur Laſt fällt. Wohl ſchwören die Heiden unter ſolchen eventuellen Verwünſchungen, die Römer bald unter dem Symbole des Steinwurfs mit den Worten: si sciens fallo, ita me Diespiter, salva urbe arceque, bonis ejiciat, ut ego hunc lapidem *), bald unter andern Er-

---

*) *Malblanc* doctr. de jurejurando. 1781. p. 68. 69. (lib. III. §. 25.)

remonien: tu Jupiter, perjurum ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque *). Auch des Hippokrates berühmter Eid ſchließt mit den Worten: So ich meineidig werde, ſo treffe mich unſterbliches Unheil. Auch die Juden ſchwuren vor dem drohenden Geſetze unter eventuellen Verwünſchungen. Darauf bezieht ſich auch das Sprichwort: Wer dem Teufel zu eigen gehört, hat gut ſchwören. Aber ſo wirft der Chriſt die Gnade nicht von ſich, — weder bedingt noch unbedingt, — ſondern er braucht ſie vielmehr und nimmt ſie zur Hülfe, um deſto treuer zu ſchwören. Wohl iſt der Eid aus dem urſprünglichen Verhältniſſe des Menſchen-Worts zu Gottes Namen durch die Sünde in Fluch und Verwünſchungen verkehrt worden, in Exſecrationen und hypothetiſche Verzichtleiſtungen ausgeartet, in freche Verpfändung des Unveräußerlichen umgeſchlagen: in ſofern iſt er nach ſeinem natürlichen Urſprunge vom Uebel: der Horkos ſtammt aus dem Orkus. Es kann daher geſagt werden, daß der Eid unter den Sündern in jenen Vorſtellungen ſeine natürliche Grundlage findet. Aber eben deswegen ſoll es bei dieſer natürlichen Grundlage nicht verbleiben: was dem Eide nach der natürlichen Seite zum Grunde liegt, das ſoll auch zu Grunde gehen: was durch die Sünde daran verunreinigt worden iſt, das ſoll durch die Gnade ausgetilgt und geläutert werden.

Daß dem Eide der Zuſatz einer Verpfändung und Verzichtleiſtung nicht aus der Sache, ſondern von Außen,

---

*) Liv. I. 24. — Vergl. Ammon Handb. der chr. Sittenlehre II. 1. S. 78. — Jac. Grimm: deutſche Rechtsalterthümer S. 897.

aus der Sünde zugekommen iſt, das erweiſet ſich an dieſer verworrenen Vorſtellung ſelbſt nach allen Seiten, wir mögen den Begriff der Verpfändung und Verzichtleiſtung, oder das Weſen der Gnade, oder den Begriff des Eides ſelbſt daran halten. *)

Ein Gut, worauf ich Verzicht leiſten will, muß ich haben und kennen. Was ich nicht habe, kann ich auch nicht verpfänden. Wer aber die erlöſende Gnade Gottes, wie ſie da iſt, auch hat und kennt, der kann nicht darauf Verzicht leiſten, denn dieſes iſt ein unüberwindlicher Widerſpruch und mithin unmöglich. Wer dieſe Gnade, ob ſie gleich da iſt, ſich nicht angeeignet hat, und in ſofern ſie weder hat noch kennt, der kann ebenfalls nicht auf das Gut verzichten, ehe er in den Beſitz und die davon abhängige Erkenntniß deſſelben kommt. Eine Verzichtleiſtung ohne Bewußtſeyn iſt keine. Die Vorſtellung einer im Eide enthaltenen Verpfändung und eventuellen Verzichtleiſtung widerſpricht alſo nicht bloß dem Begriffe der Verpfändung und Verzichtleiſtung, ſondern auch dem eigenſten Weſen der Gnade Gottes, welche die Gerechtigkeit Gottes einſchließt: dieſer Irthum widerſpricht nicht minder dem Begriffe des Eides ſelbſt, denn worauf ich ſchwöre, darauf kann ich nicht verzichtleiſten, weil es eben als das Allertheuerſte und Wahrhaftigſte angerufen wird, das nicht weicht noch wankt, das ich nicht laſſen will noch kann. Der Eid iſt daher vernünftigerweiſe nicht

---

*) Daß dem Eide die Idee, im Falle der Unwahrheit oder des Eidesbruches den Schutz der Gottheit daran geben zu wollen, zu Grunde liege, ſcheint auch D. Tholuck ohne weitere Ausführung und Unterſcheidung voraus zu ſetzen. Tholuck Kommentar zum Hebräerbriefe. S. 248. zur Bergpredigt S. 282.

nicht eine eventuelle Verzichtleiſtung auf die von der Sündenſtrafe erlöſende Gnade Gottes, ſondern vielmehr eine präſente Provokation und Erinnerung ſowohl an Gottes ſtrafende Gerechtigkeit, als auch an die Gnade, welche von der Sünde erlöſet und nicht ſündigen läßt. Hierdurch erhält der Eid ſeine Beſtärkung, nicht durch eine angebliche Verzichtleiſtung. Darum iſt auch der Meineid von der Kirche nie anders als jede andere ſchwere Sünde behandelt worden: nur wie jede andere Sünde kann auch der Meineid — die Sünde wider den heiligen Geiſt enthalten. Allerdings kann der Eid unter den Sündern den Meineid nicht ganz ausſchließen: darum enthält er zugleich eine Vergegenwärtigung der Strafen des Meineids, aber nicht um ſie zu übernehmen, ſondern um ſie zu entfernen, um den Meineid ſelbſt auch durch das Schrecken ſeiner Strafen auszuſchließen. So enthält das Strafgeſetz eine Vorhaltung der Verbrechen und Strafen zur Erinnerung, ohne daß eine vertragsmäßige Unterwerfung unter dieſe Strafen für den Fall des Verbrechens, von welchem es vielmehr abhalten ſoll, dazu gehört. So ſagt auch der Eid nicht, daß der Schwörende die Strafen des Meineids auf ſich nehme und der göttlichen Vergebung ſich begebe, ſondern daß er ſie kenne, und nicht übernehmen könne, mithin die Wahrheit ſage. Der Sinn iſt: ſo gewiß ich dieſe Strafen nicht übernehmen kann und will, ſo gewiß ich meine Seligkeit nicht daran ſetzen kann und will, ſo gewiß ſage ich die Wahrheit. Dies erweiſet ſich auch an den Betheuerungen: „So wahr ich gedenke ſelig zu werden" oder: „So wahr ich wünſche ſelig zu werden und auch auf dieſer Welt die Strafe des Meineides nicht zu erfahren." Eben deswegen ſind dieſe Betheuerungen, welche jene Verzichtleiſtung auf das beſtimmteſte ausſchließen, als vollſtändige Eidesformeln zu erachten *). Es iſt mithin ein vollſtändiger chriſtlicher Eid, welchen Kaiſer Konſtantin in dem Edicte vom Jahre 325 mit dem Worten ſchwur: **Ita mihi summa Divinitas semper *propitia* sit, et me *incolumem* praestet** **). Dahin gehört auch der ſchon erwähnte Eid vom J. 842, welcher auf Gottes Minne ſich beruft. Dahin gehört auch die gangbare Formel: So wahr mir Gott helfe! womit lediglich auf die Hülfe und Gnade Gottes Bezug genommen wird, welche der Schwörende erwartet, und nicht auf's Spiel ſetzen kann ***).

Allerdings wird im Eide die Strafe des Meineides vergegenwärtigt, um deſto gewiſſer allen Meineid zu entfernen: aber als Folge, die aus ihm ſelbſt folgt, als eine Folge, die der Schwörende flieht, nicht übernimmt.

Qui bene distinguit, bene judicat: es iſt zu unter-

---

*) *Malblanc* de jurejurando p. 16. sq. lib. I. §. 7. not. 5.

**) Cod. Theod. lib. IX. Tit. 1. Const. 4. ed. *Ritter*. Tom. III. p. 6.

***) Die Formel: So mir Gott helfe! iſt wirklich, wie Tyler ohne hiſtoriſchen Grund vermuthete, altdeutſch-heidniſchen Urſprungs. Sie lautete: **Hialpi mer svâ Freyr!** Jac. Grimm: deutſche Rechtsalterthümer S. 895. Aber ſie enthält darum doch nicht heidniſchen Fluch, oder hypothetiſche Verwünſchungen: vielmehr ergiebt ſich aus den neueſten hiſtoriſchen und ſprachlichen Forſchungen das Gegentheil: Freyr iſt der Gott des Friedens und der Liebe, der frohe, gnädige, erfreuende. Seine Schweſter iſt Freya. Wie Freyr der Herr, κύριος, aber der milde, freundliche Herr iſt, ſo iſt Freya die Frau, aber die milde, gnädige Frau. Vergl. Jac Grimm: Deutſche Mythologie S. VIII. 15. 135—141. 189—195. Daſelbſt findet ſich auch die Eidesformel vollſtändiger: **Hialpi mer svâ *Freyr* ok *Niördhr* ok hinn *almâttki* âs!**

ſcheiden zwiſchen den Folgen, die der Eid, und den Folgen, die der Meineid hat: es iſt ferner zu unterſcheiden zwiſchen den Folgen, die dem Meineide als ſolchem folgen, und der ausdrücklichen Uebernahme derſelben unter Verzichtleiſtung auf die göttliche Vergebung. Eine ſolche Verzichtleiſtung könnte keine Obrigkeit zulaſſen: wer ſie leiſten wollte, müßte für wahnwitzig und eidesunwürdig erklärt werden. Was einer nicht unbedingt daran geben kann, das kann er auch nicht hypothetiſch verpfänden. Sein Leben kann keiner verpfänden, weder bedingt, noch unbedingt: wie viel weniger das ewige Leben! Es bedarf auch keiner ſolchen vertragsmäßigen Uebernahme der zeitlichen und überzeitlichen Strafen, denn ſie werden auch ohne ſolche Unterwerfung vollſtreckt, ſie folgen aus der Sünde des Meineides ſelbſt, darum ſind ſie eben gerecht. Und was die Vergebung dieſer Sünde betrifft, ſo ſteht ſie bei dem, der auch die ſo ſinnloſe als ſündhafte Verzichtleiſtung darauf vergeben kann, wenn er will. Sein Wille iſt aber Gerechtigkeit: wir wiſſen, daß der Herr die Vergebung nicht wegwirft an die Sünder, die es bleiben wollen. So gewiß Er die Vergebung nicht wegwirft, ſo gewiß iſt es auch, daß ſie der Sünder nicht wegwerfen kann, weder unbedingt, noch bedingt. Darum enthält auch der Eid nach ſeinem wahrhaftigen Begriffe keine ſolche Verzichtleiſtung. Der Eid *in ſeiner Höhe und Tiefe, in ſeiner Vollendung*, hat die abſolute Wahrheit, die unbedingte d. i. nur in ſich bedingte Macht zur Unterlage und zum höchſtem Aufblicke: hiermit iſt jede Bedingung, jeder Vorbehalt, jede Alternative, jede hypothetiſche Losſagung, jede eventuelle Verzichtleiſtung unmöglich gemacht. Wer wirklich ſchwört, der kann Angeſichts des abſoluten Geiſtes der Gnade nicht auf dieſen verzichten: wer nicht wirklich ſchwört, der kann auch nicht wirklich verzichten.

11.

Es haben ſich hintereinander viele Bedenken gegen den Eid erhoben und wieder erledigt.

(1.)

Selbſt der Abſtand des Menſchen von Gott, des Sünders von dem Allerheiligſten, konnte den Eid nicht hindern. Schwöre nur getroſt im Glauben, wiewohl mit Furcht und Zittern[*]. Der Abſtand iſt zwar das Erſte: aber die Gemeinſchaft iſt das Zweite: auf der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott beruht der Eid. Die Tranſcendenz ſchließt die Immanenz nicht aus.

(2.)

Moſes ſagt: du ſollſt nicht falſch ſchwören, und dem Herrn deinen Eid halten. Chriſtus ſagt: Du ſollſt gar nicht ſchwören, außer bei dem Namen des Herrn: du dürfteſt auch nicht bei dem Herrn ſchwören, außer um der Gnade der Gemeinſchaft willen, die im Menſchenſohne erfüllet iſt. Wie du nicht beten ſollſt in den Schulen und an den Ecken der Gaſſen um dich ſehen zu laſſen, ſondern in deinem Kämmerlein, wie du im Gebete nicht plappern ſollſt, ſondern — ſtammeln, ſo ſollſt du auch nicht ſchwören weder bei dir, noch bei anderen Kreaturen, um dem Herrn auszuweichen, ſondern allein bei dem Namen Gottes, deſſen auch die Kreatur iſt, bei dem

---

[*] Auguſtinus ſagt: Satis perpensa ratione, et consideratione libratâ, cum magno timore dico: *Coram Deo*, aut: *testis est Deus*, aut: *scit Christus sic esse in animo meo*. Can. 14. Caus. 22. Quo L. §. 1.

Herrn, der größer iſt als du und alle Kreaturen. Das Geſetz des Eides iſt das Erſte: das Evangelium iſt das Zweite, wodurch der Eid erſt zu ſeinem vollen Rechte gelangt, denn erſt die Erfüllung der Verheißung hat den Zugang zu Gott völlig eröffnet.

(3.)

Wer ohne Eid keinen Glauben verdient, der findet ihn auf ſeinen Eid. Ohne Eid iſt der Menſch allein und ſich ſelbſt überlaſſen, aber der Eid läßt ihn nicht allein. Wer nicht laut ſchwört, der muß es doch heimlich thun, um nicht allein zu ſein. Alles was geſchaffen und bedingt iſt, der Menſch mit aller ſeiner Wahrheit findet nur in der abſoluten Wahrheit Grund und Boden: auch der Eid findet nur in der unbedingten Wahrheit die ſeinem Begriffe angemeſſene Baſis.

(4.)

Wem in keinem Stücke geglaubt wird, dem wird doch im Glauben ſelbſt geglaubt, und mittelſt der allertheuerſten Wahrheit des Glaubens auch in anderen Dingen. Der Eid hat mithin nicht allein eine objektive Wahrheit, ſondern auch den ſubjektiven Glauben daran zu ſeiner Vorausſetzung, weil dieſer Glaube kraft der Wirkſamkeit ſeines Inhalts nie ganz fehlen kann. Mit dieſem Glauben würde dem Menſchen alles fehlen. Das Gewiſſen des Menſchen iſt ſelbſt von dieſem Glauben, ſo wie der Glaube von der abſoluten Wahrheit bedingt, welche allein unbedingt iſt.

(5.)

Im chriſtlichen Eide wird Gottes ſtrafende Gerechtigkeit und vergebende Gnade zugleich angerufen; aber der Widerſpruch löſet ſich ſogleich: wer bei Gottes Gerechtigkeit wirklich ſchwört, der fürchtet ſich vor der Strafe: wer bei ſeiner erlöſenden Liebes-Gnade ſchwört, der fürchtet ſich vor der Sünde.

(6.)

Es iſt im Eide auch dieſer Widerſpruch, daß der Eid Lug und Trug auszuſchließen beſtimmt iſt, und doch den Meineid nicht ausſchließt. Aber der Meineid iſt doch ſeltener, als die Lüge: der Eid vermindert doch die Lügen und macht ein Ende allem Hader. Wer verwirft eine gute Gabe, weil ſie auch gemisbraucht werden kann? Auch der Glaube kann den Unglauben nicht ausſchließen. Immer bleibt es wahr, daß der Eid allein dem Manne Kraft und Glauben verleiht, und der Mann ſeinerſeits den Eid nicht verſtärken, ſondern nur — ſchwächen, brechen, verkehren kann.

(7.)

Es iſt ein Widerſpruch und Mißverhältniß zwiſchen dem Eide, als Mittel, und ſeinem nächſten Gegenſtande, als Zweck, zwiſchen der Wichtigkeit des erſtern, und der Geringfügigkeit des letztern. Aber je mehr in dieſem nächſten Verhältniſſe das Mißverhältniß erkannt wird, deſto mehr erhebet es ſich aus dem Dienſte, den der Herr ſeinen Knechten leiſtet, zum Gottesdienſte, der auch den nächſten Zweck heiligt, und in der geringfügigen Sache das daran ſich offenbarende Recht weihet.

(8.)

Der Heide ehrt den Eid, als heilig, aber er meidet das Heilige: das Heilige iſt ihm nur fürchterlich: heilig und unantaſtbar, iſt ihm Eins. Der Jude verehrt ebenfalls den Eid, aber er nennt nicht den Namen Jehovahs, bei dem er ſchwöret. Hiermit widerfährt der negativen

Seite des Heiligen ihr Recht. Der Chriſt verehrt und *ſucht* — das Heilige; und gewinnt in Zuverſicht den Zugang, daß er ſich nahen darf, je öfter, deſto beſſer. Der Eid bringt Gefahr und Segen: wo kein Kampf iſt, da iſt kein Sieg. Hiermit iſt die Proteſtation gegen die Frequenz des Eides überwunden, indem die *poſitive* Seite des Heiligen zum Bewußtſeyn gebracht wird.

(9.)

Im Eide findet ſich einerſeits die nothwendig mit unbedingter *Unterwerfung* verbundene Anrufung Gottes, andererſeits die *ſelbſtändige* Betheuerung der Wahrheit, einerſeits das Gebet auf den Knieen und mit gefalteten Händen, andererſeits das ſtraffe Wort auf eigenen Füßen, mit erhobener Hand und ausgeſtreckten Fingern. An dieſem Widerſpruche der Abhängigkeit und Selbſtändigkeit iſt der Menſch gefallen. Die Vermittlung deſſelben führt zur bedingten Selbſtändigkeit. Darin beſteht die Aufgabe des Menſchen, endlicher Geiſt zu ſeyn, ohne Sünde, d. h. mit Gott *ſelbſt* zu ſeyn.

(10.)

Auch darin zeigte ſich ein Widerſpruch, daß ſich dem *Segen* des Eides, welchen die Anrufung Gottes begleitet, ein *Fluch* anſchließt, womit ſich der Schwörende eventuell ſelbſt verflucht. Dieſer Fluch war der Anſtoß, denn er iſt auch als hypothetiſch ein Aergerniß. Dennoch fand ſich der Eid unter den Sündern wenigſtens nach ſeiner *natürlichen* Seite mit dieſem Fluche vermiſcht, aber es fand ſich auch, daß dieſer unangemeſſene Zuſatz nicht dem Eide nach ſeinem Begriffe, ſondern der Sünde angehört, und im hiſtoriſchen Fortgange mehr und mehr ſich ausſcheidet. In der chriſtlichen Sphäre iſt davon nur der heilſame Schrecken vor dem Gerichte Gottes, in deſſen Vorausſicht geſchworen wird, übrig geblieben. Dieſer Schrecken entfernt nur noch mehr jene Vermeſſenheit des Fluches, welche die Sünde des Meineides wohl ſchärfen, aber die Macht und Heiligkeit des Eides, ſtatt zu verſtärken, nur ſchwächen und verunreinigen kann. So verklärt ſich die alte Eintheilung der Eide in Obteſtationen und Exſecrationen zu einer ſtufenweiſen Steigerung, welche aus der Sünde zur Gnade, aus der Exſecration durch Obteſtation und Subjektion zur Oration, das heißt, zu Wort und Gebet ſich erhebt. Im Chriſtenthum bleibt die Abmahmung von der Unwahrheit, aber es tritt die Anmahnung zur Wahrheit hinzu.

Alle dieſe Widerſprüche ſind mithin ebenſowohl anerkannt, als vermittelt worden: ſie enthalten aber eben ſo viele Erinnerungen an die Wichtigkeit des Eides, welche zur Admonition gehören, aber keine Abmahnung gegen den Eid. Aber nun folgt

(11.)

der letzte und höchſte Widerſpruch, ein Widerſpruch, der im Eide ſelbſt und zugleich in der Lehre der Schrift zu liegen ſcheint.

Der Eid iſt ein nothwendiges Uebel, ein ſelbſt verſchuldetes Uebel; er iſt nur dazu da, damit der Unwahrhaftigkeit ein Ziel geſetzt werde; darum hat er nur in dieſer Welt der Sünde Geltung: an ſich iſt er ein Unding: im Himmel wird kein Eid geſchworen, es iſt nichts Nothwendiges oder Ewiges an ihm. Ohne Sünde bedürfte es keines Eides, wie keiner Erlöſung durch den Tod des Menſchenſohnes. Dies iſt eine Seite des Eides, von welcher jedenfalls ſo viel wahr iſt, daß der Eid dem ſündigen Menſchen zum Zaum, zur Zucht, zur Beſinnung und Beſſerung dient, wodurch oft ſelbſt der leichtfertigſte Lügner zu Ernſt und Wahrheit vermocht wird. Aber eben darum wurde der Eid andererſeits ein Gottesdienſt (sacramentum, serment,) genannt. Derſelbe Eid, der als ein nur folgeweiſe nothwendiges Uebel zeitige, nur bedingte, zufällige Geltung zu haben ſchien, derſelbe Eid erweiſet ſich als die Vergegenwärtigung Gottes, hiermit als ewig, als abſolut nothwendig. Nach der erſten Anſicht wird nur auf Erden geſchworen, wo die Sünde herrſcht. Nach der zweiten Anſicht wird im Himmel geſchworen, in welchem keine Sünde iſt. Iſt dies nicht ein Widerſpruch? Nach der erſten Anſicht iſt der Eid ein Uebel, nach der zweiten ein Segen Gottes. Dieſer Widerſpruch verdoppelt ſich, inſofern der Eid nach der erſten Anſicht als ein nothwendiges Uebel gefaßt wird, denn als Uebel ſollte er nicht ſeyn, als nothwendig ſoll er aber doch ſein.

Aber der Widerſpruch erreicht ſeinen Gipfel im Worte Gottes ſelbſt. Hier ſchwört Gott ſelbſt: hier gebietet er: Du ſollſt bei dem Namen Gottes ſchwören: wer bei dem Herrn ſchwört, der ſoll gerühmt werden: Ihm ſollen alle Zungen ſchwören. Und dann hören wir wieder: Eure Rede ſey Ja und Nein: oder die Verdoppelung von Ja und Nein: was drüber iſt, das iſt vom Uebel, der Eid kommt aus der Sünde.

Zur Vermittelung und Einigung dieſes letzten Widerſpruchs gehört nichts ſo ſehr als Unterſcheidung, nämlich daß das Wort recht getheilt werde. Es iſt der Urſprung des Eides von ſeinem hiſtoriſchen Anfange, der Urſprung vor der Sünde von dem Anfange in der Sünde, das Urbild von ſeiner Entſtellung und Wiederentwickelung, der vollſtändige integrale Begriff von den zerſtückelten, verunſtalteten und verunreinigten Momenten deſſelben zu unterſcheiden. Der Eid, welcher vom Uebel iſt, weil er die fehlende Wahrheit erſetzen ſoll, iſt darum vom Uebel, weil er erſtens den Verluſt der Wahrheit vorausſetzt und zweitens dafür eigenmächtig Erſatz zu leiſten unternimmt. Dieſer Eid bildet den hiſtoriſchen Anfang des Eides in der abgefallenen Welt: er iſt in der Sünde empfangen und aus ſündlichem Samen erzeugt. Mit dem Abfall iſt auch der Glaube verloren gegangen: inſofern der Eid nicht auf deſſen Reſtauration, ſondern auf ein eigenmächtiges Surrogat gerichtet iſt, inſofern iſt er nicht allein vom Uebel, ſondern ſelbſt Sünde. Aber daß dennoch der Eid, wie wohl unter den häßlichſten Gräueln der Entſtellung, ſich noch erhält, das zeugt noch von einem Andern, als von dem Böſen. Auch der fluchwürdigſte Fluch weiſet auf ein Höheres: er zeuget von einer Uebermacht, von einem Bedürfniſſe, welches auch der Sünder nicht ganz verläugnen kann. Daß der Eid, daß der Menſch ſelbſt nach ſeinem Abfalle noch da iſt, das zeuget von dem ihm alsbald nach dem Abfalle zur Wiederherſtellung ſeiner Gemeinſchaft mit Gott durch die zweite Schöpfung wieder eingepflanzten Erlöſungs-Keime. Hierdurch wird erſt der Eid des Sünders zu einem hiſtoriſchen Anfange, d. h. zu einem weiterer Entwickelung und Erziehung fähigen Keime. Das Surrogat des verloren gegangenen Glaubens entwickelt ſich nunmehr zu dieſem Glauben ſelbſt: der Eid dienet daher zur Erziehung: er wird ein Verbindungsmittel für das zerriſſene Menſchengeſchlecht, an welchem ſich die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott nnd untereinander wieder herſtellt, denn mit dem

Glauben an Gott findet auch wieder Treu und Glaube unter den Menſchen Eingang. Dieſe Entwickelung des Eides unter den Sündern hat ihr Urbild an dem Eide vor der Sünde, in welchem erſt der Eid ſeinen Begriff erfüllt.

Dem hiſtoriſchen Anfange des Eides gehet mithin der Urſprung des Eides, der Entwickelung ſeiner zerriſſenen und ſich widerſprechenden Momente, welche ſich ſtufenweiſe zu läutern und zu vereinigen beſtimmt ſind, geht der volle Begriff voraus, nach welchem der Eid in ſeiner Entwickelung von Moment zu Moment kraft der Erlöſung zurückſtrebt, indem er vorwärtsſtrebt. Dieſer volle Begriff des Eides iſt der Eid an ſich nach ſeinem unmittelbaren Urſprunge, als das Wort vor Gott: er vermittelt ſich durch ſeine hiſtoriſche Entwickelung, welche nach dem Abfalle nur durch die Erlöſung möglich geworden iſt, zum Eide an und für ſich.

Zwiſchen dem An ſich und dem An und für ſich des Eides liegt die Geſchichte deſſelben *). Erſt in die-

---

*) Zu einer künftigen Geſchichte des Eides ſind in neuerer Zeit mancherlei Materialien geſammelt worden. Meiſter, Stäudlin, Bayer, Tyler ſind ſchon genannt. Hierzu kommt: D. Chriſtoph Friedr. v. Ammon: Handb. der chriſtlichen Sittenlehre. 1826. II. Band, 1ſte Abtheil. S. 72. — 128. — Joh Dav. Michaelis: Moſaiſches Recht. 1775 — 1803. Th. V. §. 256. — Meiners allgemeine kritiſche Geſchichte der Religionen. 1806. Th. II. S. 277. — Jac. Grimm: deutſche Rechtsalterthümer. S. 892. flg. 859. flg. S. 117. flg. S. 138. flg. u. ſ. w. Aeltere Schriften ſind: 1) Joh. Bapt. *Hansen:* de jurejur. veterum. 1614. in *Graevii* thes. antiq. rom. 2) Theod. *Regner de Bassen:* de jurej. veterum. 3) *Valkenaer*: de ritibus in jurejurando a veteribus observatis. 1735. — Tiefer liegen die Quellen, aus welchem der Inhalt zu ſchöpfen ſeyn würde, um durch dieſen zu der ihm angemeſſenen Form der Geſchichte zu gelangen.

ſer geſchichtlichen Entwickelung kann der Eid zu den weſentlichſten Unterſchieden ſeiner Erſcheinung und hiermit zu ſeiner wichtigſten Eintheilung kommen, welche, als die wichtigſte, bis jetzt noch nicht zur Anerkennung und Erkenntniß gelangt iſt. So verſchieden die Religion iſt in ihrer ſucceſſiven Entwickelung, ſo verſchieden iſt auch der Eid, der, wie wir geſehen haben, aus der Religion hervorgeht und mit derſelben in einem unzertrennlichen Zuſammenhange ſteht. So verſchieden wieder innerhalb jeder Religion deren Richtungen und Beziehungen ſind, ſo vielfach ſpaltet ſich auch der Eid in jeder Religion, indem er ſich nicht allein nach oben wenden kann, um zur Wahrheit anzumahnen und zu erheben, ſondern auch nach Unten, um von der Unwahrheit abzumahnen und abzuſchrecken. Hieraus erhellet, daß ohne eine Geſchichte der Religion eine Geſchichte des Eides nicht möglich iſt, ſo wie wieder ohne Geſchichte der Religion und des Eides auch die ſimultane Statiſtik der verſchiedenen Religionen und Eide ihrer Baſis ermangelt.

Das Allgemeine iſt, daß die *Religion* in zwei Armen durch das Menſchengeſchlecht ſich zieht: ein Strom geht durch die allgemeine Geſchichte der Welt, der andere durch eine von der allgemeinen Welt abgeſonderte, daher heilige, ſpecielle Geſchichte. Beide Weltſtröme finden erſt im Chriſtenthum, als dem Weltmeere, ihre Wahrheit und Vollendung, ihre Er- und Verklärung. Jeder Arm hat wiederum nicht allein Neben-Arme, ſondern auch ſucceſſive Trakte, nicht allein ſeine zufälligen Abweichungen und Ausartungen, ſondern auch ſeine nothwendigen Fortſchritte. Ueber dieſe beiden Seiten jeden Stroms hätte die Geſchichte ſpezielle Antwort zu ertheilen: ſie entwickeln ſich namentlich an dem Ritus der Eidesleiſtung, in welchem jedes Stadium des Eides, jede Abart deſſelben zu Erſcheinung kommt. Wie aber auch dieſe ſpeziellen Unterſchiede geſchichtlich ſich ausweiſen mögen, immer bleibt der hauptſächlichſte Unterſchied beider ſich entgegengeſetzten Religionsſphären dieſer, daß die Gottheit in der heidniſchen Sphäre als Naturmacht, in der altteſtamentlichen Religion als Subjekt über der Natur vorgeſtellt wird, bis im Chriſtenthume Gott nach ſeinem Weſen in abſoluter Perſönlichkeit ſich offenbart. Im Heidenthum iſt immer noch etwas Unbekanntes, Dunkles, Geheimnißreiches, wie ein Fatum, über den Göttern: im Judenthum iſt nichts über Gott, Gott iſt das Allerhöchſte Subjekt: im Chriſtenthume offenbart ſich das allerhöchſte Subjekt nach ſeiner abſoluten Perſönlichkeit an dem Menſchen in durchdringlicher Gemeinſchaft.

Die heidniſche Religion bleibt durch alle ihre Sphären und Stufen mit der Zauberei*) behaftet; auch der

---

*) In Platon's Philoſophie findet auch die Eidestheorie des klaſſiſchen Alterthums ihre dialektiſche Klippe und Spitze, ſie windet ſich aus der Sphäre des Zaubers und des Fluchs heraus, und ſuchet hiermit den Uebergang und Durchbruch zu der ferneren Erhaltung, Bewährung und Erhebung des Eides. Merkwürdig ſind in den hinterbliebenen Monumenten dieſes bedeutenden Geiſtes die häufigen Aeuſſerungen über den Eid und deſſen Heiligkeit, ſowie die Klagen über die zunehmende Geringſchätzung deſſelben. In den unſterblichen Büchern von der Geſetzgebung erklärt Platon Eidesbruch und Irreligioſität für den letzten und tiefſten Abgrund des Sittenverfalls. *Πρὸς αὐτῷ δὲ ἤδη τῷ τέλει, ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τοπαράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν.* III. 701. c. Ein andermal lehrt er, daß jeder Eidesbruch ein Religionsverbrechen, eine Gottesläſterung iſt. XI. 917. a. Und wenn er in den Büchern vom Staate und von der Staatsverwaltung gründlich ausführt, daß nicht Alles von Gott kommt, ſondern auf Er-

höchſte Gott iſt einer äußern Naturnothwendigkeit, einer unſichtbar verborgenen fremden Gewalt unterworfen.

---

den nur das Wenigſte, nämlich das wenig Gute, ſo ſetzt er noch hinzu: „Auch die Zerreißung der Schwüre und Verträge (Iliad. III.), die Pandaros veranlaßte (Iliad. IV.), wenn Jemand ſagen wollte, die ſey durch Athene und Zeus geſchehen, — dem wollen wir nicht zuſtimmen.“ II. 379. So hoch hält der Philoſoph und Staatsmann überall den Eid, ohne ihn darum zu meiden. Aber während in ſeinen Geſprächen die Schwüre nicht ſelten ſind, bringt er doch anderwärts in allen Fällen, wo das eigne Intereſſe den Eid dictirt, auf deſſen Beſchränkung; weil er in den Zeiten des Glaubens- und Sittenverfalls der Subjectivität des Schwörenden eine zwar eitele, aber dennoch größere Macht zuſchreibt als dem Eide ſelbſt. Wie er aus dem Marktverkehre alles Vorſchlagen in der Preisbeſtimmung, alle Anpreiſung der Waaren, und jede eidliche Betheuerung ihrer Güte verbannt (Legg. XI. 917.); ſo will er auch wegen des beſorglichen Mißbrauchs alle Partei-Eide aus dem Prozeß-Gericht entfernen. „Rhadamanthus „Weisheit in Entſcheidung aller Rechtſtreitigkeiten,“ ſo ſagt er, „verdient volle Anerkennung. Zu ſeiner Zeit glaubten noch alle Menſchen „an der Gottheit Daſeyn und Macht. Und weil er in dem vollen „Bewußtſeyn dieſer Zeit lebte, ſo mußte er auch bei ſeiner Geſetzgebung „und richterlichen Kunſt davon ausgehen, daß der Rechtsſpruch niemals dem Menſchen, ſondern allein den Göttern anheimgeſtellt werden müſſe. Deshalb konnte er auch einfach und ſchnell jeden Prozeß „entſcheiden: denn er konnte den Parteien ſelbſt die Entſcheidung durch „den Eid anvertrauen, und durch dieſes Entſcheidungsmittel eben ſo „geſchwind als ſicher zum Ziele kommen. Jetzt aber iſt es anders: „denn ein Theil der Menſchen verzweifelt ganz an dem Daſeyn der „Götter; Andere wähnen, daß ſich die Gottheit um die menſchlichen „Angelegenheiten nicht bekümmere. Deshalb iſt auch jetzt die Rhadamantiſche Prozeß-Ordnung nicht mehr anwendbar. Weil ſich die „Anſichten der Menſchen über die Götter geändert haben, ſo müſſen „ſich auch die Geſetze ändern. Jetzt muß daher ein beſonnener Geſetzgeber in den Prozeſſen die Eide der Parteien gegen einander abſchaffen; er darf weder den Kläger, noch den Verklagten zum Eide „in eigner Sache verſtatten: er muß ohne Eid die Entſcheidung finden: denn wo ſo viele Prozeſſe entſtehen, da iſt auch unter dem „jetzigen Geſchlechte der Menſchen viel Meineid zu fürchten. Darum

So erweiſet ſich das Heidenthum in China unter Buddha, in Indien unter Brama und Parabrama, oder unter Brahma, Kriſchna (Wiſchnu) und Siwa (Mahadev), in Perſien unter Ormuzd und Ahriman, wie unter Mitra, dem Mittler, in Aegypten unter Typhon und Oſiris, in Griechenland unter dem Vater der Götter und Menſchen auf dem Olympos, in Rom unter Jupiter auf dem Kapitol, ſo wie im Norden anderwärts unter dem ſlaviſchen Dualismus von Licht und Finſterniß, unter dem finniſchen Tritheismus, — Kawe, Wainämöinen, Hiiſi, — unter der celtiſchen Vorſtellung von Hu und Ceridwen, endlich unter dem germaniſchen Götterhimmel von Odin (Wuotan) und ſeinen Aſen, welcher ebenfalls nebſt dem Aſen Thôr (Donar), dem Erdgotte, Odin's vornehmſten Sohne, unter

---

„ſey dies Geſetz, daß der Richter ſelbſt ſchwöre, ehe er Gericht hält,
„und daß alle Obrigkeiten, alle Vorſteher und Aufſeher vereidet werden,
„und außerdem nur die, welche keinen Vortheil von dem Eide
„haben, dazu gelaſſen werden. Wer aber dabei ſelbſt betheiligt iſt,
„darf nicht ſchwören. Es ſoll auch den Parteien nicht nachgelaſſen
„werden, vor Gericht mit Schwüren oder Verwünſchungen ſich zu
„vermeſſen, um dadurch zu überreden u. ſ. w." XII. 948. Platon iſt indeſſen mit dieſer Reform, welche ſich ohnehin auf die Partei-Eide in Prozeſſen — juramenta litis decisoria — beſchränkte, ſo wenig zu Stande gekommen, als mit der Einführung der Gemeinſchaft der Frauen, die er im ſechſten Buche von der Geſetzgebung ſelbſt wieder fallen zu laſſen ſcheint. — Uebrigens finden ſich in Dr. Fr. Aſt's Lexicon Platonicum unter den einſchlagenden Artikeln (ὄμνυμι, ἐπόμνυμι, ὅρκος, ὁρκωμόσιον, ἐπιορκία, ἐπιορκῶ, εὔορκος, μά, μήν, μάρτυς, νή, ἦ, θεὸς αἰδώς, θεαί, κύων) alle Platoniſchen Auslaſſungen über den Eid ſo zuſammengeſtellt, daß ſchon daraus allein bei ſorgfältiger Nachleſung des Textes die Platoniſche Philoſophie über den Eid zu gewinnen ſeyn würde. Merkwürdig iſt auch die Beſchwörung im Phädrus 236., ſo wie die darein verflochtene Ironie und Euphemie, abstinentia verborum infaustorum, εὐφημ.

Loki's Einfluſſe im großen Weltbrande nach langem Kampfe endlich im Unendlichen untergehen wird, während Gott Allvater im Verborgenen ewig fortwaltet und neue Welten erzeugt *). Ueberall iſt der pantheiſtiſche, hiermit magiſche Hintergrund nicht zu verkennen, während in der davon ausgeſonderten Religion der einige Gott als der allmächtige Herr, der aus Nichts Himmel und Erde erſchaffen hat, keine Macht über ſich hat, ſondern ſelbſt die Quelle aller Macht iſt, in welcher er ſich erſt als abſolutes Subjekt nach ſeiner Transcendenz, zuletzt aber zugleich nach ſeiner Immanenz als abſoluter Geiſt offenbart. Hieraus ergeben ſich, aber erſt im Chriſtenthum, nebſt dem Zuſammenhange auch die weiteren Unterſchiede beider ſich entgegengeſetzter Religionsſphären.

Es iſt allen Religionen dieſes gemein, daß ſie Gott über ſich haben und hiermit ein Höheres, Oberes anerkennen; in ſofern iſt jede Religion, abgeſehen von dem Nebenbegriffe, Superſtition, *superstitio numinis* **), und hiermit der Begriff des Schutzes von Oben, ut superstites simus *), ſo wie die Furcht davor verbunden: aber eben darum iſt auch die Superſtition superstes, Ueberbleibſel urſprünglicher Wahrheit, überdauernd, unverwüſtlich **). Inſofern iſt auch jeder Eid, als *Aufſehen nach Oben*, *ſuperſtitiös*, zugleich Schutzflehend und Furchtweckend, uralt und durch alle Zeiten dauernd.

---

*) Wichtig iſt Jac. Grimm's deutſche Mythologie, in welcher auch auf die nordiſche Mythologie Rückſicht genommen iſt. Beſonders wichtig ſind die Artikel: Gott S. 10—18. ås, Halb-Gott S. 17. Gott-Allvater S. 689. Welt-Untergang S. 417. die Welt ſelbſt iſt ein Weib, vorn ſchön, aber am Rücken hauſen Schlangen und Nattern S. 494. Zauberei S. 579. Es kann nur eingeräumt werden, daß das Heidenthum erſt unter der Lichtdämmerung des Chriſtenthums als Trug und ſündhaftes Blendwerk erſchien, und hieran die Vorſtellung der Zauberei ſich entwickelte: der alte Gottesdienſt wurde nun zur Gaukelei. Es lag aber eben in dem Heidenthume ſo zu fallen, und hiermit zur Selbſterkenntniß zu kommen.

**) l. 30. D. de poenis. XLVIII. 19.

Der Unterſchied iſt dagegen, ob das Obere nur ein Höheres iſt, μεῖζον, oder ob es das Oberſte iſt. In jenem Falle iſt es nicht das Letzte: es hat ein Anderes über ſich, und ein Anderes, als es ſelbſt iſt, unter ſich: ſo ſcheidet ſich Oben und Unten. Inſofern der heidniſche Eid nicht das Abſolute oder Allerhöchſte erreicht, inſofern iſt und bleibt er eigentlich immer mittelbar. Anders iſt es, wenn das Obere als das Höchſte auch das Tiefſte iſt, das ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat: dieſes iſt das Abſolute, das *Freie*, das ſich ſelbſt Geſetz iſt. Dieſe *Freiheit* Gottes iſt der Unterſchied der wahren Religion gegen die heidniſche: ſie iſt imChriſtenthume vollendet. Hiermit iſt auch zweitens der Menſch von der Zauberei erlöſet, welche durch alle Stadien das Heidenthum begleitet. Dem Heidenthume iſt es eben darum eigenthümlich, daß es in allen ſeinen Stadien des Polytheismus und Monotheismus von dem Pantheismus nicht frei wird. Das Weſentliche des Pantheismus iſt eben dieſes, daß nicht die *oberen* Götter, Superi, ſondern das *Unterſte*, aus dem Alles kommt und in dem Alles untergeht, der Grund in dem Alles zu Grunde geht, das Weſentliche ſey. Auch die Götter zittern, wenn ſie bei dem ſtygiſchen Waſſern ſchwören *). In der heidniſchen Zauberſphäre iſt es namentlich der Eid, der wie ein Zauber geheime Mächte weckt, denen man nicht traut. Der Zauberei iſt es eigen, daß ſie beſchworen, geweckt, aber auch einſtweilen beſchwichtigt werden kann. Die Furcht vor ſolchen geheimen Mächten dauert aber fort, wenn das Heidenthum äußerlich fällt: daher die Vorſtellung von Beſchreien und Berufen. Nur was davon wahr iſt, geht auch in die höheren Sphären des Eides über, nämlich ſtatt der Furcht die Ehrfurcht, ſtatt der Scheu vor einer höheren Macht, als die göttliche iſt, der Abſcheu vor der sataniſchen Macht, welche gebrochen iſt. So ſchwört ſchon Abraham, der Vater des Glaubens, im gutem Glauben zu dem allmächtigen Gotte, der ſich wieder zu ihm bekennet, und ihm ſchwöret. So ſchwört der Chriſt zu Gott in Chriſto: der chriſtliche Eid iſt vollendet in der Anrufung des dreieinigen Gottes, der über uns, mit und für uns, und in uns ſich offenbart. Nach Vegetius ſchwuren ſchon frühzeitig die chriſtlichen Solda-

---

*) Cicero de nat. Deor. II. 28.

**) J. Grimm deutſche Mythologie S. 619. Cap. XXVIII. „Aberglaube."

---

*) Daß die heidniſchen Götter ſelbſt eine Macht über ſich, und — unter ſich erkennen, erweiſet ſich nach Lactantius (Instit. div. I. 11.) auch daran, daß ſie bei einem Andern als ſie ſind, bei einem Mächtigern ſchwören. Jupiter per *Stygiam* paludem sanctissime jurat:

Una superstitio superis quae reddita Divis.

Quae est ea superstitio? aut a quo reddita? est ergo aliqua potestas maxima, quae pejerantes Deos puniat? quae tanta formido est paludis *infernae*, si sunt immortales? quid metuunt eam, quam visuri non sunt, nisi quos mori necesse est? quid per *superos* dejerant homines, cum ipsi *superi* ad *inferos* devolvantur, ibique habeant, quod venerentur et adorent? Illud vero quale est? esse *fata*, quibus Dii omnes et ipse Juppiter pareat Caet.

ten bei dem Vater, und dem Sohne, und dem heiligen Geiſte *). Dieſe Formel hat ſich ſpäter verwiſcht: eine Reſtauration derſelben könnte nur aus der Gemeinde ſelbſt ſich herausgebären: jetzt begleitet ſie den Eid wenigſtens implicite, ohne ſo diſtinkt ausgeſprochen zu werden.

Hiermit ſind die Grundlinien einer Geſchichte des Eides nach ſeiner Erſcheinung angedeutet: ſo gelangt er ſucceſſiv zu ſeinem im Chriſtenthume vollendeten Begriffe, wiewohl er hienieden nach der Seite des Subjekts ſo wenig, als letzteres ſelbſt, ganz rein und vollkommen wird. Eben ſo wenig iſt er aber in der unterſten Sphäre ganz unwahr oder ganz verwerflich.

Hiermit ergiebt es ſich immer näher, daß der Eid nach ſeinem Begriffe wahr und nothwendig und unverwüſtlich iſt. Er iſt nichts anders, als Berufung auf ſeine Bedingung, die nur Gott in ihm ſelbſt hat, daher nur Gott bei ihm ſelbſt ſchwört. In Beziehung auf den Menſchen entwickelt ſich daher der Eid aus dem Verhältniſſe deſſelben zu Gott von ſelbſt. In aller Beziehung iſt aber der Eid ewig, denn er wurzelt in der abſoluten Wahrheit, in Gott ſelbſt. Darum ſchwört Gott ſelbſt bei dieſer abſoluten Wahrheit, nämlich bei ſich ſelbſt, — denn er iſt die abſolute, in ſich ſelbſt immanente Wahrheit, oder, mit anderen Worten, es iſt nichts Höheres, als Er, darum ſchwört er bei ſich ſelbſt, Hebr. 6, 13. 17. Darauf beruht ſein Bund mit den Menſchen und deſſen Erfüllung, als das theuerſte Kleinod und Unterpfand der Menſchheit:

---

*) *Vegetius de re mil.* II. 5. — *Sam. de Pufendorf de jure naturae et gentium.* IV. c. 2. §. 3. —

dieſer ſelbſt beeidigte Bund iſt auch das Unterpfand des menſchlichen Eides. Darauf beruht auch die unbedingte Bedingung des Menſchen, bei der er allein ſchwören, in der er allein einen feſten Grund erlangen und zu ſeiner Wahrheit kommen kann. Darum kann der Menſch, weil er ſelbſt bedingt iſt, nur bei dem ſchwören, von dem er bedingt iſt, bei dem, der größer iſt, als er, bei dem, der allein groß iſt. Hebr. 6, 16. Er ſchwört bei dem Allerhöchſten, bei Gott, als ſeinem Schöpfer und Erhalter, als ſeinem kontinuirlichen Schöpfer, kraft dieſes kontinuirlich fortgehenden Zuſammenhangs. Dieſes iſt der urſprüngliche Eid, aber nicht bloß das A., ſondern auch das O., das Ja und Amen.

Dieſer Eid iſt erſt durch die Sünde alterirt worden, weil ſich dadurch die Stellung des Menſchen zu Gott verändert hat. Er iſt bloß darum nicht ganz untergegangen, weil der Menſch ſelbſt nicht gar untergegangen iſt. Und der Menſch iſt nicht gar untergegangen, weil der Sünde die Verheißung nachgefolgt iſt.

Näher iſt der Eid an ſich nichts anders, als das Wort des Menſchen beim Worte Gottes, die Rede des endlichen Geiſtes vor dem Angeſichte Gottes: er beruht nicht allein auf der Allgegenwart Gottes, ſondern auch auf Seiner Zugänglichkeit. Darum iſt urſprünglich jedes Wort des Menſchen ein Eid, und die menſchliche Rede ein Geſpräch vor Gott oder mit Gott, ein Wandel vor Gott. Weil urſprünglich keine Sünde iſt, ſo ſteht der Menſch in dieſem urſprünglichen Stande ſtets vor Gott, jedes Wort iſt ein Eid, weil es die Sünde noch nicht von Gott entfernt hat. Dieſes iſt das Ewige an jedem Eide. Nun aber kommt die Sünde, der Abfall von Gott. Und der aus folgt, daß der Menſch ohne Gott iſt, ohne Eid redet, mithin ohne Wahrheit iſt und redet. Aber dem Abfalle folgt die Erlöſung als Thatſache, welche noch vor der Annahme derſelben da iſt: mit der Erlöſung tritt auch die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, mit dieſer der Eid wieder ein, nur daß er jetzt zunächſt als eine beſondere Anſtalt erſcheint, und unter den mannichfachſten Entartungen ſo verwildern kann, daß er kaum noch zu erkennen iſt.

Der Eid war zur Erhaltung der Menſchheit ſo unentbehrlich, als das Geſetz überhaupt. Wenn wir die unter den Menſchen üblich gewordenen Beweismittel auf ihre Wurzel zurückführen, ſo finden wir ohne Schwierigkeit den Nerv alles Beweiſes lediglich im Eide. Auf den Eid, auf den Glauben, welcher dem Eide geſchenkt wird, reducirt ſich zuletzt aller Beweis *). Wiederum hat der Beweis überall weſentlich dieſes, daß die Wahrheit abhanden gekommen iſt, zu ſeiner Vorausſetzung, deren Herſtellung zu ſeinem Zwecke, und — — den Eid ſelbſt zu ſeinem einigen Mittel. So iſt aus einem Verhältniſſe innerer, mithin freier Nothwendigkeit ein Inſtitut des äußern Geſetzes geworden. Als dieſes Inſtitut dient der Eid, mittelbar oder unmittelbar, überall zum Beweiſe, der Beweis zur Wiederherſtellung der Wahrhaftigkeit und Wahrheit; der Eid iſt mithin nicht eine Folge der Sünde,

---

*) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten. I. S. 512. — Hegel ſagt: „Der Eid iſt in Anſehung des Beweiſes die zwar ſubjektive, aber letzte Bewährung." Phil. des Rechts §. 227. Hegel's Werke VIII. S. 290. — Die letzte Bewährung iſt der Eid allerdings, und darum in's Gewiſſen geſchoben: aber das Gewiſſen hängt doch nicht vom Subjekte allein ab; es iſt vielmehr dem Subjekte oft ſehr unbequem.

ſondern eine Folge der thatſächlichen Erlöſung oder Wiederherſtellung. Folge der Sünde iſt vielmehr der Mangel des Eides, und demnächſt der *gezwungene* Eid, das Geſetz des Eides, wonach der Eid nicht ſtillſchweigend vorausgeſetzt, ſondern ein ausdrückliches Bekenntniß dazu erfordert wird. Nicht der Eid an ſich iſt ein Uebel: ſondern dieſes iſt das Uebel, daß nicht jedes Wort ein Eid iſt, das es einer *beſonderen* Verſicherung und Vergegenwärtigung des *entfernten* Gottes bedarf. Nicht der Eid iſt der Widerſpruch; ſondern der erſte Widerſpruch iſt, daß der Menſch, der von Gott kommt, ohne Gott iſt, daß der Menſch, der aus Gottes Wort und nach Gottes Wort geſchaffen iſt, ſein Wort von Gottes Wort ablöſet und ohne Eid redet. *Seyn ohne Seyn*, *Wort ohne Wort!* das iſt der erſte Widerſpruch: er iſt es nur deshalb nicht ganz, weil die Heilung im Augenblicke der Krankheit bereitet, weil das Evangelium der Verſöhnung dem Riſſe entgegen getreten, weil der Sünde die Verheißung *thatſächlich* auf den Fuß gefolgt iſt.

Dem erſten Widerſpruche, nämlich dem Menſchenworte ohne Gottes Wort, folgt ſogleich der zweite, nämlich, daß der Menſch, wenn er einmal ohne Gott iſt und ohne Eid redet, dennoch auch ohne Eid die Wahrheit ſagen ſoll. Hiermit verdoppelt ſich der Widerſpruch, die Negation negirt ſich ſelbſt, denn ohne Gott iſt keine Wahrheit. Gott iſt die Wahrheit ſelbſt, die Quelle aller Wahrheit: ohne Beziehung auf dieſe perſönliche Wahrheit, ohne irgend eine Gemeinſchaft mit derſelben kann daher kein Menſch die Wahrheit reden: dieſe Beziehung iſt — der Eid. Jene Forderung iſt mithin ein Widerſpruch, den das Geſetz dem in den Widerſpruch verfallenen Menſchen folgerecht zumuthet, wenn es ihn auffordert, ohne Beziehung auf Gott, von dem er abgefallen iſt, die Wahrheit zu ſagen. Das Geſetz hält ihn damit beim Worte, bei der Konſequenz ſeines Abfalles, um ihn zu prüfen und ſeines Widerſpruchs zu überführen. Denn eben, indem es zu dieſem Widerſpruche kommt, löſet er ſich. Das Geſetz richtet für ſich nur Zorn an, aber es iſt nicht für ſich, es treibt zum Evangelium, d. h. zu dem Bewußtſeyn, daß Gott den Menſchen doch nicht verlaſſen hat, ſondern ihm die Kraft zum Guten und zur Wahrheit Selbſt verleiht, aber eben darum auch das zumuthen kann, was er allein nicht könnte. Der Eid beruht daher weſentlich auf der Wahrheit, daß der Menſch ohne Gott nichts vermag und zu allem Guten untüchtig iſt. Auch die Römer ſchwuren mit der Partikel: Per. Aller Verwerfung des Eides liegt mithin mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt, der Pelagianismus zum Grunde, welcher allerdings oft das, was er läugnet und verwirft, durch ſubjektive Sittlichkeit und Frömmigkeit, deren wahre Lebenskräfte er theoretiſch ſchwächt, praktiſch wiederherzuſtellen — ſich vergeblich abmüht. In dieſe Kategorie gehört nicht allein der Tugendſtolz, ſondern auch der geiſtliche Hochmuth, welcher verlangt, daß alle ſeine Worte auch ohne Eid als Eide gelten ſollen. So bewährt ſich auch an der Verwerfung des Eides die Grundlage des Eides, welche in den Worten Chriſti ausgeſprochen iſt: „Ohne mich könnet ihr nichts thun.“ Dieſe Grundlage des Chriſtenthums ſuchte der menſchlich-edle Pelagius Brito zu ſchwächen: Pelagius verwarf daher folgerecht auch den Eid *).

---

*) Dr. Auguſt Neander Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. II. Band III. Abtheil. S. 1191. fg. S. 1262. fg. — Meiſter bemerkt nicht ohne Grund, daß der Widerſpruch des

Wenn nun dennoch der Menſch verpflichtet wird, auch ohne Eid die Wahrheit zu ſagen, ſo iſt dies entweder Pelagianismus, oder es heißt nichts anders, als daß der Menſch auch ohne ausdrücklichen Eid ſchwören, das heißt vor Gott ſtehen und reden, der Gegenwart Gottes ſich erinnern, aus der alleinigen Wahrheit die Wahrheit

---

Ketzers die Kirche deſto mehr zur Anerkennung des Eides vermochte, und ſelbſt den Heiligen Auguſtinus, wie bedenklich er auch über den Eid ſonſt ſich äußere, zur Vertheidigung des Eides bewogen habe: der Kantianer kann aber darin nach ſeiner eigenen Subjektivität nur eine ſubjektive, kleinliche Perſönlichkeit, aber nicht die objektive Wahrheit erkennen, welche in jedem Kampfe neue Kräfte entwickelt. Meiſter über den Eid. S. 61. — Wichtig iſt der Brief des Pelagius an die Nonne Demetrias c. 22. Nach der Ausgabe von Semmler (1775), in welcher ſich auch die Sendſchreiben der Kirchenväter Auguſtinus und Hieronymus an dieſelbe Nonne befinden, lauten die Worte ſo: Non est enim quicquam in nobis, quo facilius peccare possum[illegible] quam *lingua*. Unde Sanctus Jacobus (c. 3. v. 2.) illum perfectum dicit, *qui non offendit in verbo*. Et scriptura dicit: „*Mors et vita est in manibus linguae*." (Prov. 18, 21.) *Mentiri* autem, *maledicere* et *jurare* lingua tua nesciat. Quia et *os, quod mentitur, occidet animam* (Sap. 1, 11.) Et *qui maledicunt, regnum Dei non videbunt*, juxta Apostolum. Et *jurare* ipse Christus prohibuit, qui dixit: *Ego autem dico vobis, non jurare omnino.* Et rursus: *Sit autem sermo vester: Est, est, non, non: quod autem amplius est, a malo est.* Apostolus, breviter oris vitia resecans, ait: *Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat, sed si quis bonus ad aedificationem fidei, ut det gratiam audientibus.* — Abgeſehen von dem Mißverſtändniſſe der Bergpredigt liegt dieſer Vermahnung nichts als die Gefährlichkeit der Zunge zum Grunde, welche der Apoſtel Jacobus ſo unübertrefflich geſchildert hat: dieſer loſen Schlüpfrigkeit des menſchliſchen Mundwerks wird aber hauptſächlich durch den Eid Einhalt gethan. Es iſt ſelbſt im gemeinen Leben üblich, diejenigen, welche loſe und leicht zu reden gewohnt ſind, zu fragen, ob ſie wohl ſolche Rede beſchwören würden. — Die letzten Worte der Pelagianiſchen Ermahnung betreffen bloß unnütze Reden, wenn es im unverkennbaren Ernſte heißt: Cum ingenti cautione debet loqui, cui non solum *malus*, sed etiam *otiosus* sermo vitandus est.

nehmen ſoll. Dieſes iſt das Evangelium, daß der Menſch im Angeſichte ſeines Gottes, der uns zuerſt geliebt hat, Liebe erlangt, daß auch der Lügner vor dem, der die Wahrheit iſt, kraft der wieder eröffneten Gemeinſchaft die verlorne Kraft zur Wahrheit wieder erlangen kann. Der ausdrückliche Eid iſt das laute Bekenntniß mit dem Munde, welches die ſtillſchweigende Vorausſetzung verſtärkt, und in der heiligen Schrift befohlen iſt. Wo aber einer nicht ausdrücklich ſchwört, da ſoll er ſtillſchweigend ſchwören: jedem lauten Ja und Nein ſoll ein Eid im Kämmerlein des Herzens vorausgehen: denn ohne Eid die Wahrheit ſagen iſt entweder ein unauflöslicher Widerſpruch, oder es iſt nichts anders, als ſtillſchweigend ſchwören.

Der Eid hat nach dem Abfalle des Menſchen von Gott weſentlich die Erlöſung zur Vorausſetzung: er zeugt ſelbſt von der Thatſache der Erlöſung, ohne welche kein Eid iſt: er beruht daher weſentlich auf dem Evangelium, d. h. auf der Wiederherſtellung der Gemeinſchaft Gottes mit den Menſchen, welche in der Verheißung mit dem erſten Sünder begonnen hat und allen Nachfolgern bereitet iſt: darum gehört auch der Eid allen Völkern an und weſentlich zum jus gentium, denn durch alle Menſchengeſchlechter geht ein Schimmer des Evangeliums, eine dunkle Ahnung des kommenden Weltheilands, der da war und iſt und ſeyn wird, und ein Schein des Lichtes aus der Höhe, das ſich niederläßt. Es iſt der allgemeine Anfang der Erlöſung, die allerdings mit ihrem objektiven Daſeyn noch nicht vollendet iſt, denn dazu gehört, daß ſie auch im Glauben angenommen werde. Aber dieſer allgemeine Anfang iſt zunächſt die Baſis jedes Eidſchwurs. Darum verbindet auch der Eid alle Nationen und Religionen: darauf glauben ſie ſich gegenſeitig. Jusjurandum cum omnibus gentibus commune. — Und wenn ſelbſt Einer den Eid einer andern Religion, wenn ein Jude einen chriſtlichen Eid ſchwüre, ſo wäre dieſer Eid doch ein Eid, eine Verſicherung bei Gott, — der Jude hat vor Chriſto geſtanden, — welche Wirkung auch dem Eide auf das nächſte Verhältniß beigelegt, und wie auch der Betrug beſtraft werde. So gewiß alle Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott das Werk Chriſti iſt, ſo gewiß wurzelt aller und jeder Eid, ſo viel daran wahr iſt, in Chriſto, nur daß derſelbe bald verborgen, bald offenbar iſt. In juramento Christus vel latet, vel patet. Daher kommt auch der Segen des Eides; er folgt von ſelbſt aus dem Zuſammenhange des Eides mit der Wahrheit des Evangeliums: aller Segen kommt vom Kreutze: auch die Sprache bezeugt es: Segen = Signum crucis [*]).

Aber der Zweifel verſucht ſich nach allen Seiten an dem Eide. Jetzt kommt wieder die Moral und lehrt, kurz und gut, daß die Wahrheit um der Wahrheit willen zu ſagen iſt. Dagegen iſt auch nichts einzuwenden. Die Wahrheit iſt wirklich um der Wahrheit willen zu ſagen. Es iſt aber Unverſtand, wenn dieſes abſolute Pflichtgebot gegen den Eid angeführt, als ein Argument gegen deſſen Zuläſſigkeit aufgerufen wird. Denn was heißt das: die Wahrheit um der Wahrheit willen ſagen? Die Wahrheit, um derentwillen die Wahrheit zu ſagen iſt, iſt die abſolute Wahrheit: dieſe abſolute Wahrheit iſt weſentlich perſönlich, nämlich Gott ſelbſt nach ſeiner Perſönlichkeit, d. h. nach ſeiner Dreieinigkeit. In der Bezugnahme auf dieſe beſteht aber der Eid: der Eid iſt nichts anderes, als die Betheuerung einer ſpeziellen Wahrheit bei und um der abſoluten Wahrheit willen. Die Wahrheit um der Wahrheit willen ſagen heißt alſo — ſchwören.

---

[*]) J. Grimm: deutſche Mythologie. „Der Ausdruck Segen iſt undeutſch, (nicht heidniſch), obwohl frühe mit dem Chriſtenthume eingeführt, und aus signum (crucis), signare entſtanden." Signum = Segen: Signare = Segnen.

Wenn ein bibliſch gläubiger Theolog, Olshauſen, noch neuerlich ſich ſo ausgedrückt hat: „der Schwur iſt an und für ſich ein Ausfluß der Sünde" *): ſo iſt dieſes Urtheil in doppelter Beziehung ſo ungenau als unrichtig. Denn es iſt nicht der Eid an und für ſich, wie doch geſagt wird, ſondern der Eid in Beziehung auf die gefallene Menſchenwelt gemeint. An und für ſich wird der Eid erſt, wenn er zu ſeinem vollſtändigen Begriffe kommt; an und für ſich iſt er mithin die Begründung jeder bedingten Wahrheit in der abſoluten Wahrheit, in Beziehung auf den Menſchen das Verhältniß des Menſchenworts zu Gott nach der Wiederherſtellung des integralen Zuſtandes. Dies iſt die Unrichtigkeit im Subjekte des Urtheils. Aber auch der Eid im Verhältniſſe zur gefallenen Menſchheit iſt nicht ein Ausfluß der Sünde, und dies iſt die Unrichtigkeit jenes Urtheils im Prädikate. Daß unter den Menſchen Lug und Trug herrſchen, daß Treue und Glaube fehlen, daß Keiner dem Andern traut, aber auch Keiner Glauben verdient, daß das eigne Gefühl der Unwahrhaftigkeit, einerſeits, das Bedürfniß des mangelnden Vertrauens bei Anderen, von der anderen Seite, Fluch und Betheurungen hervorrufen, um den empfindlichen Mangel zu decken, — Alles dies iſt Ausfluß der Sünde. Aber der Eid iſt ein Ausfluß des Geſetzes, welches der ſündigen Menſchheit

---

*) A. Tholuck: Auslegung der Bergpredigt. S. 291.

verordnet iſt, und im Evangelium ſeine Erfüllung erhalten hat: ohne Geſetz und Evangelium iſt kein Eid. Der Eid iſt ein Ausfluß des göttlichen Einfluſſes auf die Sünder, ein von Gott ſelbſt geordnetes Inſtitut übernatürlichen Urſprungs, in welchem ſich jene natürlichen Flüche und Betheuerungen in der Welt reinigen, heiligen und verklären können: ſo ſehen wir überall natürliche Anlagen und ſündhafte Neigungen mittelſt der hinzutretenden übernatürlichen Hülfe, deren Keim ſchon in ihnen liegt, aber verkehrt worden iſt, in ihre urſprüngliche Geſtalt zu ihrer wahren Bedeutung ſich verklären: aber darum bleibt immer Eid und Fluch, wie Geiſt und Welt, wie Chriſtus und Belial verſchieden. Der Eid iſt ſo wenig ein Ausfluß der Sünde, als die Erlöſung: auch das Geſetz an ſich iſt nicht der Ausfluß der Sünde, ſondern der Anfang der Erlöſung: nur die Stellung des Sünders zum Geſetze als Zwang iſt aus der Sünde.

Der Eid iſt hiernach ſo wenig ein Uebel, daß er vielmehr beſtimmt iſt, das Uebel zu vertreiben. Treibt denn das Böſe das Böſe aus? Luc. 11. Er iſt auch in der Welt der Sünde nur inſofern mit Sünde behaftet, als jede Gottesgabe nicht rein bleibt im Herzen und Munde des Sünders. Nur ſo viel iſt an dem Eide, wie er jetzt iſt, Sünde, als daran nicht Eid iſt. Dagegen iſt z. B. der Krieg ein nothwendiges Uebel: es iſt daran ſo viel Sünde, als an dem nothwendigen Gegenſatze bloß Krieg und Feindſchaft iſt. Umgekehrt iſt an dem Eide ſo viel Sünde, als nicht Eid iſt *).

---

*) Vortrefflich ſagt Innocenz III. in dem oft beliebten Erlaſſe: Juramentum per se quidem malum non est, cum sit confirma-

Die Sünde kann nach ihrem eigenſten Weſen nichts machen, nichts hervorbringen, ſie kann nur vernichten und verſtellen. Darum iſt auch jede einzelne Sünde nur die Verkehrung einer urſprünglich gut geweſenen Anlage. So hat ſie auch den Eid verunreinigen und in Sünde verkehren können, aber geſchaffen hat ſie ihn nicht.

Hiermit iſt auch das Letzte klar geworden. Der Eid iſt zunächſt nach der Erſcheinung ein Surrogat der urſprünglichen einfachen Rede, womit der Menſch zu Ja Ja und zu Nein Nein ſagt. Aber worin beſteht dieſe urſprüngliche einfache Rede? Sie iſt weſentlich das Wort vor Gott, das Menſchenwort in Gegenwart Gottes, jedes wirkliche Ja iſt ein Ja in Gott. Jetzt iſt der Eid, der Gott anruft und herbeiruft, eine Vergegenwärtigung des durch die Sünde entfernten Gottes, nicht ein Surrogat der einfachen Rede, der er ſurrogirt wird, ſondern dieſe ſelbſt, deren Wiederherſtellung: die einfache Rede iſt nur zwiefach, die unmittelbare Gegenwart Gottes iſt nur vermittelt worden, um die Einfachheit und Unmittelbarkeit wieder herzuſtellen. — Vor der Sünde iſt mithin, wir wiederholen es, jedes Wort ein Eid: denn wer ohne Sünde iſt, der redet aus Gott und in und mit Gott. Uns aber, die wir in der Sünde, d. h. in der Entfernung von Gott ſind, iſt die Gnade gegeben, d. h. die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft, deren ſich der Sünder, wenn er auch nicht ausdrücklich ſchwört, bei jedem Worte erinnern

---

tis veritatis: sed tamen prohibetur ex causa, quoniam ex frequenti et incauta juratione perjurium saepe contingit. — Ut vinum per se malum non est, et tamen prohibet Apostolus dicens: Nolite inebriari vino in quo est luxuria: quoniam ex frequenti et immoderata vini potione generatur luxuria.

ſoll. Wer ſich aber dieſer Vergegenwärtigung des entfernten Gottes nie ausdrücklich erinnert, und nie mit dem Munde dazu ſich bekennt, Röm. 10, 9. wer nie ſchwört, wer ſich nie auf den Urquell aller Wahrheit beruft, um ſelbſt zur Wahrheit ſich zu erheben und Anderen den Glauben daran zu verſchaffen, der hat zwar nach dem Urtheile einer von der Religion iſolirten Moral die Präſumtion der Glaubwürdigkeit deſto mehr für ſich *); aber die Pandekten lehren das Gegentheil: **manifestae turpitudinis est, nolle jurare. l. 38. D. de jurejur. XII, 2.** Wer nicht ausdrücklich ſchwört, der kommt in den Verdacht, daß er auch nicht ſtillſchweigend ſchwört, ſondern für ſich allein wahr genug zu ſeyn meint, der iſt, — nach dem entwickelten Begriffe des Eides, als eines weſentlichen Verhältniſſes des Menſchen zu Gott, — zum mindeſten in großer Gefahr, und um ſo mehr, je mehr er in Sicherheit zu ſeyn meint. Es iſt dem Menſchen nichts ſo heilſam, als vor Gott zu ſtehen: wer aber ſchwört, der ſteht vor Gott, mit Bewußtſeyn vor Gott. Darum thut es einem Jeden Noth, daß er auch in ſeinen irdiſchen Angelegenheiten ſich vor Gott ſtelle, und zwar laut vor Allen, die dabei intereſſiren, zu Ihm mit dem Munde ſich bekenne. Wer recht betet, der ſchwört recht; wer recht ſchwört, der betet recht.

Immer bleibt aber der Unterſchied, daß im integralen Zuſtande des Menſchen jedes Wort ein Eid iſt, und darin ſeine Freiheit als die aus dem Verhältniſſe folgende weſentliche Nothwendigkeit ſich ausſpricht, während nach dem Falle der Eid etwas beſonderes iſt, nur als Ausnahme eintritt, und zu beſtimmten Zwecken dient, um den Schaden auszugleichen, — womit ſich die freie Nothwendigkeit in Zwang verkehrt. Ja, der Eid iſt wirklich in dem gegenwärtigen Zuſtande nur als feierliche Ausnahme erlaubt, er bildet den Gegenſatz zur profanen Rede. Dieſe Veränderung liegt aber nicht am Eide, ſondern an der Stellung des Menſchen zum Eide. So liegt es auch, wie geſagt, nicht in dem Weſen des Geſetzes, daß es zwingt, ſondern in der widerſtrebende Sünde. So ſehr iſt der Menſch ſeiner urſprünglichen Beſtimmung entrückt, und der Profanität verfallen, daß ihm ſelbſt das Heiligſte, die Anrufung Gottes, unnütz und zur Sünde werden kann. Was ſeinem Verhältniſſe urſprünglich gemäß war, das darf ihm nun nicht zur Gewohnheit werden, (Sir. 23, 9.); aber ſoll er ſich darum deſſen ganz entwöhnen, und von dem entfremden, wozu er wieder berufen iſt und wieder geboren werden ſoll? — Die erſte Sünde iſt immer, daß die Anrufung Gottes dem Menſchen nicht fortwährend inneres Bedürfniß iſt: die zweite Sünde iſt, wenn er ohne eine ſolche innere oder äußere Nöthigung dennoch den Namen Gottes im Munde führt. Darum iſt der ausdrückliche Eid, der urſprünglich das tägliche Brod iſt, — denn nur das Wort vor Gott iſt wahr, — zur Ausnahme und Seltenheit geworden.

---

*) Leue S. 20.

Es muß daher allerdings geſagt werden, daß ohne Sünde nicht dieſer Eid, aber wohl der Eid iſt, ſo wie ohne Sünde nicht dieſe Erlöſung, als zweite Schöpfung, wohl aber die Erlöſung, als fortgehende Schöpfung, nicht dieſes Geſetz des Sollens, aber das Geſetz als Wollen, ſeyn und bleiben würde. Aber auch dieſer Eid, dieſe Erlöſung, dieſes Geſetz iſt nicht Folge der Sünde, welche aus der Sünde fließt, ſondern gegen die Sünde verordnet von Gott. Namentlich iſt der Eid verordnet durch das Geſetz und bekräftigt durch das Evangelium. Was der Sünde nachfolgt, das folgt darum nicht aus der Sünde, als ihr Ausfluß.

Aber wir wüßten zum Schluſſe den wirklichen Unterſchied zwiſchen dem urſprünglichen Eide und dem Eide des Sünders, den wir uns allerdings nicht verbergen dürfen, nicht beſſer zu entwickeln, als an dem Worte eines theologiſchen Juriſten unſerer Zeit, wenn er die Frage über die Aufhebung des Eides ſo beantwortet: „Daß man den Eid aufheben ſoll, iſt nur prophetiſch richtig, nicht für die Gegenwart" *). Was hier geſagt wird, iſt ohne Einſchränkung wahr; erſt in dem ewigen Leben, welches für uns zukünftig iſt, wird der Eid aufgehoben: aber — aufgehoben im vollen Umfange des Wortes, nicht allein im negativen, ſondern auch im poſitiven Sinne der Aufhebung, d. h. gereinigt und zu ſeiner Integrität verklärt und verewigt. Was hingegen gemeint wird, denn die Meinung beſchränkt ſich auf den negativen Sinn der Aufhebung, iſt nur zum Theil, nur mit Einſchränkung wahr; es iſt nur ſo viel daran wahr, daß am Eide das, was von der Sünde bedingt iſt, vergeht: aber der Eid bleibt, wie das Geſetz bleibt, wenn ſein Verhältniß zum Sünder vergeht und das Sollen in Wollen ſich verklärt. Der Eid, wie er jetzt und für uns iſt, iſt wirklich eine Noth- und Hülfsanſtalt: aber der Eid an ſich iſt ſeine Grundlage: dieſer bleibt, wenn die zeitige Form vergeht. Am Eide wird das zaghafte Zittern

---

*) Joh. Friedr. v. Meyer: Blätter für höhere Wahrheit X. S. 301.

des Sünders vor Gott ſtark werden in Gott, und die ſündhafte Verſtockung, welche das Zittern begleitet, wird weich werden in Gott, wenn — der Eid ſich ganz verwirklicht und alle Kniee ſich beugen, alle Zungen bekennen, daß Chriſtus der Herr iſt. —

So ſpricht der Herr: „Ich ſchwöre bei Mir ſelbſt, und ein Wort der Gerechtigkeit gehet aus meinem Munde, da ſoll es bei bleiben, nämlich: Mir ſollen ſich alle Kniee beugen, und alle Zungen ſchwören: und ſagen: Im Herrn habe ich Gerechtigkeit und Stärke.

Jeſ. 45, 23. 24.

12.

Wir haben den Eid zuerſt an der Definition des Hebräerbriefes nach ſeinem Begriffe, hiernächſt an der Bergpredigt nach ſeiner praktiſchen Geltung kennen lernen, alsdann die einzelnen Zweifel, welche gegen den Eid, wie er erſcheint, hervortreten, erwogen, und daran den Begriff näher verfolgt, bis der beſtimmte Unterſchied des Eides vom Gebete, und der Eid an ſich in dem Verhältniſſe der Identität und Verſchiedenheit zu den Erſcheinungsweiſen des Eides in der Welt nach der Verkündigung des Propheten ſich herausgeſtellt hat. Wir kommen jetzt zu zwei andern Bibelſtellen des Neuen Teſtaments, welche die Prinzipien des Eides theoretiſch und praktiſch, nach dem Begriffe und nach dem Leben, wiewohl nur beiläufig enthalten. Beide Stellen ſcheinen ſich auf den erſten Anblick zu widerſprechen, aber der Widerſpruch dient nur, die Einheit und Fülle ihres Inhalts anzuzeigen.

Aus der Bergpredigt iſt uns bereits das Gebot bekannt: Du ſollſt nicht aus dir ſelbſt ſchwören. In Beziehung auf den Menſchen iſt es ein Widerſpruch: aus ihm ſelbſt ſchwören. Denn Schwören heißt: aus Gott reden. Wie kann alſo ein Menſch aus ihm ſelbſt ſchwören?

Es iſt jetzt hinzuzuſetzen: Du ſollſt auch nicht aus dir ſelbſt reden. Der Menſch ſoll überhaupt nichts aus ihm ſelbſt thun: wie er nichts aus ihm ſelbſt iſt, ſo kann er auch nichts aus ihm ſelbſt reden. Nur Gott iſt aus ihm ſelbſt, und redet aus ihm ſelbſt, und ſchwört bei ſich ſelbſt, d. h. bei Gott: Gott ſchwört bei Demſelbigen, bei welchem der Menſch ſchwört, nur daß Er Selbſt der Selbige iſt. Von den Menſchen konnte nur Einer ſagen: Wie der Vater hat das Leben in ihm ſelber, alſo hat er auch dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm ſelber. Joh. 5, 26. flg. Aber der Menſch, auch als vollkommen gedacht, kann nie aus ihm ſelbſt reden: indem er's doch thut, wird er zum Sünder, wenn er es vorher noch nicht war: wenn er aber aus Gott redet, ſo ſchwört er.

Wie der Menſch nicht aus ihm ſelbſt, ſondern aus Gott reden, mithin ſchwören ſoll, ſo kann er auch nicht von ihm ſelbſt zeugen: das Zeugniß, das er von ſich ſelbſt ablegt und für ſich abgiebt, findet keinen Glauben: אֵין אָדָם מֵעִיד עַל עַצְמוֹ: Kein Menſch kann bei ſich ſelbſt ſchwören. Nur Gott zeuget von ſich ſelbſt: Chryſoſtomus ſagt: ὁ δὲ θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς. Und die Berlenburger Bibel ſagt: Von Gott iſt auch jeder Kreatur ihr eigenes Zeugniß eingepflanzt: doch ſo, daß ſie nur mit Gott, aber nicht ohne Gott von ihr ſelbſt zeuget: wie viel mehr zeuget Gott von ſich ſelbſt!

Auf dieſen Prinzipien beruht auch der Eid, nämlich, daß der Menſch nur als Kreatur Gottes, d. h. in Verbindung mit Gott ſich aus ihm ſelbſt legitimiren und beglaubigen kann. Zu dieſer Abhängigkeit bekennet ſich auch Chriſtus, wenn er ſagt:

> Ich kann nichts von mir ſelber thun. So ich von mir ſelbſt zeuge, ſo iſt mein Zeugniß nicht wahr:

und deshalb auf Gottes Zeugniß ſich beruft:

> Ein Anderer iſt's, der von mir zeuget, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr iſt, das er von mir zeuget. Darum habe ich ein größer Zeugniß, denn Johannis Zeugniß: denn — der Vater, der mich geſandt hat, derſelbige hat von mir gezeuget durch die Werke, die er mir gegeben hat.
>
> Joh. 5, 26—37.

Mit dieſer Betheuerung ſteht eine folgende in Verbindung und ſcheinbarem Widerſpruche, wo Chriſtus auf die Anklage der Phariſäer:

> Du zeugeſt von Dir ſelbſt: Dein Zeugniß iſt nicht wahr:

im Gegenſatze erwiedert:

> So ich von mir ſelbſt zeugen würde, ſo iſt mein Zeugniß wahr, denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin und wohin ich gehe: ihr wiſſet es aber nicht;

aber dennoch eben ſo, wie vorhin, hinzufügt:

> Ich bin auch nicht allein, ſondern ich, und der Vater, der mich geſandt hat. Auch ſtehet in Euerm Geſetze geſchrieben, daß zweier Menſchen Zeugniß wahr ſey. So bin ich es, der ich von mir ſelbſt zeuge, und der Vater, der mich geſandt hat, zeuget auch von mir.
>
> Joh. 8, 13. flg.

In dieſen Ausſprüchen und Betheuerungen ſind alle Unterlagen des Eides vollſtändig niedergelegt. Allein iſt jeder Menſch unglaubwürdig: aber er iſt nach ſeinem Begriffe nicht allein, ſo wie das Bedingte nicht ohne ſeine Bedingung iſt: in Verbindung mit Gott wird er glaubwürdig. So iſt überhaupt jeder Einzelne, als vereinzelt, als allein, nicht glaubhaft: er wird es erſt als Perſon durch ſtetige Gemeinſchaft mit der allgemeinen Wahrheit. Darum iſt Gott allein in ihm ſelbſt die Fülle und Quelle alles Glaubens und aller Wahrheit: denn er iſt allein in ſich ſelbſt bedingt: in ihm iſt zugleich die höchſte Identität der Individualität und Allgemeinheit gegründet.

Darum giebt Jeſus im fünften Kapitel zu, daß auch ihm, ſofern er allein wäre, als dieſem Einzelnen, — ihm und ſeinem Zeugniſſe — kein Glaube zukomme: deshalb bezieht er ſich auf Gott, als ſeinen Vater, und deſſen Zeugniß. Dieſe Berufung iſt ſelbſt Eid. Er giebt mithin zu (**est modus concessionis**), daß auch ſein Zeugniß allein nicht gelten würde: er giebt es nicht bloß nach ſeiner menſchlichen Natur zu, denn dieſe iſt mit der göttlichen in unzertrennlicher Einheit, — in ſofern iſt die gangbare Auslegung zu eng *), — er giebt es vielmehr überhaupt zu, daß er für ſich allein, als ein Einzelner,

---

*) Hiermit ſind die Auslegungen von Auguſtin, Calvin, Lampe, Fr. Lücke und A. Tholuck zu vergleichen. — Wenn Chriſtus anderwärts ſagt: „Was heißeſt Du mich gut? Niemand iſt gut, denn Gott:" ſo weiſet er ebenfalls das ihm beigelegte Prädikat nicht ſowohl als Menſch — er war auch als Menſch gut — ſondern vielmehr als Einzelner von ſich. Gut ſeyn heißt perſönlich ſeyn, perſönlich ſeyn heißt nicht allein ſeyn. — Ueberall kommt es darauf an, die gangbare Vorſtellung der Exegeſe von einer Argumentation *κατ᾽ ἄνθρωπον* in Bewegung und zum Begriffe zu bringen.

nicht auf Geltung Anſpruch machen kann: aber eben deswegen weiſet er die ganze Vorſtellung ſeiner Vereinzelung, welche nicht ſowohl menſchlich, als ſündhaft iſt, von ſich.

Darum lehrt er im achten Kapitel umgekehrt, daß auch ſein eigen Zeugniß von ihm ſelbſt wahr und gültig ſey: und zwar darum, — weil er nach ſeinem eigenſten Weſen nicht allein, ſondern *Perſon*, und Eins mit Gott iſt. Darum beruft er ſich auch, wie im vorigen entgegengeſetzten Falle, wiederum auf Gott, mit dem er Eins iſt, und auf deſſen Zeugniß. Dieſe Berufung iſt wieder Eid, Eid Gottes bei Gott, Eid der göttlichen Perſon bei dem göttlichen Weſen.

Hiermit ergiebt ſich auf das einfachſte die Uebereinſtimmung beider ſich entgegengeſetzter Demonſtrationen: hiermit iſt aber auch das innerſte Weſen des Eides, wie ihn Gott und der Menſch ſchwört, in's Licht geſetzt: es beruht — in der *Perſönlichkeit* des Schwörenden, d. h. in der Durchdringlichkeit ſeiner Individualität. Dieſe Individualität iſt entweder mit dem Allgemeinen identiſch, und in ſich ſelbſt bedingt, Gottheit: oder zur Theilnahme daran berufen, und in Gott, als einem Andern, bedingt, Menſchheit. Auch in dem göttlichen Weſen iſt es mithin nicht die Individualität, ſondern die *Perſönlichkeit*, welche von ſich ſelbſt zeugt, und bei ſich ſelbſt ſchwört. Darum findet die Rechtsregel: ,,Niemand zeuget von ſich ſelber gültig" auch in Gott ihre Wahrheit, wie ſie in ihm ihre Gränze findet: ihre Begränzung und Negation, in ſofern nicht weiter als auf den abſoluten Grund zurückgegangen werden kann, in welchem das Individuum, welches der Eid mit dem Allgemeinen vermittelt, mit dieſem Allgemeinen abſolut identiſch iſt: ihre Wahrheit, in ſofern die Perſonen der Trinität nicht als Perſonen, ſondern bloß als Individuen gedacht würden. Auch die einzelne Perſon der Gottheit zeuget nicht von ſich allein, ſondern von dem göttlichen Weſen. Ich ſuche nicht meine Ehre, ſagt der Herr, es iſt aber Einer, der ſie ſuchet und richtet. Joh. 8, 51.

Die Perſönlichkeit, bedingte oder unbedingte, iſt auch die Bedingung des Eides.

13.

Der Hebräerbrief enthält in Einem Verſe die vollſtändigſte und reichhaltigſte Theorie über den Eid. Die erſte Hälfte dieſes Verſes enthält die Definition des Eides, welchen der Menſch ſchwört, nach ſeinem Weſen und Prinzipe. Hiervon ſind wir ausgegangen, um den religiöſen Eid als den einzigen dem Weſen des Eides entſprechenden Begriff in's Licht zu ſetzen. Es iſt Viel in wenigen Worten niedergelegt, wenn der Apoſtel ſchreibt: ἄνθρωποι μὲν κατὰ τοῦ μείζονος ὀμνύουσι. Homines enim per majorem sui jurant. Die Menſchen bedürfen eines Haltes außer ihnen, und hierzu eines Größeren und Stärkeren, als ſie ſind, bis ſie — das Größte, das Abſolute, und in ihm Genüge und Befriedigung finden. Wenn ſie mit Ja anfangen, ſo enden ſie in Gott mit Amen, und finden nun auch im erſten Anfange, im erſten Ja und A den Keim zum Amen und O. Es gehört aber, wie wir geſehen haben, nicht bloß ein Höheres und Höchſtes zum Eide, ſondern auch die Gemeinſchaft zwiſchen dieſem Höchſten und dem Subjekte des Eides, ein Bund, ein Band, eine Beziehung, ohne welche das Verhältniß zwiſchen beiden fehlen würde. Dieſes Verhältniß iſt ſchon in dem

Komparative und Superlative, welcher eine Beziehung vorausſetzt, ausgeſprochen. Zu der Tranſcendenz des Größeren, worauf der Eid beruht, gehört daher auch die Immanenz und Präſenz der objektiven Macht, bei welcher das Subjekt ſchwört.

Wir haben auch geſehen, wie der Eid von dem Größeren zum Größten, vom erſten Ja zum letzten Amen, von A zu O, von der Zahl zu Gott, von ſeinem erſten vereinzelten Momente zu dem Inbegriff aller Momente, in welchem alle aufgehoben ſind, allmählig heraufſteigt, und durch dieſe ſcheinbare Extenſion immer intenſiver wird. Es iſt nur noch in Beziehung auf die geſchichtliche Entwickelung des Eides dieſes hinzuzuſetzen, daß wir ſelbſt an dem Eide Gottes in Beziehung auf die Schöpfung und den Menſchen hiſtoriſch dieſelbe Stufenleiter bemerken, und an deren aufſteigender Erhebung die Herablaſſung des Herrn in ſeiner fortſchreitenden Offenbarung erkennen können. Im Anfange der Schöpfung ſpricht Gott: nach der Schöpfung des Menſchen wird das Wort zur Anrede, Antwort. Die Rede ergehet an ein „Es;" es werde! es ſammle ſich! es laſſe die Erde aufgehen! Die Anrede ergehet an ein Du. Nach dem Sündenfalle geſchieht die Verheißung ohne Zuſatz, ohne Betheuerung: ſie geſchieht auch nur an Eva, und zwar theils unmittelbar, theils mittelſt der gegen die Schlange gerichteten Drohung, 1. Moſ. 3, 15., während Adam unmittelbar nur den Fluch empfängt, 1. Moſ. 3, 17. 18. 19. An Noah hingegen wird die Verheißung zum Bunde, und der Bund bekräftigt an einem Zeichen in den Wolken, an einer kreatürlichen Erſcheinung, und zwar an der zarteſten und vergänglichſten von allen, an dem Regenbogen, 1. Moſ. 9, 9—17. So wird auch der Sabbath, der vor dem Falle eingeſetzt iſt, nach dem Falle im Geſetze erneuert, und ſeine Fortdauer als ein Zeichen beſtätigt zum ewigen Bunde zwiſchen Gott und den Menſchen, damit ſie wiſſen, daß Gott der Herr iſt, der Himmel und Erde gemacht hat, und die Menſchen heiliget in der heiligen Ruhe des Herrn. 2. Moſ. 13—17.

So bindet der Herr ſein Wort erſt an Zeichen, die von ihm ſelbſt bedingt ſind, ehe er es unbedingt bei ſich ſelbſt beſchwört. Erſt an Abraham wird der Bund zum Eid, und an David wird der Eid erneuert und wiederholt. Und da der Allerhöchſte bei keinem Höheren ſchwören konnte, ſo ſchwört er bei ſich ſelbſt, als bei der abſoluten Wahrheit, — 1. Moſ. 22, 16. — Hebr. 6, 13. — auf daß wir durch zwei Stücke, die nicht wanken, einen ſichern Troſt fänden. Hiermit findet auch der Eid Gottes mit dem Eide des Menſchen die gemeinſchaftliche Wurzel in der abſoluten Wahrheit.

Dieſes iſt die erſte Hälfte des kurzen und doch ſo reichhaltigen Verſes, aus welchem wir im Fortgange der Betrachtung ſchon mehr als einen verborgenen Schatz gehoben haben, ohne — das Bergwerk zu erſchöpfen.

Es iſt noch die zweite Hälfte des Verſes übrig; wie der erſte Theil den Eid nach ſeinem Weſen und Prinzipe beſtimmt, ſo definirt ihn der zweite Theil in wenigen Worten nach ſeiner Wirkſamkeit und Wirklichkeit, nach ſeinem Zwecke und deſſen Erfüllung. Auch dieſe anderweite Definition hat uns ſchon vielfältige Belehrung verſchafft: es iſt übrig, daß wir ſie nach ihren Kategorieen vollſtändig erfaſſen, wenn auch nicht erſchöpfen. Der Apoſtel ſagt: πάσης αὐτοῖς ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος. Die Vulgata überſetzt es in die allgemeine Weltſprache: Omnis controversiae eorum finis ad confirmationem est juramentum. Luther verdeutſcht es: „der Eid macht ein Ende alles Haders, dabei es feſte bleibt unter ihnen" *).

Dieſe Wirkſamkeit und Wirklichkeit des Eides, womit er den Zweck erfüllt, wozu er berufen iſt, erweiſet ſich hiernach ſowohl negativ, indem er allen Hader, beſtimmter alle Antilogie, allen Widerſpruch tilgt und aufhebt, als auch poſitiv, indem er den Widerſpruch vermittelt und hiermit zur Befeſtigung und Sicherung, zur Konfirmation und Gewißheit wirkt.

So wird durch den Eid der Widerſpruch nicht allein aufgehoben, ſondern auch vermittelt: dieſer Widerſpruch ſelbſt iſt aber wieder ein dreifacher: denn er betrifft theils den Begriff des Eides ſelbſt und deſſen Verwirklichung in unterſchiedenen Erſcheinungsweiſen, theils das Subjekt des Eides, den Menſchen, welcher ihn leiſtet, theils die ſämmtlichen Intereſſenten, denen der Eid geleiſtet wird, und die bürgerliche Geſellſchaft der Menſchen, in welcher geſchworen wird.

In der erſten Beziehung haben wir bereits geſehen, wie der Eid alle Widerſprüche, die in und an ihm heraustreten, auch in und an ihm ſelbſt ſtillet und vermittelt, wie er auch ſeinen eigenen Gegenſtand, dem er acceſſoriſch hinzutritt, bewältigt, und jeden Widerſpruch deſſelben ſiegreich überwindet, und wie er mittelſt dieſer Ueberwindung

---

*) Dieſe Bibelworte ſind, wie viele andere, zum Sprichworte geworden. Vergl. Piſtor: thesaurus paroemiarum juridico-germanicarum. Cent. IV. c. 5. — Eiſenhart: Grundſätze der deutſchen Rechte in Sprichwörtern. Vermehrte Aufl. 1792. S. 518. flg. Sechſte Abth. Erſter Abſchnitt, 21ſter Artikel.)

aller aus ihm ſelbſt und ſeinem Gegenſtande ihm entgegentretender Widerſprüche und Zweifel zu einem feſten Fundamente erſtarkt und zur βεβαίωσις dient.

In der zweiten Beziehung hat ſich ergeben, wie ſich am Eide, ſo viel an ihm iſt, alle Zweifel des Schwörenden brechen, der Unglaube erſchüttert, der ſchwache Glaube geſtärkt, und die Glaubhaftigkeit befeſtigt wird. Freilich bleibt diesfalls für jetzt in einer unvollkommenen und gefallenen Welt auch die Wirkſamkeit und Wirklichkeit des Eides unvollkommen. Aber wie es nicht an der allgemeinen Erlöſung liegt, wenn ſie zunächſt nicht alle Menſchen erlöſet, ſo liegt es auch nicht am Eide, wenn er dennoch nicht überall durchdringt, wenn er das Gewiſſen des Schwörenden nicht erſchüttern und erwecken kann, ſondern es liegt an der Verſtockung des Subjekts, wenn der Eid — nicht allein unwirklich, ſondern auch falſch, wenn er — zum Meineide wird. Es muß auch dahin geſtellt bleiben, in wiefern etwa noch ſpäter die Macht des Eides auf den Meineid deſto dringender einwirkt, und zu dem erſt abgeſchwornen Glauben zurückführt; aber ſo viel iſt gewiß, daß jede Sünde den Stachel zu ihrer Negation nicht ſowohl in ſich trägt, als vielmehr in dem Geſetze findet, welches ſie wohl verletzen, aber nicht vernichten kann: ſo wirkt auch der Eid noch ſpäter heilſam nach. Jedenfalls wird auch durch die Möglichkeit eines Meineides die weſenhafte Kraft des Eides, das Gewiſſen des Schwörenden zu ſtärken, zu kräftigen, und zu befeſtigen, nicht ausgeſchloſſen: es heißt auch hier: exceptio *confirmat* regulam: und die Regel iſt: jusjurandum *confirmat*.

Hiernach hat der Eid auf den Schwörenden ſelbſt zuerſt den Einfluß, daß er die Zweifel des Schwörenden in Beziehung auf die abſolute Wahrheit, bei der er ſchwört, niederſchlägt, die Schwäche der erſtern gegen die Stärke der letztern offenbart: er nöthigt den Schwörenden, ſich darüber ſelbſt zu prüfen, und es ſind ihrer Wenige, die in dieſer Prüfung der Macht der Wahrheit widerſtreben. Der Eid löſet aber auch alle Zweifel des Schwörenden in Beziehung auf das, was er beſchwört, denn er nöthigt ihn, die Sache genau zu prüfen, jedes Wort zu wägen, das Gewiſſe von dem Ungewiſſen, das Zuverläſſige von dem Unrichtigen zu ſcheiden. Hierdurch wird der Schwörende um des Eides willen, ſeiner Sache erſt ſelbſt gewiß, denn er bringt ſie vor dem Herrn, er muß ſie nicht bloß innerlich, ſondern öffentlich und mündlich vor Gott darlegen. Auch in dieſer Beziehung übt daher der Eid ſeine befeſtigende Kraft auf den Schwörenden aus: er entſcheidet ihn zur Wahrheit, und bindet ihn an ſein Verſprechen, womit allem Schwanken ein für allemal ein Ziel geſetzt iſt. Derſelbe Epiſtolograph, welcher dem Eide die βεβαίωσις als Wirkung zuſchreibt, derſelbe ſagt auch nicht lange hernach: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν: es iſt ein köſtlich Ding, daß das Herz feſt werde durch die Gnade, d. h. durch die objektive Macht der göttlichen Liebe, welche das ſubjektive Schwanken des Herzens feſt macht. Hebr. 13, 9.

Aber die Wirkſamkeit und Wirklichkeit des Eides erweiſet ſich auch drittens in Beziehung auf alle Theilnehmer. Der Eid iſt es, welcher den Widerſprüchen der Menſchen unter einander, dem Kriege Aller gegen Alle ein Ende macht, und der Disharmonie der ſich gegen einander behauptenden Subjekte durch ſeine Objektivität ein Ziel ſetzt, in welchem die ſich unter einander verklagenden — Gedanken und — Individuen zum Schweigen kommen, und zu einem feſten Grunde, zu einer gewiſſen Beſtätigung und Verſiegelung gelangen. Wie der Eid erſtlich die Widerſprüche an ſeiner eigenen Erſcheinung aus einander legt, um ſie in ſeinem Begriffe deſto gründlicher zu vereinigen, wie er zweitens in dem Subjekte des Schwörenden ſelbſt alle ſchlafenden Zweifel aufweckt, und den noch verborgenen Unglauben aufjagt und ausſcheidet, um dem Glauben zur Befeſtigung des Herzens Platz zu verſchaffen, ſo iſt er es auch, welcher die ſtreitenden Parteien im Handgemege des Haders und Widerſpruchs ſcheidet und zum Schweigen bringt, um ſie zu — verſöhnen, nachdem der Gegenſtand des Streites entfernt iſt. Erſt macht der Eid dem Lärm des Streites ein Ende: und wenn es ſtille geworden, ſo folget auch dem äußern Frieden der innere. Ausnahmen beſtärken die Regel.

Schon das Sprichwort ſpricht für die Regel. Der Eid entſcheid't; Eid ſcheid't die Leut'. Dem Neid und Streit wird durch den Eid das Ende bereit't. Was Zwiſt entzweit, das eint der Eid. Gajus ſagt nicht minder: Maximum remedium expediendarum litium in usum venit jurisjurandi *religio* l. 1. D. de jurejurando XII. 2. Die Baſiliken wiederholen es: Ὅρκος τέμνει τὴν ἀμφισβήτησιν. Jusjurandum litis decisorium. Es iſt damit zunächſt nur die negative Wirkſamkeit des Eides ausgedrückt, daß er alle Amphibolie und Antilogie ausrottet. Aber in der Negation liegt auch ſchon die poſitive Macht der Wirkſamkeit: nämlich die βεβαίωσις, die Confirmatio, die Befeſtignng des Friedens ſtatt des Krieges. Das Römiſche Recht ſagt: Jurejurando *standum* est: der Eid bewirkt Stilleſtand, Station: bei ihm muß es ſtetiglich verbleiben.

Die Wirkung des Eides, wonach es bei der dadurch gewonnenen Ermittelung und Entſcheidung unabänderlich verbleibt, äußert ſich in der Rechtsſphäre hauptſächlich an der Berufung auf den Eid, exceptio jurisjurandi, welche der Erneuerung des Anſpruchs und Streites entgegengeſetzt werden kann, und noch weiter reicht, als die Einrede der Rechtskraft. Die letztere iſt namentlich der Reſtitution aus neuaufgefundenen Beweisdokumenten ausgeſetzt. Die Berufung auf den Eid kann dagegen eigentlich nur durch den Beweis des Meineides elidirt werden: der Meineid reſcindirt aber auch ohne Ausnahme die dadurch bewirkte Entſcheidung, auch nach Römiſchen Rechten, und zwar mit der Wirkung der Reſtitution oder Entſchädigung. — Juramentum retractatur probato perjurio. — Dieſe Wirkung erſtreckt ſich, wie geſagt, auf alle Eide, auch auf deferirte. Es könnte zwar ſcheinen, — wie auch behauptet worden iſt, als wenn das Transact, welches den angetragenen Eiden zum Grunde liegt, die Reſtitution ausſchließe, allein ſo gut ex capite doli gegen das Transact ſelbſt, ſo gut kann auch ex capite perjurii gegen die Wirkungen des Eides Reſtitution oder Entſchädigung eintreten.

Aber das Römiſche Recht giebt allerdings noch außerdem gegen die Berufung auf den Eid eine Reſtitution, nämlich aus neu aufgefundenen Beweismitteln, wenn ſie auch nicht den Meineid beweiſen, jedoch nur gegen nothwendige gerichtliche Eide, nicht gegen deferirte, deren Wirkungen immer nur im Falle eines Meineides angegriffen werden können. So ſagt Ulpianus: Post jusjurandum exactum — si jurejurando *transactum* sit negotium — non conceditur eandem causam retractare *). Antonius ſtimmt damit überein **): und Juſtinianus nimmt beide Beſtimmungen auf. Wenn Letzterer gleichzeitig anderweit verordnet, daß auch bei deferirten Eiden gegen die dadurch bewirkte Entſcheidung Reſtitution nachgelaſſen werden ſolle, und zwar um deswillen, ne cui ex delicto impium sibi lucrum afferre nostris legibus concedatur ***), ſo iſt dies kein Widerſpruch mit jenen Beſtimmungen, denn es iſt damit bei deferirten Eiden nicht die Reſtitution ex capite noviter repertorum, ſondern nur die Entſchädigungsklage ex dolo zugelaſſen. Immer iſt die Reſtitution aus neuaufgefundenen Beweismitteln gegen den Eid nur ausnahmsweiſe zuläſſig: das R. Recht beſchränkt daher dieſes Rechtsmittel auf *nothwendige* Eide: die Preußiſche Geſetzgebung beſchränkt es in ſofern noch mehr, als ſie es auch bei deferirten Eiden ausſchließt, aber ſie erweitert es auch andererſeits in ſofern, als ſie die Reſtitution nur bei den Eiden de veritate ausſchließt, hingegen bei allen Eiden de ignorantia zuläßt ****). Hiernach iſt alſo die Unterſcheidung zwiſchen angetragenen und auferlegten Eiden aufgehoben, und in beiden Fällen die Reſtitution gegen den Eid aus neuaufgefundenen Urkunden ausgeſchloſſen, mithin nur die Klage aus dem Meineide nachgelaſſen, andererſeits hingegen die

---

*) l. 31. D. de jurejurando XII. 2.

**) l. 1. C. de rebus cred. et jurej. IV. 1.

***) l. 13. C. de rebus cred. et jurej. IV, 1.

****) Allg. Ger. Ordnung für die Pr. Staaten. Th. I. Tit. 16. §. 24. — Dr. *Grävell's* Praktiſcher Kommentar zur Allg. G. O. III. S. 168. flg. Zu §. 24. a. a. O. — Juriſtiſche Wochenſchrift für die Pr. Staaten. Herausgegeben v. *Hinſchius* Jahrg. 1837. S. 32. flg.

Unterſcheidung zwiſchen Veritäts- und Ignoranz-Eiden neu eingeführt, und im letzteren Falle die Reſtitution aus neuen Beweisurkunden gegen den Eid neben der auch aus andern Beweismitteln zuläſſigen Delictklage neu eröffnet worden. Die Aufhebung des früher ſtatuirten Unterſchieds zwiſchen deferirten und richterlich auferlegten Eiden in Beziehung auf die Unzuläſſigkeit der Reſtitution hat auch ihren zureichenden Grund; denn in beiden Fällen iſt die faktiſche Entſcheidung, aus welcher die rechtliche Entſcheidung folgt, in das Gewiſſen des Schwörenden geſtellt: — und es iſt gleich viel, ob die Partei ſelbſt unmittelbar und nach Willkühr, oder ob ſtatt ihrer und für ſie der Richter nach nöthigenden Gründen die ſtreitige Thatſache in das Gewiſſen geſtellt hat. In beiden Fällen kommt es daher nur darauf an, ob das Gewiſſen verletzt worden iſt, welches eben ſowohl aus älteren, als aus neueren Beweiswitteln nachgewieſen werden kann, und bei Veritäts-Eiden aus dem Beweiſe des Gegentheils gefolgert werden mag. Iſt aber das Gewiſſen verletzt, ſo iſt auch der Eid und deſſen Wirkung gebrochen, mithin der dadurch verletzten Partei gegen die, welche ihr Gewiſſen verletzt hat, lediglich aus dem Grunde des Meineides die Reſtitution gegen die Wirkung des Eides ohne Beſchränkung auf neue Beweisurkunden zuſtändig. Aber eben daraus ſcheint auch zu folgen, daß nicht minder bei Ignoranz-Eiden nur der Meineid zur Reſtitution berechtigen könnte, mithin, wenn aus neuen Dokumenten zwar der Beweis des Gegentheils, aber nicht der Meineid hervorgeht, eine Reſtitution nicht zuläſſig ſey, wenn auch hierdurch, weil bei Ignoranz-Eiden aus dem Beweiſe des Gegentheils noch nicht der Meineid folgt, dem Gegner des Schwörenden jedes Rechtsmittel gegen die Wirkung des Eides gelegentlich abgeſchnitten werden ſollte. Die neue Unterſcheidung zwiſchen Veritäts- und Ignoranz-Eiden kann ſich daher nur daraus rechtfertigen, daß bei Ignoranz-Eiden, welche die Wahrheit einer ſtreitigen Thatſache nicht direkt, nicht aus unmittelbarer Wahrnehmung verſichern, die faktiſche Entſcheidung nur aus Noth in die ſubjektive Ueberzeugung des Schwörenden geſtellt wird, mithin eine Aenderung derſelben durch neuaufgefundene Urkunden, wenn auch daraus eine Verletzung des Gewiſſens nicht folgt, auch die Wirkung des Eides verändern muß, wogegen ältere Beweismittel durch den Prozeß formell abgeſchnitten ſind, und mithin der daraus nachweisliche Irrthum des Schwörenden gegen den Eid keine Kraft hat. — Etwas anderes iſt dagegen ein Irrthum, welcher den Eid ſelbſt nichtig macht, nämlich wenn der Eid auf eine andere Perſon oder Sache gerichtet geweſen iſt, als gemeint war: dann würde der Anſpruch nicht gegen den Eid, ſondern gegen die daraus gezogene Folgerung gehen.

Eigentlich bleibt es daher immer bei der Regel: jurejurandum standum est. Der Meineid, aus welchem gegen die Wirkungen des Eides auf Entſchädigung geklagt werden kann, macht keine Ausnahme: denn die Regel ſagt nicht, daß es beim Meineide, ſondern, daß es beim Eide feſtiglich verbleibt. Und der Irrthum des Schwörenden, der aus ſpäter aufgefundenen Urkunden nachgewieſen wird, nimmt dem Eide nicht rückwärts ſeine Kraft, ſondern er verändert nur die Folgen des Eides für die Zukunft, weil die ſubjektive Ueberzeugung ſelbſt, worauf er ſich allein beſchränkte, durch die ihr entgegenſtehende, ſpäter entdeckte objektive Wahrheit überwunden wird.

Jedenfalls geht aber die Wirkung des von einer Partei abgeleiſteten Veritäts-Eides weiter, als das aus anderen Beweismitteln gewonnene Urtel, gegen welches immer aus neuen Beweisurkunden die Reſtitution zuläſſig iſt. Der Grund dieſes Privilegiums liegt in der Macht des religiöſen Gewiſſens, welchem einmal die Entſcheidung anvertraut geweſen iſt, und nicht widerſprochen werden kann, wenn es nicht doloſer Verletzung geziehen werden kann. Nur mit der Verletzung des Eides ſelbſt wird ſeine Kraft gebrochen.

Aber am beſtimmteſten und kräftigſten iſt die Wirkſamkeit des Eides und der Einfluß deſſelben auf allen Krieg und Streit, welcher die Menſchen entzweit, von dem Verfaſſer des Hebräerbriefes in's Licht geſetzt worden, indem der Eid negativ als das Ende des Widerſtreits, poſitiv als die Befeſtigung des Friedens erkannt wird. Der wirkliche Eid iſt das Ende der Antilogie, die Gränze des Haders: bis hierher brauſen die übermüthigen Wellen der Anſprüche und Widerſprüche, aber nicht weiter, hier müſſen ſie ſich legen, hier löſen ſich alle Widerſprüche, hier verſtummt aller Krieg, und aller lauter Wortwechſel des Forums wird ſtill. Wie der ausdrückliche Schwur, — auf die dringende Nothwendigkeit beſchränkt, und zur Wahrnehmung ſeiner Gränzen, zur Erreichung ſeines Zwecks, zur Heilighaltung ſeiner Würde unter die Aufſicht der Obrigkeit geſtellt, — nur als letzte Zuflucht zur Entwirrung der menſchlichen Angelegenheiten dient, ſo macht er ſich dann allen Wirrniſſen und Widerſprüchen ein Ende: als das letzte Mittel gegen die Antilogie iſt er das Ende, das ἀντι der Antilogie, indem er den entgegenſtrebenden Gegenſätzen entſcheidend entgegentritt: als das Ende des

Haders iſt er zugleich der Anfang zu einem dauernden und feſten Frieden. Er gründet und befeſtigt, er kräftigt und ſichert, nach ſeinem Inhalte, nicht allein den Menſchen ſelbſt, der ſchwört, ſondern auch die Verhältniſſe der Menſchen unter einander. Er führet mithin, nach allen Beziehungen, aus allen Zweifeln zur Gewißheit, aus allen Widerſprüchen zur Einheit, aus allem Kriege zum Frieden. Am Eide wird alle Polylogie zu Einem Worte: dieſes Wort iſt der Name Gottes; und durch die Beziehung zu dieſem Worte und deſſen Einfluß kommt alle Antilogie zur Verſöhnung, wobei es feſt bleibet unter den Menſchen.

Die Wirkung des Eides, allen Streit zu ſchlichten und den Frieden zu befeſtigen, beſchränkt ſich auch keineswegs auf einzelne Streithändel, in welchen der Eid unmittelbar entſcheidet. Wo er nicht unmittelbar wirkt, da wirkt er mittelbar nur deſto weiter. Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß der Eid mittelbar allen Beweis begründet: er iſt in ſofern nicht ein Beweismittel unter mehreren, ſondern das einzige Beweismittel, und eben deswegen nicht allein das letzte, ſondern auch das einzige Entſcheidungsmittel. Aber auch damit iſt ſeine Wirkſamkeit nicht erſchöpft: er dient vielmehr auch in der Form des Verſprechungs-Eides allen Verhältniſſen in der Geſellſchaft zur Grundlage und Befeſtigung: auch die Ehe beginnt damit: auch der Eintritt in die Kirche durch den Akt der Konfirmation erfordert ein Gelöbniß vor Gott und der Gemeinde: alle Verpflichtungen, alle Verſprechungen finden erſt in Gott Gewähr und Beſtand: alle Verfaſſung ruht auf dem Eide, wie der Eid auf dem Glauben: ob ausdrücklich geſchworen, oder auf vorausgegangene Abjuration nur Ja (anſwer) geantwortet wird, iſt nach dem Inhalte gleich. Ueberall iſt es der religiöſe Glaube, welcher Treu und Glauben unter den Menſchen begründet, dem Kriege Aller gegen Alle ein Ende macht, und den Zuſammenhalt befeſtigt. Der Eid iſt aber nichts anders, als der Ausdruck dieſes Glaubens in Beziehung auf ein beſtimmtes Verhältniß, welches dadurch geſichert werden ſoll. Der Eid iſt nicht mehr und nicht weniger, als das ausdrückliche und ſpezielle Bekenntniß zu der allgemeinen und unwandelbaren Wahrheit des religiöſen Glaubens, um damit einem beſonderen Verhältniſſe Glauben und Feſtigkeit zu verſchaffen. Wie die abſolute Wahrheit des Glaubens dem Eide zur unwandelbaren Grundlage dient, ſo dienet wieder der Eid allen Verhältniſſen der Menſchen zu einer Grundlage, die objektiv nicht wanket, und auch dem ſubjektiven Wanken ein Ziel ſetzt. Der Apoſtel nennt daher den Eid ein πρᾶγμα ἀμετάθετον. Dies iſt er auch im Munde des Menſchen, wiewohl unvollkommener, als im Munde Gottes.

Es iſt oft geſagt worden, daß der Staat auf dem gegenſeitigen Vertrauen der Menſchen unter einander beruhe: aber worauf beruht denn dieſes natürliche Vertrauen? wie kann einer dem andern vertrauen, ohne mit ihm in Verbindung zu ſtehen, und wie können Zwei verbunden und vereinigt ſeyn, außer in einem Dritten und Größeren? Für ſich ſind Zwei nur Zwei. Und warum trau' ich einem Andern dennoch ohne ausdrücklichen Eid? Darum, weil ich weiß, daß er ſo ehrlich iſt, der Wahrheit die Ehre zu geben. Der Wahrheit die Ehre geben heißt aber nichts anders, als Gott die Ehre geben: und Gott die Ehre geden heißt Schwören. Quid est jurare, nisi jus Deo reddere! [*]) Andererſeits iſt eben ſo oft geſagt worden, daß der Staat gegenſeitiges Mißtrauen der Menſchen vorausſetze, und dieſem Mißtrauen zu begegnen, oder es unſchädlich zu machen beſtimmt ſey. Aber wo iſt gegen dieſes Mißtrauen Gewähr zu finden? wodurch iſt ihm wirklich von jeher geſteuert worden? denn die Menſchen-Welt beſteht wirklich noch; was macht aller Antilogie, allem Mißtrauen, ein Ende? Es iſt immer und ewig nur die Zuflucht bei der unbedingten Wahrheit, bei dem Allmächtigen, der nicht lügen kann, — weil er nicht will, der Alles, aber nicht nichtſeyn kann: ἀδύνατον ψεύσασθαι Θεόν.

So erweiſet ſich der Eid nicht allein als das eheliche Bindungsmittel einzelner bürgerlicher Verhältniſſe, einzelner Vertrags- und Prozeß-Verhältniſſe in dem allgemeinen Verbande, ſondern auch als die einige Grundlage des Staates ſelbſt, womit der Name und der Segen des Herrn gelegt wird auf alles Volk. 4. Moſ. 6, 27.

14.

Wir haben den Eid in ſeiner Wirkungen kennen lernen: die Geſammtheit ſeiner Wirkungen iſt ſeine Wirklichkeit: die Wirklichkeit iſt die Wahrheit des Begriffs. Jetzt ergiebt ſich zugleich der weſentliche Zuſammenhang zwiſchen der erſten und zweiten Hälfte der bibliſchen Eidesdefinition im Hebräerbriefe, oder zwiſchen dem Inhalte und dem Zwecke, zwiſchen der Urſache und der Wirkung des Eides, d. h. zwiſchen der Macht, die ſeine Grundlage iſt, und der Macht, die ſeine Wirkung iſt.

---

[*]) *Sam. Pufendorf* de jure nat. et gentium. IV. cap. 2. §. 3.

Weil der Eid Gott zu ſeinem Prinzipe und Inhalte, das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten Geiſte zu ſeiner Vorausſetzung hat, eben darum beſteht die Wirkung darin, daß die endlichen Geiſtesmächte in der abſoluten *Perſönlichkeit* Gottes Ruhe finden. Die Wirkung iſt daher einerſeits Aufhebung des Widerſpruchs, das *Ende* des Haders, — *πάσης ἀντιλογίας πέρας* — andererſeits *βεβαίωσις*, *Befeſtigung* des *Friedens* zur Wahrheit und Gewißheit [*]). Gott iſt es aber, der uns befeſtiget ſammt Euch in Chriſtum: *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν, καὶ χρίσας ἡμᾶς, Θεός*, denn in Ihm ſind alle Verheißungen Ja und *Amen*. 2. Cor. 1, 20. 21. So wird das Ende, *πέρας*, zur Vollendung, *εἰς βεβαίωσιν*. In dieſer Vollendung feiert der Eid, wie das *Gebet*, ſein *Amen*, bei dem es feſt bleibet.

Summa.

Der Eid iſt das *Wort bei Gott*, *λόγος πρὸς τὸν Θεόν*. Dies iſt der *Begriff* des Eides. Das *Prinzip* des Eides, nämlich das uranfängliche, urbildliche und urperſönliche *Prinzip* iſt *Gott Selbſt als Wort*, *Θεὸς ὁ λόγος*. Prinzip und Begriff beſtimmen die abſolute *Wirkung*, *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*. Aus dieſer Wirkung folgt der *Gebrauch* für die Menſchen, daß ſie das Wort annehmen: denn die es annehmen, geneſen. Jeder Eid ſchließt mit *Amen*.

---

[*]) Ein Concilium zu Toledo ging namentlich davon aus, daß der Zweck des Eides zur Befeſtigung des Friedens beſtimmt ſey, als *roboratio solidior pro foedere pacis*. Damit beginnt auch die Lehre des Decrets über den Eid. Causa 22. qu. 1.

Bibliſcher Eides-Spiegel.

Hebr. 6, 13. 16. 17. 18.

Als Gott Abraham Verheißung that, da er bei keinem Größeren zu ſchwören hatte, ſchwur er bei ſich ſelbſt. — Die Menſchen ſchwören wohl bei einem Größeren, denn ſie ſind: und der Eid macht ein Ende alles Haders, dabei es feſt bleibt unter ihnen. Aber Gott, da er wollte den Erben der Verheißung überſchwenglich beweiſen, daß ſein Rath nicht wankte, hat er einen Eid dazu gethan, auf daß wir durch Zwei Stücke, die nicht wanken, denn es iſt unmöglich, daß Gott lüge, einen ſtarken Troſt haben.

Gottes Eid.

1. Moſ. 22, 16. 17. (24, 7.)

Ich habe bei mir ſelbſt geſchworen *), ſpricht der Herr, daß ich deinen Saamen ſegnen und mehren will, wie die Sterne am Himmel, und den Sand am Ufer des Meeres.

---

*) בִּי נִשְׁבַּעְתִּי. *κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα.* Per memetipsum juravi. — Gott ſchwört bei ihm ſelbſt, denn er hat das Leben in ihm ſelbſt. Und wie der Vater das Leben in ihm ſelbſt hat, alſo hat er auch dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm ſelbſt, *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Joh. 5, 26. — 10, 18.

1. Moſ. 26, 2.

Und Gott ſprach zu Jſaak: Ziehe nicht hinab in Aegypten, ſondern bleibe in dem Lande, das ich dir ſage. Jch will meinen Eid beſtätigen, den ich deinem Vater Abraham geſchworen habe *).

2. Moſ. 6, 8. (Ezech. 20, 6. 15.)

Und Gott redete mit Moſe, und ſprach zu ihm: Jch bin der Herr. — Und will euch bringen in das Land, darüber ich habe meine Hand gehoben **), daß ich's gäbe Abraham, Jſaak und Jakob: das will ich euch geben zu eigen: Jch, der Herr.

2. Moſ. 32, 11. 13.

Moſes aber flehete vor dem Herrn, ſeinem Gotte, und ſprach: Warum will dein Zorn ergrimmen über dein Volk, das du mit großer Kraft und ſtarker Hand aus Aegyptenland geführet? Gedenke an deine Kinder, Abraham, Jſaak und Jsrael, denen du bei dir ſelbſt geſchworen und ihnen verheißen haſt: Jch will euern Saamen mehren, wie die Sterne am Himmel, und alles dieſes Land, das ich geſagt habe, will ich euern Saamen geben, und ſollen es beſitzen ewiglich. Alſo gereuete den Herrn das Uebel, das er dräuete ſeinem Volke zu thun.

5. Moſ. 4, 31.

Der Herr, dein Gott, iſt ein barmherziger Gott: er wird dich nicht laſſen, er wird auch nicht vergeſſen des Bundes, den er deinen Vätern geſchworen hat *).

---

*) Gott ſelbſt bittet und beſchwört uns und ſchwört uns, daß wir bei ihm bleiben ſollen. 2. Cor. 5, 20.

**) נָשָׂא. — Aufheben Hand, Auge, Herz. נָשָׂאתִי אֶת־ יָדִי.

5. Moſ. 6, 18.

Thue was recht und gut iſt vor den Augen des Herrn, auf daß du eingeheſt und einnehmeſt das gute Land, das der Herr geſchworen hat deinen Vätern.

5. Moſ. 8, 18. 19.

Der Herr iſt es, der dir Kräfte giebt, ſolches zu thun, auf daß er hielte ſeinen Bund, den er deinen Vätern geſchworen hat. Wirſt du aber des Herrn, deines Gottes, vergeſſen, und andern Göttern nachfolgen, und ihnen dienen, und ſie anbeten, ſo bezeuge ich heute über euch **), daß ihr umkommen werdet.

5. Moſ. 29, 10. ſq.

Und Moſe rief das ganze Iſrael und ſprach zu ihnen: — — — Ihr ſtehet heute alle vor dem Herrn, eurem Gott, — ein jeder Mann in Iſrael, Weiber und Kinder, — daß du einher gehen ſollſt in dem Bunde des Herrn, deines Gottes, und in dem Eide, den der Herr, dein Gott, heute mit dir machet: auf daß er dich heute ihm zum Volke aufrichte, und Er dein Gott ſey, wie Er deinen Vätern geſchworen hat. Denn ich mache dieſen Bund und dieſen Eid nicht mit euch allein, ſondern beides mit euch, die ihr hier ſeyd, und mit uns ſtehet vor dem Herrn unſerm Gott, und mit denen, die heute nicht mit uns ſind.

---

*) Auf dem Bundes-Eide Gottes beruhet auch der Eid, den der Menſch zu Gott ſchwört, denn dieſer Eid hat den Bund der Gemeinſchaft mit Gott zur Vorausſetzung. Der Eid Gottes iſt mithin die Grundlage des Eides, den der Menſch ſchwört.

**) עוד, reiterare, obtestari, *μαρτυρεῖν*, monere. Die Vulgata überſetzt: Ecce nunc praedico tibi. Die Septuaginta lieſt: *διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὅτι ἀπωλείᾳ ἀπολεῖσθε.* — הַעִדֹתִי בָכֶם הַיּוֹם.

Pſ. 55, 17.

Ich will zu Gott rufen, und der Herr wird mir helfen *).

Pſ. 89, 20. 35. 36.

Dazumal redeteſt du im Geſicht zu deinem Heiligen, und ſprachſt: Ich habe einen Helden erwecket, der helfen ſoll, ich habe erhöhet einen Auserwählten aus dem Volke. Ich will meinen Bund nicht entheiligen, und nicht ändern, was aus meinem Munde gegangen iſt. Ich habe einſt geſchworen bei meiner Heiligkeit: Ich will David nicht lügen.

Pſ. 132, 11.

Der Herr hat David einen wahren Eid geſchworen **); davon wird er ſich nicht wenden.

Jeſ. 62, 8.

Der Herr hat geſchworen bei ſeiner Rechten, und bei dem Arme ſeiner Macht *): Ich will dein Getraide nicht mehr deinen Feinden zu eſſen geben, noch deinen Moſt, daran du gearbeitet haſt, die Fremden trinken laſſen: ſondern die, ſo es einſammeln, ſollen ihn trinken in den Vorhöfen meines Heiligthums. Gehet hin, gehet hindurch die Thore! bereitet dem Volke den Weg! machet Bahn, machet Bahn, räumet die Steine auf! werfet ein Panier auf über die Völker! Siehe! der Herr läſſet ſich hören bis an der Welt Ende!

---

*) Wer ſchwört, der ruft auch zu Gott, daß ihm der Herr helfen wolle, und in der Zuverſicht, daß ihm Gott helfe: ſo wahr ihm Gott helfe. — אֲנִי אֶל־אֱלֹהִים אֶקְרָא וַיהוָה יוֹשִׁיעֵנִי. — Ἐγὼ πρὸς τὸν Θεὸν ἐκέκραξα, καὶ Κύριος εἰσήκουσέ μου. — Ego autem ad Deum clamavi; et Dominus salvabit me.

**) נִשְׁבַּע־יְהוָה לְדָוִד אֱמֶת. Ὤμοσε Κύριος τῷ Δαυὶδ ἀλήθειαν. Juravit Dominus David veritatem. — Amen! iſt jenes Eides Schluß und Siegel.

Jer. 11, 3. 4. 5.

So ſpricht der Herr, der Gott Iſraels: Verflucht ſey **), wer nicht gehorcht den Worten dieſes Bundes, den ich euern Vätern gebot, da ich ſie aus Aegyptenland führete aus dem eiſernen Ofen, und ſprach: Gehorchet meiner Stimme, und thut wie ich euch geboten habe, ſo ſollt ihr mein Volk ſeyn, und Ich will euer Gott ſeyn: auf daß ich den Eid halten möge, den ich euern Vätern geſchworen habe. Ich antwortete und ſprach: Herr, ja, es ſey alſo! ***).

Jer. 22, 5.

Werdet ihr mir aber nicht gehorchen, ſo habe ich bei mir ſelbſt geſchworen, ſpricht der Herr: dies Haus ſoll verſtöret werden.

---

*) נִשְׁבַּע יְהוָה בִּימִינוֹ וּבִזְרוֹעַ עֻזּוֹ. — Jurat Jehova per *dexteram* suam et per *brachium* fortitudinis suae. — So ſchwört auch der Menſch zu Gott, dem Allmächtigen.

**) אָרוּר. *ἐπικατάρατος.* — Der Fluch Gottes iſt dem Eide der Gnade entgegengeſetzt, den der Herr den Vätern geſchworen hat.

***) Amen, Jehova! Auf Gottes Schwur folgt als Antwort der Menſchen-Eid.

Jer. 44, 26.

So höret nun des Herrn Wort, ihr alle aus Juda, die ihr in Aegyptenland wohnet: Siehe ich ſchwöre bei meinem großen Namen *), ſpricht der Herr, daß mein Name nicht mehr ſoll durch einiges Menſchen Mund aus Juda genannt werden, im ganzen Aegyptenland, der ſage: So wahr der Herr Herr lebet **)!

Jer. 51, 14, flg.

Der Herr Zebaoth hat bei ſeiner Seele geſchworen: Babel's Ende wird kommen; der die Erde durch ſeine Kraft gemacht hat, und den Weltkreis durch ſeine Weisheit bereitet, und den Himmel ordentlich zugerichtet. Wenn er donnert, ſo gehorchet das Waſſer unter dem Himmel: er zeucht die Nebel auf vom Ende der Erde. Er macht die Blitze im Regen, und läſſet den Wind kommen aus heimlichen Oertern. — Er iſt Jakob's Schatz: der alle Dinge ſchafft, der iſt's. Er, heißet Herr Zebaoth. Du biſt mein Hammer, mein Kriegeswaffen!

---

*) בִּשְׁמִי הַגָּדוֹל. — Darum ſchwört auch der Menſch auf das Wort Gottes.

**) חַי־אֲדֹנָי יֱהוִֹה. Vivit Dominus deus. Ζῇ κύριος. „Der Herr lebt!" iſt dieſelbe höchſte Betheuerung κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, wie: „So wahr Gott lebt." Dieſe Betheuerung wird im Texte als der Vorzug der Bekenner Jehovah's gerühmt, denn der Eid gehört zur Verehrung Gottes, weil er ein Glaubensbekenntniß enthält. Eben darum iſt aber auch der Eides-Antrag ein Glaubensbekenntniß, denn wer ſeine Sache auf den Eid, mithin auf Gott ſtellt, der glaubt nicht allein an Gott, ſondern auch an Gottes lebendiges Daſeyn und wirkſame Kraft in dem Gegner, dem der Eid anvertraut wird. Auch Platon lehrt, daß nicht allein diejenigen, die an Gottes Daſeyn nicht glauben, ſondern auch diejenigen, die zwar an das Daſeyn einer Gottheit glauben, aber nicht erkennen, daß ſie ſich mittheilt und auf die Menſchen einwirkt, daß ſie lebet und regiert, — dem Eide entfremdet ſind. Es fragt ſich nur, ob dieſe auf Irrthum und Täuſchung, mithin auf Sand beruhende Entfremdung die objektive Wirkſamkeit des Eides gänzlich hebt und bricht, oder vielmehr vom Eide überwunden wird. Der Herr Herr lebt doch, wie auch Einer zweifeln mag.

Heſ. 17, 15. ff.

Sollte der, der den Bund bricht davon kommen? So wahr ich lebe, ſpricht der Herr Herr, an dem Ort des Königs, — Nebukadnezar, — der ihn — Zedekiam — zum König geſetzt hat, welches Eid er verachtet hat, und welches Bund er gebrochen hat, da ſoll er ſterben, nämlich zu Babel. Denn weil er den Eid verachtet, und den Bund gebrochen hat, darauf er ſeine Hand gegeben hat, und ſolches Alles thut: wird er nicht davon kommen. Darum ſpricht der Herr Herr alſo: So wahr als ich lebe, ſo will ich meinen Eid, den er verachtet hat, und meinen Bund, den er gebrochen hat, auf ſeinen Kopf bringen.

Heſ. 33, 11. ff.

„So wahr als Ich lebe*), ſpricht der Herr Herr, Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottloſen, ſondern, daß ſich

---

*) חַי־אָנִי. *Ζῶ ἐγώ.* Vivo Ego. — Nolo mortem impii. — *ὅτι ἐγὼ ζῶ, καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε.* Joh. 14, 20. Der altteſtamentliche Eid des Herrn: „Ich lebe: ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottloſen," gleicht nach Inhalt und Form dem neuteſtamentlichen Lebensworte: „Ich lebe und ihr ſollt auch leben." *Καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατήρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα· καὶ ὁ τρώγων με, κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ.* Joh. 6, 57. Dieſe Ausſagen enthalten ebenfalls einen Eid, indem eine bedingte, zweifelhafte Wahrheit durch eine unbedingte und unzweifelhafte Wahrheit bekräftigt wird. — Das Leben Gottes iſt hiernach die Bedingung des Menſchen-Lebens. So iſt auch das Leben des Menſchen von Gott verbürget und beeidet: Gott bittet und beſchwört uns darum. — Wir ſehen hier zugleich, wie der Eid oft unter anderen Worten verſteckt liegt. — Es weiß kein Menſch, wie oft er ſchwört.

der Gottloſe bekehre von ſeinem Weſen, und lebe. So bekehret euch doch von euern böſen Wegen! Warum wollt ihr ſterben?

Amos 4, 2. fg.

Der Herr Herr hat geſchworen bei ſeiner Heiligkeit *): Siehe, es kommt die Zeit über euch, daß man euch wird herausrücken mit Angeln, und eure Nachkommen mit Fiſchhäklein. — — Höret, ihr vom Hauſe Iſrael, dies Wort: denn ich muß dies Klagelied über euch machen.

Amos 6, 8. 13.

Der Herr Herr hat geſchworen bei ſeiner Seele **), ſpricht der Herr, der Gott Zebaoth: Mich verdrießt die Hoffart Jakob's, und bin ihren Paläſten gram. Denn ihr tröſtet euch des, das ſo gar nichts iſt, und ſprechet: Sind wir denn nicht ſtark genug mit unſern Hörnern?

Der Menſchen-Eid.

1. Moſ. 14, 22. 23.

Und Abram ſprach zu dem Könige von Sodom: Ich hebe meine Hände auf zu dem Herrn, dem höchſten

---

*) בְּקָדְשׁוֹ. In sancto suo. *Ὀμνύει κύριος κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ.* — So ſchwört auch der Menſch, zu ſeiner Rechtfertigung und Heiligung, bei Gott, dem Heiligen und Gerechten.

**) בְּנַפְשׁוֹ. In anima sua. *ὤμοσε κύριος καθ' ἑαυτοῦ.* — Der Herr ſchwört bei ihm ſelbſt, bei ſeiner Hand, bei ſeinem Arme und Namen, bei ſeiner Heiligkeit und Seele, aber nie, wie Jupiter, — bei ſeinem Haupte. Woher kommt das? — Unter mehrern damit nicht abgeſchnittenen Antworten iſt eine Antwort dieſe: der Herr iſt ſelbſt das Haupt.

Gotte, der Himmel und Erde beſitzet, daß ich von Allem, was dein iſt, nicht einen Faden, noch einen Schuhriemen nehmen will *).

1. Moſ. 21, 24 33.

Da ſprach Abraham: Ich will ſchwören. Und nahm Schafe und Rinder, und gab ſie Abimelech; und machten beide einen Bund mit einander. Und Abraham ſtellete ſieben **) Lämmer beſonders. Da ſprach Abimelech zu Abraham: Was ſollen die ſieben Lämmer hier, die du beſonders geſtellt haſt? Er antwortete: Die ſieben Lämmer ſollſt du von meiner Hand nehmen, daß ſie mir zum Zeugniß ſeyn, daß ich dieſen Brunnen gegraben habe. Daher heißt die Stätte Berſeba, — Eides Brunnen, — weil ſie beide, — Abraham und Abimelech, — daſelbſt geſchworen hatten. Und alſo machten ſie den Bund zu Berſeba. Abraham aber pflanzte Bäume zu Berſeba, und predigte daſelbſt von dem Namen des Herrn, des ewigen Gottes.

---

*) Der älteſte Eid des Menſchen, den die Geſchichte kennt, iſt geſchworen vom Vater des Glaubens; und dieſer erſte Eid enthält das Verſprechen — nicht zu ſtehlen, das Gelübde der Treue und Ehrlichkeit, die ausdrückliche Verwahrung vor der Untreue und Unredlichkeit; — er ſetzt mithin das Bewußtſeyn voraus, daß das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens von Natur untreu iſt; darum bedarf es zur Bekehrung des menſchlichen Herzens einer Stärkung, Befeſtigung, einer ausdrücklichen Verſicherung im Aufſehen nach der Hülfe, die über der Natur iſt und von oben hernieder kommt. Abraham ſchwört dieſen Eid über Hab' und Gut, nachdem ihm zuvor die wunderbare Erſcheinung Melchiſedek's, des Prieſters Gottes, und deſſen Segen geworden war.

**) Von dieſer Zahl, שֶׁבַע — שִׁבְעָה : hat der Eid ſeine ſprachliche Bezeichnung, שָׁבַע, erhalten. Michaelis Moſ. Recht. §. 302.

1. Moſ. 24, 1—9.

Abraham ſprach zu dem älteſten Knechte ſeines Hauſes, der allen ſeinen Gütern vorſtand: Lege deine Hände unter meine Hüfte *), und ſchwöre mir bei dem Herrn, dem Gotte des Himmels und der Erde. — Da legte der Knecht ſeine Hand unter die Hüfte Abraham's, und ſchwur ihm.

1. Moſ. 26, 26. fg.

Und Abimelech ging zu Iſaak, und Ahuſath, ſein Freund, und Phichol, ſein Feldhauptmann; ſie ſprachen: Wir ſehen mit ſehenden Augen, daß der Herr mit dir iſt. Darum ſprachen wir: Es ſoll ein Eid zwiſchen uns und dir ſeyn, und wollen einen Bund mit dir machen. Da machte er ihnen ein Mahl, und ſie aßen und tranken. Und des Morgens frühe ſtanden ſie auf, — Iſaak und Abimelech, — und ſchwur einer dem andern: und Iſaak ließ ſie gehen, und ſie zogen von ihm mit Frieden. Deſſelbigen Tages kamen Iſaak's Knechte, und ſagten ihm an von dem Brunnen, den ſie gegraben hatten, und ſprachen zu ihm: Wir haben Waſſer gefunden. Und er nannte ihn Saba: daher heißt die Stadt Berſaba bis auf den heutigen Tag.

1. Moſ. 31, 43.

Laban antwortete, und ſprach zu Jakob: So komm nun und laß uns einen Bund machen, ich und du, der

---

*) Zur Erklärung dieſes Ritus dient die Erinnerung an Jakob's Hüfte 1. Moſ. 32, 25. 31. Jeder Eid iſt ein Ringen Iſrael's mit Gott, in welchem der Menſch obſiegt, aber lahm wird an der Hüfte, nämlich an der eigenen Stärke. „Jakob kämpfete mit dem Engel Gottes und ſiegete; denn er weinte und bat ihn." Hoſ. 12, 5.

ein Zeugniß ſey zwiſchen mir und dir: Da nahm Jakob einen Stein, und richtete ihn auf zu einem Maal. Und machten einen Steinhaufen, und aßen auf demſelben Haufen. Und Laban hieß ihn Jegar Sahadutha, Jakob aber hieß ihn Gilead. Da ſprach Laban: dieſer Haufe ſey Zeuge zwiſchen mir und dir, — daher heißet man ihn Gilead, — und ſey eine Warte, denn er ſprach: der Herr ſehe drein zwiſchen mir und dir, wenn wir von einander kommen. Es iſt hier kein Menſch mit uns: ſiehe aber, Gott iſt der Zeuge zwiſchen mir und dir. Und Laban ſprach weiter zu Jakob: Siehe, das iſt der Haufe, und das iſt das Maal, das ich aufgerichtet habe zwiſchen mir und dir. Derſelbe Haufe ſey Zeuge, und das Maal ſey auch Zeuge. — Der Gott Abraham's und der Gott Nahor's, und der Gott ihrer Väter ſey Richter zwiſchen uns. Und Jakob ſchwur ihm bei der Furcht ſeines Vaters Iſaak *). Und Jakob opferte auf dem Berge.

1. Moſ. 42, 15. fg.

Joſeph ſprach zu ſeinen Brüdern: Bei dem Leben Pharao **): ihr ſollt nicht von dannen kommen, es komme denn her euer jüngſter Bruder. Alſo will ich prüfen eure Rede, ob ihr mit Wahrheit umgehet: wo nicht, bei dem Leben Pharao, ſo ſeyd ihr Kundſchafter.

---

*) Nicht bei ſeinem Vater Iſaak, — wie Philo in der Schrift von beſonderen Geſetzesbeſtimmungen interpretirt, — ſondern bei dem, den der Vater Iſaak gefürchtet hat. Michaelis Moſ. R. §. 303.

**) חֵי פַּרְעֹה. Joſeph verſtellt ſich gegen ſeine Brüder: daraus erklärt ſich der fremdartige Schwur. Er ſchwört nicht als Iſrael's Sohn, der er, eigentlich, wirklich war, ſondern als Pharao's Diener, der er uneigentlich, nämlich zur Zeit war.

1. Moſ. 47, 29. — (50, 4—6.)

Da nun die Zeit herbei kam, daß Iſrael ſterben ſollte, rief er ſeinen Sohn Joſeph, und ſprach zu ihm: Habe ich Gnade vor dir gefunden, ſo lege deine Hand unter meine Hüfte, daß du die Liebe und Treue an mir thuſt, und begrabeſt mich nicht in Aegypten. — Er ſprach: ich will thun, wie du geſagt haſt. — Er aber ſprach: So ſchwöre mir. — Und er ſchwur ihm. Da neigete ſich Iſrael auf dem Bette zu ſeinen Häupten.

1. Moſ. 50, 25. — (2. Moſ. 13, 19. Joſ. 24, 32.)

Und Joſeph nahm einen Eid von den Kindern Iſrael, und ſprach: Wenn euch Gott heimſuchen wird, ſo führet meine Gebeine von dannen hinauf.

2. Moſ. 22, 10. 11.

Wenn Jemand ſeinem Nächſten einen Eſel, oder Ochſen, oder Schaaf, oder irgend ein Vieh zu hüten giebt, und ſtirbt ihm, oder wird beſchädigt, oder wird ihm weggetrieben, daß es Niemand ſiehet: So ſoll man's unter ihnen auf einen Eid bei Gotte dem Herrn kommen laſſen, ob er nicht habe ſeine Hand an ſeines Nächſten Habe gelegt: und des Guts Herr ſoll's annehmen, daß jener nicht bezahlen müſſe.

2. Moſ. 24, 7.

Und da ſie ſprachen: Alles, was der Herr geſagt hat, wollen wir thun und gehorchen, da nahm Moſe das Opferblut, und ſprengete damit das Volk, und ſprach: Sehet, das iſt das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht über allen dieſen Worten.

4. Moſ. 5, 11—31

Dies iſt das Eifergeſetz und der Fluch, womit der

Prieſter das Weib beſchwören ſoll *), wenn ſie ſich von ihrem Manne verläuft und unrein wird: oder wenn einen Mann der Eifergeiſt entzündet, daß er um ſein Weib eifert, auf daß er es ſtelle vor den Herrn **), und der Prieſter mit ihr thue Alles, nach dieſem Geſetze. Und das Weib ſoll ſagen: Amen, Amen. Und der Mann ſoll unſchuldig ſeyn an der Miſſethat, aber das Weib ſoll ihre Miſſethat tragen.

5. Moſ. 6, 13.

Hüte dich, daß du nicht des Herrn vergeſſeſt: ſondern du ſollſt den Herrn, deinen Gott, fürchten, und Ihm dienen, und bei Seinem Namen ſchwören.

5. Moſ. 10, 20.

Den Herrn, deinen Gott, ſollſt du fürchten, Ihm ſollſt du dienen, Ihm ſollſt du anhangen, und bei Seinem Namen ſchwören ***).

---

*) „So ſoll der Prieſter das Weib beſchwören mit ſolchem Fluche." V. 21. Der Urtext ſagt: שְׁבֻעַת־אָלָה. Der Eifer liegt in der Verdoppelung: Eid und Schwur — לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה — *ἐν τοῖς ὅρκοις τῆς ἀρᾶς ταύτης. Δῴη σε κύριος ἐν ἀρᾷ καὶ ἐνόρκιον.* Det te Dominus in maledictionem exemplumque cunct.

**) Der Eid iſt nicht dieſes, daß Gott geladen, ſondern daß Er angerufen wird: näher iſt der Eid dieſes, daß der Schwörende vor den Herrn geſtellt wird: ſo iſt der Eid als Geſtellung die höchſte Konfrontation.

***) Wir ſind ſo leicht geneigt, und gewohnt, die ſich ſteigernden Gebote Gottes als bloß verſtärkende Wiederholungen des Selbigen an uns vorüber gehen zu laſſen; darum iſt es nicht undienlich, an die merkliche Fortbewegung des kurzen Textes in vier Stufen aufmerkſam zu machen: erſt Furcht und Zittern, φόβος und

5. Moſ. 27, 15 – 26.

Verflucht ſey, wer einen Götzen oder gegoſſen Bild macht, einen Gräuel des Herrn, und ſetzet es verborgen, und alles Volk ſoll antworten: Amen! — — Verflucht ſey, wer nicht alle Worte dieſes Geſetzes erfüllet, daß er danach thue. Und alles Volk ſoll ſagen: Amen!

Joſ. 2, 9. flg. (6, 22. 23)

Und Rahab ſprach zu den Kundſchaftern: Ich weiß, daß der Herr euch das Land gegeben hat. Der Herr, euer Gott, iſt ein Gott, beides oben im Himmel, und unten auf Erden. So ſchwört mir nun bei dem Herrn, daß, weil ich an euch Barmherzigkeit gethan habe, daß ihr auch an meines Vaters Hauſe Barmherzigkeit thut, und gebet mir ein gewiſſes Zeichen, daß ihr leben laſſet meinen Vater, meine Mutter, meine Schweſtern, meine Brüder, und Alles was ſie haben, und errettet unſere Seelen von dem Tode. Die Männer ſprachen zu ihr: Thun wir nicht Barmherzigkeit und Treue an dir, wenn uns der Herr das Land giebt, ſo ſoll unſere Seele für euch des Todes ſeyn, ſo fern du unſer Geſchäft nicht verräthſt.

τρόμος, dann Unterwerfung und Dienſt, oder Hingabe in Opfer und Gebet, hierauf Anhänglichkeit und Gemeinſchaft, unzertrennlich feſt anklebende Nachfolge, endlich Aufrichtung des Angeſichts und Aufhebung der Hände, bei dem Namen des Herrn zu ſchwören. Schwören und Beten gehört zuſammen: aber Schwören iſt ſchwerer als Beten: denn Beten iſt ſich beugen und knieen, Schwören iſt Aufrechtſtehen, ſich aufrichten und vor Gott ſtehen, ſtehend zu Gott aufſehen, jedoch ohne Verluſt an der innerſten Kniebeugung des Herzens. „Sie ſind niedergebeugt und gefallen, wir aber ſtehen, aufgerichtet.“ Pſ. 20, 9. — עוד heißt ſich aufrichten und ſchwören, — ἀνορθοῦσθαι. — ויתעדד. —

Joſ. 8, 34.

Darnach ließ Joſua ausrufen alle Worte des Geſetzes, vom Segen und Fluche *), wie es geſchrieben ſteht im Geſetzbuche. — 5. Moſ. 27, 12. flg. —

Joſ. 9, 15. flg.

Und Joſua machte Friede mit den Gibeonitern, — weil ſie ſich für Fremde aus fernen Landen ausgegeben, — und richtete einen Bund mit ihnen auf, daß ſie leben bleiben ſollten. Und die Oberſten der Gemeine ſchwuren ihnen. Aber über drei Tage kam es vor ſie, daß jene nahe bei ihnen wohnten. Und ſchlugen ſie dennoch nicht, darum weil ihnen die Oberſten der Gemeine geſchworen hatten, bei dem Herrn, dem Gotte Israel. Da aber die ganze Gemeine wider die Oberſten murrete, ſprachen alle Oberſten der ganzen Gemeine: Wir haben ihnen geſchworen bei dem Herrn, dem Gott Israel: darum können wir ſie nicht antaſten. Aber das wollen wir thun: Laſſet ſie leben, daß nicht ein Zorn über uns komme, um des Eides willen, den wir mit ihnen gemacht haben. Und die Oberſten ſprachen: Laſſet ſie leben!

Richt. 11, 10.

Die Aelteſten von Gilead ſprachen zu Jephthah: Der Herr ſey Zuhörer zwiſchen uns, wo wir nicht thun, wie du geſagt haſt.

Richt. 11, 30. 31. 35.

Und Jephthah gelobete dem Herrn ein Gelübde, und ſprach: Giebſt du die Kinder Ammon in meine Hand: Was zu meiner Hausthüre heraus mir entgegengeht, wenn ich mit Frieden wieder komme, das ſoll des Herrn ſeyn und will's zum Brandopfer opfern. — — Und da er —

---

*) הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה. — τὰς εὐλογίας καὶ τὰς κατάρας.

ſeine Tochter ſah, zerriß er ſeine Kleider, und ſprach: ach meine Tochter wie beugeſt du mich, und betrübeſt mich! Denn ich habe meinen Mund aufgethan gegen den Herrn *), und kann's nicht widerrufen. Sie aber ſprach: Mein Vater, haſt du deinen Mund aufgethan gegen den Herrn, ſo thue mir, wie es aus deinem Munde gangen iſt.

Richt. 21, 1. fg.

Die Männer aber Israel hatten zu Mizpa geſchworen, und geſagt: Niemand ſoll ſeine Tochter den Benjamitern zum Weibe geben. Da weinete das Volk, — und zog aus und bauete einen Altar. Denn es war ein großer Eid geſchehen, daß wer nicht hinauf käme zum Herrn gen Mizpa, der ſollte des Todes ſterben. Und es reuete die Kinder Israel über Benjamin, ihre Brüder, und ſprachen: heute iſt ein Stamm abgebrochen von Israel. — Wir können ihnen unſere Töchter nicht zu Weibern geben: denn die Kinder Israel haben geſchworen, und geſagt: Verflucht ſey, der den Benjamitern ein Weib giebt. — Da nahmen die Kinder Benjamin Weiber aus den Reigen der Töchter Silo, als ſie aufzogen zum Tanze.

Ruth. 1, 17. 18.

Ruth antwortete ihrer Schwiegermutter Naemi: Rede mir nicht drein, daß ich dich verlaſſen ſollte, und von dir umkehren. Wo du hingeheſt, da will ich auch hingehen: wo du bleibeſt, da bleibe ich auch. Dein Volk iſt mein Volk, und dein Gott iſt mein Gott. Wo du ſtirbſt, da

---

*) Seinen Mund aufthun gegen den Herrn heißt ſchwören, dem Herrn geloben. — Ueber Jephthah's und Agamemnon's voreilige Gelübde finden wir das Urtheil des Mittelalters in *Dante* Parad. V, 64. fg.

ſterbe ich auch, da will ich auch begraben werden. Der Herr thue mir dies und das: der Tod muß mich und dich ſcheiden.

1. Sam. 1, 25.

Elkana und Hanna ſchlachteten einen Farren, und brachten den Knaben zu Eli. Und Hanna ſprach: Ach, mein Herr! ſo wahr deine Seele lebet, mein Herr, ich bin das Weib, das hie bei dir ſtund, und bat den Herrn, da ich um dieſen Knaben bat. Nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat. Darum gebe ich ihn dem Herrn wieder ſein Leben lang.

1. Sam. 3, 16. flg.

Da rief ihm Eli, und ſprach: Samuel, mein Sohn! Er antwortete: Siehe! hie bin ich. Er ſprach: Was iſt das Wort, das dir geſagt iſt? Verſchweige mir nichts. Gott thue dir dies und das, wo du mir etwas verſchweigeſt, das dir geſagt iſt. Da ſaget's ihm Samuel Alles an, und ſprach: Es iſt der Herr: Er thue, was ihm wohlgefällt.

1. Sam. 11, 6. 7.

Da gerieth der Geiſt Gottes über den König Saul, und ſein Zorn ergrimmete ſehr. Und nahm ein paar Ochſen, und zerſtückte ſie, und ſandte in alle Gränzen Israels durch die Boten, und ließ ſagen: Wer nicht auszieht, Saul und Samuel nach, deß Rindern ſoll man alſo thun. Da fiel die Furcht des Herrn auf das Volk, daß ſie auszogen, gleich als ein einiger Mann.

1. Sam. 14, 24. flg.

Und da die Männer Israels matt waren deſſelben Tages, beſchwur Saul das Volk, und ſprach: Verflucht ſey Jedermann, wer etwas iſſet bis zu Abend. Da aß das ganze Volk nichts. Und da das Volk in den Wald kam, ſiehe, da floß das Honig. Aber Niemand thät deſſelben mit der Hand zu ſeinem Munde, denn das Volk fürchtete ſich vor dem Eide. Jonathan aber hatte nicht gehört, daß ſein Vater das Volk beſchworen, und — koſtete ein wenig Honig. — — Und Saul fragte Gott: Soll ich weiter hinabziehen, den Philiſtern nach? Aber er antwortete ihm zu der Zeit nicht. Da ſprach Saul: Laſſet herzutreten alle Haufen des Volks, und erfahret und ſehet, an welchem die Sünde ſey zu dieſer Zeit. Denn ſo wahr der Herr lebet, der Heiland Israel, und ob ſie gleich an meinem Sohne Jonathan wäre, ſo ſoll er ſterben. — Und Saul ſprach zu dem Herrn, dem Gott Israel: Schaffe Recht! Da ward Jonathan und Saul troffen, aber das Volk ging frei aus. Saul ſprach: Werfet über mich und meinen Sohn Jonathan: da ward Jonathan troffen. Und Saul ſprach zu Jonathan: Sage mir, was haſt du gethan? Jonathan ſprach: ich habe ein wenig Honig gekoſtet, und ſiehe! ich muß ſterben. Da ſprach Saul: Gott thue mir dies und das. Jonathan, du mußt des Todes ſterben! Aber das Volk ſprach: Sollte Jonathan ſterben, der ein ſolch groß Heil in Israel gethan? Das ſey ferne, ſo wahr der Herr lebt! Es ſoll kein Haar von ſeinem Haupte auf die Erde fallen! Denn Gott hat's heute durch ihn gethan. Alſo erlöſete das Volk Jonathan, daß er nicht ſterben mußte. Da zog Saul herauf von den Philiſtern, und die Philiſter zogen an ihren Ort.

1. Sam. 17, 55.

Da aber Saul David ſahe ausgehen wider den Philiſter, ſprach er zu Abner, ſeinem Feldhauptmann: Wes

Sohn iſt der Knabe? Abner aber ſprach: So wahr dein Seele lebet, König, ich weiß nicht.

1. Sam. 19, 6.

Da gehorchte Saul der Stimme Jonathan, und ſchwur: So wahr der Herr lebet: David ſoll nicht ſterben! — — Aber der böſe Geiſt vom Herrn kam über Saul. — —

1. Sam. 20, 2. flg.

Jonathan aber ſprach zu David: Das ſey ferne, du ſollſt nicht ſterben. — Da ſchwur David weiter, und ſprach: — Wahrlich, ſo wahr der Herr lebet, und ſo wahr deine Seele lebet, es iſt nur ein Schritt zwiſchen mir und dem Tode. — Und Jonathan ſprach zu David: Herr, Gott Israel, wenn ich erforſche an meinem Vater, daß es wohl ſtehet mit David, und nicht hinſende zu dir, und vor deinen Ohren offenbare, ſo thue der Herr Jonathan dies und jenes. Wenn aber meinem Vater das Böſe gefällt wider dich, ſo will ich's auch offenbaren. Und der Herr ſey mit dir. — Alſo machte Jonathan einen Bund mit dem Hauſe David, und ſprach: Der Herr fordere es von der Hand der Feinde David's *). Und Jonathan fuhr fort, und ſchwur David, ſo lieb hatte er ihn **). Denn er hatte ihn ſo lieb, als ſeine Seele.

---

*) Der Eid wird dem Hauſe David ſo geſchworen, daß ihn der Herr von jedem aus dem Hauſe Jonathan's, der ihn etwa zu verletzen geneigt ſeyn könnte, als eine dem Herrn ſelbſt gelobte Schuld fordern ſoll.

**) Et addidit Jonathan dejerare David, eò quod diligeret illum. Bund und Eid, die Erneuerung des Bundes und Eides, die Wiederholung der Betheuerungen vor Gott ſind hiernach die ächten Zeichen zärtlicher Liebe, die nicht dem eigenen Herzen vertraut, ſondern

1. Sam. 23, 16.

Da machte ſich Jonathan auf, und ging hin zu David in die Heide, und ſtärkete ſeine Hand in Gott. Und ſprach zu ihm: Fürchte dich nicht! Und ſie machten beide einen Bund mit einander vor dem Herrn.

1. Sam. 24, 18. fg.

Und Jonathan ſprach zu David: Du biſt gerechter, denn ich. — — Und ſiehe, ich weiß, daß du König werden wirſt, und das Königreich Israel ſtehet in deiner Hand. So ſchwöre mir nun bei dem Herrn, daß du nicht ausrotteſt meinen Saamen nach mir, und meinen Namen nicht austilgeſt von meines Vaters Hauſe. Und David ſchwur Saul.

2. Sam. 21, 7

Aber der König verſchonete Mephi Boſeth, des Sohnes Jonathan, des Sohnes Saul, um des Eides willen des Herrn, der zwiſchen ihnen war, nämlich zwiſchen David und Jonathan, dem Sohne Saul.

1. Sam. 25, 23. fg.

Da nun aber Abigail David ſahe, ſtieg ſie eilend vom Eſel, und fiel vor David auf ihr Antlitz, und betete an zur Erde. Und ſprach: Ach, mein Herr, mein ſey die Miſſethat Nabal's. — Nun aber, mein Herr, ſo wahr der Herr lebet, und ſo wahr deine Seele lebet, der Herr hat dich verhindert, daß du nicht kämeſt in Blutſchulden, und deine Hand dir ſelber hülfe. — — Da ſprach David: Gelobet ſey der Herr, der Gott Israel, der dich heutiges

---

ihren Bund in Gott ſelbſt gründet und befeſtigt zu einer Gewähr, die nicht wanket.

Tages hat mir entgegengeſandt: und geſegnet ſey deine Klugheit, und geſegnet ſeyſt du, daß du mir heute gewehret haſt, daß ich nicht in Blutſchulden gekommen bin, und mir mit meiner eigenen Hand geholfen habe. Wahrlich, ſo wahr der Herr, der Gott Israels, lebet, der mich verhindert hat, daß ich nicht Uebels an dir thäte, wäreſt du nicht eilends mir begegnet, ſo wäre dem Nabal kein Mann überblieben. — — Und über zehn Tage ſchlug der Herr Nabal, daß er ſtarb. — Und Abigail ward David's Weib.

2. Sam. 11, 11.

Uria aber ſprach zu David: — — So wahr du lebeſt, und deine Seele lebet: ich thue ſolches nicht! Da ſprach David: So bleibe heute hier.

2. Sam. 14, 19.

Der König David ſprach: Iſt nicht die Hand Joab's mit dir in dieſem Allen? Das Weib von Thekoa antwortete, und ſprach: So wahr deine Seele lebet, mein Herr König, es iſt nicht anders, weder zur Rechten noch zur Linken, denn wie mein Herr, der König, geredet hat. — Da ſprach der König zu Joab: So gehe hin, und bringe den Knaben Abſalom wieder. Da fiel Joab auf ſein Antlitz auf Erden, und betete an. — Und der König küſſete Abſalom.

1. Kön. 8, 31. 32. (2. Chron. 6, 22. 23.)

Salomo trat vor dem Altar des Herrn, der ganzen Gemeinde gegenüber, und breitete ſeine Hände aus gen Himmel, und ſprach: Wenn Jemand wider ſeinen Nächſten ſündigt, und ihm der einen Eid auflegt, um ihn zu beſchwören *), und der Eid kommt vor Deinem Altar in

---

*) Eides-Antrag = Beſchwörung. „Miſchba", ſagt Michaelis (Moſ. R. §. 302. Th. 6.), „iſt das Paſſivum von Schwören, nämlich Beſchworen werden, adjurari."

dieſem Hauſe: ſo wolleſt Du hören im Himmel, und Recht ſchaffen Deinen Knechten, den Gottloſen zu verdammen und ſeinen Weg auf ſeinen Kopf zu bringen, und den Gerechten zu rechtfertigen, ihm zu geben nach ſeiner Gerechtigkeit *).

2. Kön. 2, 2.

Und Elia ſprach zu Eliſa: Lieber, bleib hier; denn der Herr hat mich gen Beth-El geſandt. Eliſa aber ſprach: So wahr der Herr lebet, und deine Seele lebet, ich verlaſſe dich nicht.

2. Kön. 4, V. 30.

Alſo zog ſie von Sunem zu dem Manne Gottes auf den Berg Karmel. Als aber der Mann Gottes ſie gegen ihm ſah, ſprach er zu ſeinem Knaben Gehaſi: Siehe, die Sunamitin iſt da. — Die Mutter aber des Knaben ſprach: So wahr der Herr lebet, und deine Seele lebet, ich laſſe nicht von dir.

2. Kön. 5, 14. flg.

Da ſtieg Naeman, — der Feldhauptmann des Königs zu Syrien, — hinab und taufte ſich ſiebenmal im

---

*) In dieſem Gebete des Königs Salomo bei der Einweihung des Tempels wird Gott angerufen, dem Eide beizuwohnen, hörend und Rechtſprechend, als Zeuge und als Richter, — der Eid ſelbſt aber unter dieſer Vorausſetzung göttlicher Theilnahme und Einwirkung als das Rechtsmittel erkannt, welches den, der Unrecht hat, verurtheilt, und den Gerechten rechtfertigt. Gott iſt Zeuge, denn er hört als der Allgegenwärtige und Allwiſſende: Gott iſt Richter, als der Allmächtige, Gerechte, und Heilige, aber nicht allein der Richter, welcher den Schwörenden richten wird, ſondern der Richter in der Sache ſelbſt mittelſt des Eides, der auf ihn provocirt. Der Eid vermittelt die richterliche Entſcheidung, indem er verzeichnet, was jetzt Recht ſeyn ſoll. Juramentum litis decisorium: ergo Deus litis iudex et index.

Jordan, wie der Mann Gottes (Eliſa) geredet hatte: und er ward rein (vom Ausſatz). Und er kehrete wieder zu dem Manne Gottes, ſammt ſeinem ganzen Heere, und trat vor ihn und ſprach: Siehe, ich erkenne, daß kein Gott iſt in allen Landen, ohne in Israel: ſo nimm nun einen Segen (Geſchenk) von deinem Knechte. Er aber ſprach: So wahr der Herr lebet, vor dem ich ſtehe, ich nehme es nicht. — Da ſprach Naeman: Dein Knecht will nicht mehr andern Göttern Opfer thun, ſondern dem Herrn. — Da ſprach Eliſa: Zeuch hin mit Frieden. Und als er von ihm weggezogen war eines Feldwegs weit, gedachte Gehaſi, der Knabe Eliſä: Siehe, mein Herr, hat dieſen Syrer Naeman verſchont, daß er nichts von ihm hat genommen. So wahr der Herr lebet, ich will ihm nachlaufen, und etwas von ihm nehmen. — Alſo that er, und da er zurückkam, und vor ſeinen Herrn trat, ſprach Eliſa zu ihm: Woher, Gehaſi? Er ſprach: Dein Knecht iſt weder hiehin, noch dahin gewandelt. Er aber ſprach zu ihm: — Der Ausſatz Naeman's wird dir anhangen. Da ging er vor ihm hinaus ausſätzig wie Schnee *).

---

*) Hierauf bezieht ſich der Exſekrations-Eid, welcher bereits im 12. Jahrhundert den Juden zu Erfurt abgenommen wurde. Eine in dem Königlich Preußiſchen Staats- und Kabinets-Archive zu Berlin aufbewahrte Original-Urkunde enthält die ganze Eidesformel:

Des dich dirre ſculdegit, des biſtur unſchuldic. So dir Got helfe. Der Got der Himel unde Erdin geſcuf, Loub, Blumen unde gras, des da vore nine was; Unde ob du unrechte ſweris, dez dich die Muſelſucht biſte, die Naamannen liz, unde Jezi beſtund; Unde ob du unrechte ſweris, dez dich die e virtilge, di Got Moiſy gab, in dem Berge Synay, die Got ſelbe ſcreib mit ſinen vingeren an der ſteinir Tabelen. Und ob du unrecht ſweris, dez

2. Kön. 10, 15.

Und da Jehu von dannen zog, fand er Jonadab, den Sohn Rechab, der ihm begegnete: und grüßte ihn, und ſprach zu ihm: Iſt dein Herz richtig, wie mein Herz mit deinem Herzen? Jonadab ſprach: Ja iſt es alſo, ſo gieb mir deine Hand. Und er gab ihm ſeine Hand.

2. Chron. 15, 9. flg.

Und Aſa verſammelte das ganze Juda und Benjamin zu Jeruſalem. Und ſie traten in Bund, daß ſie ſuchten den Herrn, ihrer Väter Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele: und wer nicht würde den Herrn, den Gott Israel, ſuchen, ſollte ſterben. Und ſie ſchwuren dem Herrn mit lauter Stimme, mit Tönen, mit Trommeten und Poſaunen. Und das ganze Juda war fröhlich über dem Eide; denn ſie hatten geſchworen von ganzem Herzen, und ſie ſuchten ihn von ganzem Willen, und er ließ ſich von ihnen finden; und der Herr gab ihnen Ruhe umher.

Neh. 5, 9. flg.

Und Nehemia ſprach: Es iſt nicht gut, das ihr thut. Sollet ihr nicht in der Furcht unſers Gottes wandeln? Ich und meine Brüder und meine Knaben haben ihnen auch geliehen: laſſen wir doch dieſe Schuld fahren! So gebet ihnen nun heutiges Tages wieder ihre Aecker, Weingärten,

---

dich vellin alle die Scrift, die geſcriben ſint an den vunf Buchen Meiſy: Dit is die Judenheit, den die biscof Cunrat dirre Stat gegebin hat.

Dieſe in ſauberer Ausfertigung aufbewahrte, mit dem großen Inſiegel der Stadt Erfurt verſehene Urkunde findet ſich abgedruckt bei: Ludw. Franz Höfer: Auswahl der älteſten Urkunden deutſcher Sprache im K. Geh. Staats- und Kabinets-Archiv zu Berlin. Hamburg, Perthes, 1835 Nr. 1, S. 3.

Oelgärten und Häuſer, und den Hundertſten am Gelde, am Getreide, am Moſt und am Oel, den ihr an ihnen gewuchert habt. Da ſprachen ſie: Wir wollen es wiedergeben, und wollen nichts von ihnen fordern, und wollen thun, wie du geſagt haſt. Und Nehemia rief den Prieſtern, und nahm einen Eid von ihnen, daß ſie alſo thun ſollten. Auch ſchüttelte Nehemia ſeinen Buſen aus, und ſprach: Alſo ſchüttele Gott aus Jedermann von ſeinem Hauſe und von ſeiner Arbeit, der dies Wort nicht handhabt, daß er ſey alſo ausgeſchüttelt und leer. Und die ganze Gemeinde ſprach: Amen, und lobten den Herrn. Und das Volk that alſo.

Nehem. 9, 38. — 10, 1—29.

Und in dieſem Allem machen wir einen feſten Bund, und ſchreiben, und laſſen es unſere Fürſten, Leviten und Prieſter verſiegeln. — Und Alle ſchloſſen ſich an ihre Brüder, die Vornehmen unter ihnen, und traten in Eid und Schwur *), zu wandeln im Geſetz Gottes, das durch Moſe, den Knecht Gottes, gegeben iſt, daß ſie halten und thun wollten nach allen Geboten, Rechten und Sitten des Herrn, unſers Herrſchers.

Pſ 15, 1. 2. 4.

Herr, wer wird wohnen in deiner Hütte? Wer wird bleiben auf deinem heiligen Berge? Wer ohne Wandel einhergehet, und recht thut, und redet die Wahrheit von Herzen: — wer ſeinem Nächſten ſchwört und hält's **).

---

*) בְּאָלָה וּבִשְׁבוּעָה. Die Vulgata überſetzt: Veniebant ad pollicendum et jurandum. Die Septuaginta ſagt: καὶ εἰσήλθοσαν ἐν ἀρᾷ καὶ ἐν ὅρκῳ τοῦ πορεύεσθαι ἐν νόμῳ τοῦ θεοῦ.

**) Zur Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit eines Menſchen gehört

Pſ. 63, 12.

Der König freuet ſich in Gott. Wer bei ihm ſchwört, wird gerühmet werden: aber die Lügenmäuler ſollen verſtopfet werden.

Pſ. 119, 48. 106. 164.

Ich hebe meine Hände auf zu Deinen Geboten, die mir lieb ſind, und rede von Deinen Rechten.

Ich ſchwöre und will es halten, daß ich die Rechte Deiner Gerechtigkeit halten will.

Ich lobe dich des Tages ſiebenmal, um der Rechte willen deiner Gerechtigkeit *).

Hoh. Lied 2, 7. (3, 5.)

Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalem, bei den Rehen, oder bei den Hinden auf dem Felde, daß ihr meine Freundin nicht aufwecket, noch reget, bis daß es ihr gefällt.

---

es nach David weſentlich, daß er ſchwört, aber recht ſchwört. Frömmigkeit, Rechtſchaffenheit und Energie laſſen ſich nicht trennen. Wes das Herz voll iſt, des gehet der Mund über. Wenn es nun Gott ſelbſt iſt, der das Herz beſitzt und erfüllt, der in allen Schlägen des Herzens pulſirt, wie ſollte der Mund nicht davon Zeugniß geben, und in allen ſeinen Ausſagen und Verſicherungen den Namen des Herrn bekennen, und auf Ihn ſich berufen, auf den ſich doch Alles bezieht?

*) In dem Alphabete des Gebets erhebet der Pſalmiſt die Hände zu den Geboten Gottes, weil ſie ihm lieb ſind. Wie das demüthige und unterwürfige Niederſchlagen der Augen ein Begleiter des Gebets iſt, ſo iſt auch wieder die getroſte Erhebung der Augen und gewaſchener Hände ein Zeichen des Gebetes, wie des Eides. Demnächſt ſchwört der Pſalmiſt ausdrücklich, נִשְׁבַּעְתִּי. Dann betet er ſiebenmal täglich, שֶׁבַע בַּיּוֹם. So findet ſich auch im Gebete, wie im Eide, dieſelbe Zahl, welche die Verſtärkung anzeigt. 1. Theſſ. 5, 17.

Jeſ. 19, 18. flg.

Zu der Zeit werden fünf Städte in Aegyptenland reden nach der Sprache Canaan, und ſchwören bei dem Herrn Zebaoth. Zu derſelben Zeit wird des Herrn Altar mitten in Aegyptenland ſeyn. Und der Herr wird den Aegyptern bekannt werden, und die Aegypter werden den Herrn kennen zu der Zeit, und werden ihm dienen, und werden dem Herrn Gelübde geloben und halten.

Jeſ. 45, 23.

Ich ſchwöre bei Mir Selbſt, ſpricht der Herr, und ein Wort der Gerechtigkeit gehet aus meinem Munde, da ſoll es bei bleiben *): nämlich: mir ſollen ſich alle Knieen beugen und alle Zungen ſchwören **).

Jeſ. 65, 14.

Siehe meine Knechte ſollen vor gutem Muthe jauchzen, ihr aber ſollt vor Herzeleid ſchreien und vor Jammer heulen und ſollt euern Namen laſſen meinen Außerwählten zum Schwur. Und der Herr wird ſeine Knechte mit einem andern Namen nennen, daß, welcher ſich ſegnen wird auf Erden, der wird bei dem rechten Gotte ſchwören.

Jer. 4, 1. 2.

Willſt du dich, Iſrael, zu mir bekehren, ſpricht der Herr, ſo bekehre dich zu mir: und ſo du deine Gräuel wegthuſt von meinem Angeſicht, ſo ſollſt du nicht verſtoßen werden. Und wo du wirſt in Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit ſchwören: ſo wahr der Herr lebet: ſo werden die Heiden ſich in Ihm ſegnen, und ſich Sein rühmen *).

---

*) Hebr. 6, 16. εἰς βεβαίωσιν. וְלֹא יָשׁוּב.

**) Röm. 14, 11.

Jer. 38, 16.

Da ſchwur der König Zedekia dem Jeremia heimlich, und ſprach: So wahr der Herr lebet, der uns dieſe Seele gemacht hat, ſo will ich dich nicht tödten, noch den Männern in die Hände geben, die dir nach dem Leben ſtehen.

Verbotene Eide und Meineide.

2. Moſ. 20, 7.

Du ſollſt den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen, denn der Herr wird den nicht ungeſtraft laſſen, der ſeinen Namen mißbraucht.

2. Moſ. 20, 16. (5. Moſ. 5, 20.)

Du ſollſt kein falſch Zeugniß reden wider deinen Nächſten **).

3. Moſ. 5, 1. 4. 5.

Wenn eine Seele ſündigen würde, daß er die Stimme des Fluches hört, und Zeuge iſt, das er geſehen oder erfahren hat, ſaget's nicht an: der iſt einer Miſſethat ſchuldig ***). Oder wenn eine Seele ſchwört, daß es ihr aus

---

*) Dem wirklichen Eide wird der Segen verheißen, daß dadurch auch die Ungläubigen, die ihn vernehmen, zum Glauben und zur Glaubensgemeinſchaft ſich bekehren, und des Herrn ſich rühmen werden, der im Eide als gegenwärtig und lebendig angerufen wird.

**) לֹא - תַעֲנֶה עֵד שָׁקֶר.

***) Vergl. Sprichw. 29, 24. — In Platon's Büchern von der Geſetzgebung (XI. 917 c.) wird verordnet: Wer im Marktverkehre dem Munde entfährt, zum Schaden oder zum Guten, wie denn einem Menſchen ein Schwur entfahren mag, ehe er es bedacht, und wird es inne; der hat ſich an deren Einem verſchuldet: und ſoll er bekennen, daß er daran geſündigt hat.

3. Moſ. 6, 2. 5. 6. 7.

Wenn eine Seele ſündigen würde, und ſich an dem Herrn vergreifen, daß er ſeinem Nebenmenſchen verläugnet, was er ihm befohlen hat, oder das ihm zu treuer Hand gethan iſt, — oder worüber er ſonſt den falſchen Eid gethan, das ſoll er Alles ganz wiedergeben, dazu das fünfte Theil darüber geben dem, des es geweſen iſt. Aber für ſeine Schuld ſoll er dem Herrn zu ſeinem Prieſter einen Widder von der Heerde ohne Wandel bringen, der eines Schuldopfers werth iſt: ſo ſoll ihn der Prieſter verſöhnen vor dem Herrn, ſo wird ihm vergeben Alles, was er gethan hat, daran er ſich verſchuldet hat.

3. Moſ. 19, 12.

Ihr ſollt nicht falſch ſchwören in meinem Namen, und ſollſt nicht entheiligen den Namen deines Gottes; denn ich bin der Herr.

4. Moſ. 30, 3.

Wenn Jemand dem Herrn ein Gelübde thut, oder einen Eid ſchwört, daß er ſeine Seele verbindet, der ſoll ſein Wort nicht ſchwächen, ſondern Alles thun, wie es zu ſeinem Munde iſt ausgegangen *).

ſchwören hört, ſoll den Schwörenden züchtigen; wer es nicht thut, iſt ein Verräther am Geſetze. Es wird jedoch zu dieſer Verpflichtung ein Alter von 30 Jahren erfordert.

*) Jeder Eid des Menſchen verbindet die Seele des Menſchen

5. Moſ. 19, 15. fg.

Es ſoll kein einzelner Zeuge wider Jemand auftreten, — — ſondern in dem Munde zweier oder dreier Zeugen ſoll die Sache beſtehen. — — Und die Richter ſollen wohl forſchen. Und wenn der falſche Zeuge hat ein falſch Zeugniß *) wider ſeinen Bruder gegeben, ſo ſollet ihr ihm thun, wie er gedachte ſeinem Bruder zu thun, daß du den Böſen von dir wegthuſt. — Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn.

5. Moſ. 23, 11.

Wenn du dem Herrn, deinem Gotte, ein Gelübde thuſt, ſo ſollſt du es nicht verziehen zu halten: denn der Herr, dein Gott, wird's von dir fordern, und wird dir Sünde ſeyn **).

1. Kön. 2, 41. fg.

Und es ward Salomo angeſagt, daß Simei hingezogen wäre von Jeruſalem gegen Gath, und wieder kommen. Da ſandte der König hin, und ließ Simei rufen, und ſprach zu ihm: Habe ich dir nicht geſchworen bei dem Herrn, und dir bezeuget ***), und geſagt: Welches Tages

---

von Neuem Gott und mit Gott. Jeder Eid iſt eine Erneuerung des Bundes mit Gott, Gelübde: wo er es nicht iſt, da iſt er Nicht-Eid, oder Mein-Eid.

*) עֵד שֶׁקֶר. Das Zeugniß war ſchon nach Moſaiſchem Rechte eidlich. Michaelis Moſ. R. §. 299. (Th. 6.)

**) Homer erklärt den Verſprechungs-Eid Hektors an Dolon für eine Eides-Verletzung, *ἐπίορκον ἀπώμοσε*, weil die Erfüllung ausgeſetzt, und von zufälligen Ereigniſſen bedingt bleiben mußte. Il. X. 332. — *S. Pufendorf* de jure n. et g. IV. 2. §. 14.

***) הִשְׁבַּעְתִּיךָ בַיהוָה וָאָעִד בָּךְ. *Οὐχὶ ὥρκισά σε κατὰ τοῦ κυρίου, καὶ ἐπεμαρτυράμην σοι.*

du würdeſt ausziehen, und hie oder dahin gehen, daß du wiſſen ſollteſt, du müſſeſt des Todes ſterben. Und du ſpracheſt zu mir: Ich habe eine gute Meinung gehört. Warum haſt du denn dich nicht gehalten nach dem Eide des Herrn, und dem Gebote, das ich dir geboten habe? — Der Herr bezahlet deine Bosheit auf deinen Kopf *). — —

2. Chron. 36, 13.

Dazu ward der König Zedekia abtrünnig von Nebukadnezar, dem König zu Babel, der einen Eid bei Gott von ihm genommen hatte.

Pſ. 139, 19. 20.

Ach! Gott! daß du tödteteſt die Gottloſen, und die Blutgierigen von dir weichen müßten! Denn ſie reden von dir läſterlich, und deine Feinde erheben ſich ohne Urſache **).

---

*) Die Bejahung der Beſchwörung war der Schwur Simei's: dieſer Eid und die Beſtrafung der Verletzung dieſes Verſprechungs-Eides bezeichnete die Schwelle des ernſten Regierungs-Antritts Salomo's. — Es iſt ein verderbliches Mißverſtändniß, welches von einem merklichen Zerfalle zwiſchen Kirche und Staat zeugt, wenn man dahin kommt, den Meineid der göttlichen Strafe zu überlaſſen. Vergl. l. 2. Cod. de reb. cred. et jurej. IV, 1.

**) Die Septuaginta lieſt: *Ἄνδρες αἱμάτων ἐκκλίνατε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἐρεῖς εἰς διαλόγισμον· λήψονται εἰς ματαιότητα τὰς πόλεις σοῦ.* Die Vulgata überſetzt: Viri sanguinum declinate a me, quia dicitis in cogitatione: Accipient in vanitate civitates tuas. Der Urtext ſagt vieldeutig: וְאַנְשֵׁי דָמִים סוּרוּ מֶנִּי אֲשֶׁר יֹמְרוּךָ לִמְזִמָּה נָשׂוּא לַשָּׁוְא עָרֶיךָ. Ihr Menſchen des Blutes weichet von mir, die heimlich im Gedanken von dir ſprechen; es erheben ſich umſonſt deine Feinde. Aber עָר heißt nicht allein Feind, ſondern auch Stadt. נָשָׂא heißt erheben, aber auch ſchwören, Spr. 29, 24.

Wer mit Dieben Theil hat, hört fluchen, und ſaget es nicht an: der haſſet ſein Leben.

---

und nicht minder aufnehmen, einnehmen. Iſt nun die Erhebung der Feinde Gottes, oder der vergebliche Schwur (Hände aufheben) bei den Städten Gottes, ſtatt bei Gott ſelbſt, oder die Einnahme der Städte Gottes — der Gegenſtand der Anklage wider die Gottloſen? Die Septuaginta und Vulgata halten ſich an die letzte Erklärung; Luther hält ſich an die erſte: Symmachus überſetzt: *ἐπήρθησαν ματαίως οἱ ἐναντίοι σου*; die Berlenburger Bibel ſtimmt damit überein, nur daß ſie die Feinde im Accuſativ ſetzt: „ſie erheben auf eitele Weiſe deine Feinde,“ oder vielmehr נָשׂוּא als participium passivi erklärt: J. D. Michaelis (Moſ. Recht §. 303.) bezieht dagegen נָשׂוּא auf den Schwur bei den Städten, mithin auf die verbotenen Eide von welchen die Bergpredigt handelt: „ſie führen deinen Namen unnütz im Munde, und ſchwören läſterlich bei deinen Städten.“ So ſteht עִיר אֱלֹהִים Pſ. 46, 5. — 87, 3. עִיר הַקֹּדֶשׁ Neh. 11, 1. Jeſ. 52, 1. — Auch Jeſaias (60, 14.) eifert gegen die Sünde der Ungläubigen, welche die Stadt Gottes (עִיר יְהוָֹה) läſtern, — נָאֵץ. — Welche Menge von Erklärungen die drei Worte נָשׂוּא לַשָּׁוְא עָרֶיךָ, oder vielmehr das erſte und letzte Wort dieſes Hemiſtichiums, — denn das mittelſte Wort iſt klar. — hervorgerufen haben, davon zeugen die Kommentare. Vergl. *J. Henr. Michaëlis* Adnot. in Psalmos und *Ern. Frid. Car. Rosenmüller* Scholia in V. T. Part. IV. Vol. III. p. 2662. sq. Hiernach erklärt ſich außer *J. D. Michaëlis* in Epimetro ad Lowthii Prael. auch *Dathius* dafür, daß ein frevelnder Eid bei den Städten Sichem, Bethlehem, Jeruſalem gemeint ſey. Roſenmüller ſetzt hinzu: In V. T. libris tamen nullum moris illius vestigium reperitur, ut merito dubitari possit, num vatis nostri aetate ejusmodi jurisjurandi formula usitata fuerit. Auch der Vorderſatz יֹמְרוּךָ לִמְזִמָּה iſt auf den heimlich falſchen Schwur gedeutet worden: ſo viel iſt richtig, daß jedes untreue Reden von Gott und bei Gott dem untreuen Eide nahe kommt. Dr. de Wette überſetzt: „O! möchteſt

Pred. 9, 2. 3. 6. 7. — 12, 13. 14.

Es begegnet Einem wie dem Andern. Wie es dem Guten gehet, ſo geht's auch dem Sünder. Wie es dem Meineidigen gehet, ſo gehet's auch dem, der den Eid fürchtet. Daher auch das Herz des Menſchen voll Arges wird, und Thorheit iſt in ihrem Herzen, dieweil ſie leben: darnach müſſen ſie ſterben. — Und haben kein Theil mehr auf der Welt in Allem, das unter der Sonne geſchieht. So gehe denn hin und brauche des Lebens, ſo lange dein eitel Leben währet: denn in der Hölle, da du hinfähreſt, iſt keine Vernunft. — Laſſet uns endlich die Hauptſumme aller Lehre hören: Fürchte Gott, und halte ſeine Gebote; denn Gott wird alle Werke vor Gericht bringen, das verborgen iſt, es ſey gut oder böſe.

Jeſ. 48, 1. 2. 10.

Höret das, ihr vom Hauſe Jakob, die ihr genannt ſeyd mit dem Namen Israel, und aus dem Waſſer Juda gefloſſen; die ihr ſchwöret bei dem Namen des Herrn, und gedenket des Gottes in Israel, aber nicht in der Wahrheit, noch Gerechtigkeit! Denn ſie nennen ſich aus der heiligen Stadt, und trotzen auf den Gott Israel, der da heißet der Herr Zebaoth! — Siehe, ich will dich läu-

---

du, Gott, den Frevler tödten! ihr Blutmenſchen, weichet von mir! ſie, die wider dich reden verbrecheriſch, zum Böſen ſich erheben, deine Feinde!" Hitzig lieſt זכרך ſtatt עריך: ſie ſprachen deinen Namen zu Lügen aus. (Die Pſalmen. 1835. S. 205.) — Knapp findet in dem ganzen Pſalm durchgehend eine Betrachtung über den Meineid: gewiß iſt, daß darin Gott als der allwiſſende Herzenskündiger angerufen wird. Vergl. R. Stier: Siebzig ausgewählte Pſalmen. II. (1836) S. 43—60.

tern, aber nicht wie Silber; ich will dich auserwählt machen im Ofen des Elends.

Jer. 7, 2. 4. 9.

Höret des Herrn Wort! Beſſert euer Leben und Weſen! Verlaſſet euch nicht auf die Lügen, wenn ſie ſagen: Hier iſt des Herrn Tempel, hier iſt des Herrn Tempel, hier iſt des Herrn Tempel! Wollt ihr denn ſeyn Diebe, Mörder, Ehebrecher und Meineidige?

Hoſ. 4, 2. 3. 15.

Schwören und Lügen, Morden, Stehlen und Ehebrechen hat überhand genommen: darum wird das Land jämmerlich ſtehen, und alle Einwohner werden verſchmachten. — O, gehet doch nicht hin nach Gilgal, und kommt nicht hinauf gen Beth-Aven, und ſchwört alldort nicht: So wahr der Herr lebet! —

Amos 8, 14.

Die jetzt ſchwören bei der Schuld Samariä, und ſprechen: So wahr dein Gott zu Dan lebet: ſo wahr die Weiſe zu Berſaba lebet; dieſe ſollen alſo fallen, daß ſie nicht wieder aufſtehen mögen.

Zephan. 1, 5.

Ich will ausrotten die, ſo auf den Dächern des Himmels Heer anbeten, und die da anbeten und ſchwören bei dem Herrn und zugleich bei Malchom.

Sacharja 5, 3.

Und der Engel ſprach zu mir: Dieſer fliegende Brief, welchen du ſiehſt, iſt der Fluch *), welcher ausgehet über das ganze Land; denn alle Diebe werden nach dieſem Briefe fromm geſprochen, und alle Meineidige werden nach dieſem Briefe fromm geſprochen. Aber ich will es hervorbringen, ſpricht der Herr Zebaoth, daß es ſoll kommen über das Haus des Diebes, und über das Haus derer, die bei meinem Namen fälſchlich ſchwören; und ſoll bleiben in ihrem Hauſe, und ſoll es verzehren ſammt ſeinem Holz und Steinen **).

---

*) זאת הָאָלָה. Die Septuaginta überſetzt: *Αὕτη ἡ ἀρὰ ἡ ἐκπορευομένη ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς.* Die Vulgata überſetzt: Haec est maledictio, quae egreditur super faciem omnis terrae. — אָלָה heißt benedicere und maledicere, Flehen und Fluchen. Auch in der Deutſchen Sprache ſcheinen beide Worte ſtammverwandt wie ſinnverwandt zu ſeyn. Fluchen könnte auch mit flechten verwandt ſeyn, und damit die Bedeutung von ὅρκος haben.

**) Auf dieſe Androhung und auf das Verbot 2. Moſ. 20, 7. bezieht ſich noch gegenwärtig bei den Juden-Eiden die hauptſächliche Verwarnung. Allg. Ger. Ordnung für die K. Pr. Staaten Th. 1. Tit. 10. §. 330. — Merkwürdiger iſt aber der Inhalt des Textes ſowohl an ſich, als in Vergleichung mit dem Prediger Salomo 9, 2. flg. und 12, 13. 14. Denn hier und dort wird in gleicher Folgeordnung den Menſchen zur Warnung dieſes beides vorgehalten, daß der Eid, als ein inneres und verborgenes Myſterium, wohl oft verletzt werden kann, ohne daß alsbald eine äußere Strafe zum ſichtbaren Zeichen nachfolgt, daß aber demohngeachtet die Strafe in der Folge nicht ausbleibt, denn Gott richtet auch das Heimliche und Verborgene. Nach der äußerlichen, ſinnlichen Erſcheinung in der Welt ſind Gerechte und Ungerechte einander gleichgeſtellt, es geht Einem ſo gut und ſo ſchlecht als dem Andern: Meineidige und Eidesgetreue trifft Ein Loos: dies iſt das Erſte. Aber es kommt die Stunde, wo der Unterſchied offenbar wird: dies iſt das Zweite. Die erſte Lehre weiſet die Ordalie zurück, welche in ihrer erſten, noch rohen Unmittelbarkeit zur Stunde ein ſichtlich Zeichen verlangt, ein Zeichen, welches auch zu dieſer Stunde ſei-

Sacharja 8, 17.

Denke Keiner kein Arges in ſeinem Herzen wider ſeinen Nächſten, und liebet nicht falſche Eide *): denn ſolches Alles haſſe ich, ſpricht der Herr.

Malachi 3, 5.

Und ich will zu euch kommen, und euch ſtrafen, und

---

nen Anfang nehmen mag, aber oft nur unſichtbar als Keim anfängt: die zweite Lehre verleiht dasjenige Zeichen, welches die Strafe des Meineids und den Zweck des Eides ſichtbar und offenbar macht, in die Zukunft, wenn das Recht der Ordalie wieder anerkannt wird. Dieſes iſt der Inhalt ſowohl des Prediger-Wortes, als der Engel-Stimme: beide Predigten ſtimmen in Form und Inhalt auf das Genaueſte zuſammen, ohne einerlei zu ſeyn, ohne daß eine Admonition durch die andere überflüſſig gemacht würde. Ueberraſchend iſt aber nicht minder die Uebereinſtimmung beider Vermahnungen in der h. Schrift mit einem pythiſchen Orakel, welches einſt nach Herodot (VI, 86.) Glaukos zu Delphi auf die Frage, ob er über eine Thatſache, deren er ſich nicht mehr erinnere, einen verneinenden Eid ſchwören dürfe, in verurtheilender Weiſe empfing. Dieſes Orakel iſt vielleicht die älteſte feyerliche admonitio de vitando perjurio; ſie lautet wörtlich alſo:

Glauk, Epikydes Sohn! Es glückt für den Augenblick oft wohl,
Ob zu ſiegen durch Eid, und fremdes Gut zu gewinnen.
Schwöre nur! — Trifft doch auch den des Todes Stachel, der
recht ſchwört! —
Aber dem Eid' iſt ein Sohn, zwar ohne Namen, und ohne
Händ' und Füße: der kommt urplötzlich, und ſtürzt die geſammte
Sippſchaft nieder mit Haus und Hof, und vertilgt es von Grund aus.
Dem nur gedeiht das Haus für Kindes-Kinder, der recht ſchwört!

Glaukos war ſeiner Sache nicht gewiß; das Geſetz verſtattete ihm zum Eide, es ſchob ihm die Sache in's Gewiſſen. Darum ging er mit ſich in ernſte Selbſtprüfung: er fragte Gott, und bat dieſen, ihn zu prüfen. Die Antwort, die er erhält, iſt ſchon in ſieben Zeilen mitgetheilt worden. Glaukos gehorchte, und ſchwur nicht, ſondern zahlte.

*) Nicht den Eid haſſet Gott, ſondern den falſchen Eid, ſynonym: שְׁבֻעַת שֶׁקֶר.

will ein ſchneller Zeuge ſeyn wider die Zauberer, Ehebrecher, und Meineidigen, die mich nicht fürchten, ſpricht der Herr Zebaoth, denn ich bin der Herr, der nicht leuget.

Weish. 14. 28.

Sie leben nicht recht, ſchwören leichtfertig falſchen Eid, denn weil ſie glauben an die lebloſen Götzen, beſorgen ſie ſich keines Schadens, wenn ſie fälſchlich ſchwören. Doch wird aller beider Recht über ſie kommen: beide deß, daß ſie übel von Gott halten, weil ſie auf die Götzen achten, und deß, daß ſie unrecht und fälſchlich ſchwören, und achten kein Heiliges. Denn der Ungerechten Uebertretung wird ſtets getroffen, nicht von der Gewalt, ſo die haben, bei welchen ſie ſchwören, ſondern von der Strafe, die ſie verdienen mit ihrem Sündigen.

Sir. 23, 9. fg. 18.

Gewöhne deinen Mund nicht zum Schwören, und Gottes Namen zu führen. Denn gleichwie ein Knecht, der oft geſtäupet wird, nicht ohne Striemen iſt: alſo kann der auch nicht rein von Sünden ſeyn, der oft ſchwöret und Gottes Namen führet *). Wer oft ſchwöret, der ſündiget oft, und die Plage wird von ſeinem Hauſe nicht bleiben. Schwöret er, und verſiehet es nicht, ſo ſündigt er

---

*) In gleicher Weiſe ſagt Hierokles: *Σέβου τὸν ὅρκον, τῷ μὴ προχείρως αὐτῷ κατακεχρῆσθαι, ἵν' ἐθισθῇς εὐορκεῖν, ἐκ τοῦ μὴ ἐθισθῆναι ὀμνύειν.* „Ehre den Eid durch Vermeidung jedes unnöthigen Gebrauchs: gewöhne dich nicht zu ſchwören, damit du dich gewöhneſt, recht zu ſchwören." Theophraſt (Char. c. 6.) ſagt: „Schnell ſchwören iſt das Zeichen eines verrufenen Menſchen — τοῦ ἀπονενοημένου" — Vergl. *Petr. van Lelyveld:* περὶ ἀτιμίας. De infamia jure attico commentatio. Amstelod 1835. S. 129.

gleichwohl, verſiehet er es, und verachtet es, ſo ſündigt er zwiefältig. Schwöret er aber vergeblich, ſo iſt er dennoch nicht ohne Sünde, ſein Haus wird hart geſtraft werden. Es iſt auch ein tödlicher Fluch: davor behüte Gott das Haus Jakob. Und die Gottesfürchtigen fliehen ſolches und beſudeln ſich nicht mit dieſer Sünde. Gewöhne deinen Mund nicht zu leichtfertigem Schwören *): denn es kommt aus böſem Vornehmen.

Sir. 27, 15.

Das Plappern vieler Eidſchwörer treibt die Haare zu Berge: und ihr Hadern macht, daß man die Ohren zuhalten muß.

Der Eid im neuen Teſtamente.

Matth. 26, 63. 64. (Marc. 14, 61. 62)

Der Hohe Prieſter antwortete und ſprach zu ihm: Ich beſchwöre dich bei dem lebendigen Gotte, daß du ſageſt, ob du ſeyſt Chriſtus, der Sohn Gottes. Jeſus ſprach zu ihm: Du ſageſt es **).

---

*) So überſetzt Luther *ἀπαιδευσίαν ἀσυρῆ*. — Die Vulgata überſetzt: Indisciplinatae loquelae non assuescat os tuum, est enim in illa verbum peccati. Die Berleburger Bibel verdeutſcht: „Gewöhne deinen Mund nicht zur verwegenen Ungezogenheit: denn darinnen iſt die Urſache der Sünden." J. Fr. v. Meyer überſetzt: „Gewöhne deinen Mund nicht zu leichtfertiger Unart, denn ihre Reden ſind Sünde." *ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ λόγος ἁμαρτίας.*

**) Der Eid Gottes im Alten Teſtamente iſt der Anfang und Grund, der Eid Chriſti im Neuen Teſtamente die Vollendung und das Siegel des Evangeliums. Chriſtus beſchwöret nicht allein den Eid ſeines Vaters, ſondern er erfüllet ihn auch. „Meine Speiſe iſt die, Joh. 5, 31.

So ich von mir ſelbſt zeuge, ſo iſt mein Zeugniß nicht wahr: ein Anderer iſt's, der von mir zeuget, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr iſt, das er von mir zeuget. Darum habe ich ein größer Zeugniß, denn Johannis Zeugniß. Denn der Vater, der mich geſandt hat, derſelbige hat von mir gezeuget.

Joh. 8, 12 ff.

Jeſus ſprach: Ich bin das Licht der Welt. — Da ſprachen die Phariſäer: Du zeugeſt von dir ſelbſt: dein Zeugniß iſt nicht wahr. Jeſus antwortete und ſprach zu ihnen: So ich von mir ſelbſt zeugen würde, ſo iſt mein Zeugniß wahr, denn ich weiß, von wannen ich gekommen bin, und wohin ich gehe *). Ihr aber wiſſet es nicht. Ihr richtet nach dem Fleiſche, ich aber richte Niemand. So ich aber richte, ſo iſt mein Gericht gerecht, denn ich bin nicht allein, ſondern ich und der Vater, der mich geſandt hat. Auch ſtehet in eurem Geſetz geſchrieben, daß zweier Menſchen Zeugniß wahr ſey. Ich bin's, der ich von mir ſelber zeuge, und der Vater, der mich geſandt hat, zeuget auch von mir.

Röm. 8, 15. 16.

Ihr habt nicht einen knechtlichen Geiſt empfangen, daß ihr euch abermal fürchtet müßten; ſondern ihr habt einen

---

daß ich den Willen meines Vaters thue, und vollende ſein Werk." Jeder Eid, den der Menſch im Aufſehen auf Gott leiſtet, erinnert ihn an den heiligen, theuren Eid Gottes, durch welchen er wieder gewonnen und mit Gott durch Chriſtum neu verbunden iſt.

*) Dies iſt der zweite Eid Gottes, des Sohnes Gottes, womit er den neuen Bund verſiegelt und beſchwört, und ſeine Gottheit betheuert, wie auch im Alten Teſtamente Gott den Bund der Gnade als Verheißung zuvor beſchworen hatte. Der Sohn wiederholt ſeinen Eid vor dem hohen Prieſter.

kindlichen Geiſt empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater! Derſelbige Geiſt giebt Zeugniß unſerm Geiſte, daß wir Gottes Kinder ſind *).

Röm. 9, 1. ff.

Ich ſage die Wahrheit in Chriſto, und lüge nicht, deß mir Zeugniß giebt mein Gewiſſen in dem heiligen Geiſte. — — Ich habe gewünſcht, — verbannt zu ſeyn — von Chriſto für meine Brüder, die meine Gefreundte ſind nach dem Fleiſche **).

---

*) So ſchwört zum dritten auch die dritte Perſon der Gottheit, als der Geiſt, und giebt Zeugniß unſerm Geiſte, daß auch dieſer wieder Zeugniß geben kann, und rufen und ſchwören darf: Abba lieber Vater! — Hierher gehört auch Joh. 15, 26. — Vergl. Zeitſchrift für ſpekulative Theologie. Herausgegeben v. Bauer. 1836. I. 1. S. 73.

**) Es iſt oft geſagt worden, daß wir dem gewiſſenhaften Apoſtel auch ohne ſeine wiederholten eidlichen Betheuerungen glauben, und an ſeiner Liebe zu den Brüdern nicht zweifeln würden. Wir dürfen nur nicht vergeſſen, worin die Garantie für ſeine Gewiſſenhaftigkeit liegt: er iſt eben darum gewiſſenhaft, weil er nicht aus ſich, ſondern aus Gott redet, er iſt gewiſſenhaft durch den Gewährsmann, auf welchen er ſich beruft: ſeine Gewiſſenhaftigkeit, ſeine Liebe zu den Brüdern, ſein Glaube haben denſelbigen Grund, und dieſelbige Quelle, wie ſeine Schwüre. Dieſe dienen auch nicht allein zur Verſtärkung des außerdem Geſagten, ſondern ſie enthalten und vergegenwärtigen zugleich an und für ſich den reichſten Inhalt, nämlich, daß Gott als Zeuge gegenwärtig iſt, Chriſtus in ihm Wahrheit wirkt, und ſein Gewiſſen im heiligen Geiſte mit zeugt. — In den zahlreichen Kommentaren neueſter Zeit über den Römerbrief von Ammon, Benecke, Böhme, Flatt, Geißler, Glöckler, Köllner, Reiche, Rückert, Tholuck, de Wette u. ſ. w. iſt den Eidſchwüren des Apoſtels in ihrem Zuſammenhange mit dem Glauben und Glaubensgrunde nirgends die volle Acht geſchenkt. St. Paulus kann nicht anders, er muß in Berufung auf Gott das Wort verkünden, das von Gott kommt und von Gott zeugt. „Wes das Herz voll iſt, deß gehet der Mund über.“

Röm. 1, 9.

Gott iſt mein Zeuge, welchem ich diene in meinem Geiſt am Evangelio von ſeinem Sohne, daß ich ohne Unterlaß eurer gedenke.

2. Kor. 1, 17. flg.

Ich gedachte vorhin zu euch zu kommen. Habe ich aber eine Leichtfertigkeit begangen, da ich ſolches gedacht? Oder ſind meine Anſchläge fleiſchlich, alſo daß bei mir Ja, Ja, auch Nein, Nein, iſt? Aber Gott iſt wahrhaftig, daß unſer Wort an euch nicht Ja und auch Nein iſt: denn der Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus, der unter euch durch uns gepredigt iſt, der war nicht Ja und Nein, ſondern es war Ja in ihm: denn alle Verheißungen ſind Ja in ihm, und ſind Amen in ihm, Gott zu Lobe durch uns. Gott iſt es aber, der uns befeſtigt ſammt euch in Chriſtum, und uns geſalbet, welcher uns auch verſiegelt, und in unſere Herzen das Pfand des Geiſtes gegeben hat. Ich rufe aber Gott an zum Zeugen auf meine Seele, daß ich euer verſchont habe, in dem, daß ich nicht wieder gen Korinth gekommen bin.

2. Kor. 11, 10. 11. 31.

So gewiß die Wahrheit Chriſti in mir iſt, ſo ſoll mir dieſer Ruhm nicht geſtopfet werden. — Gott weiß es: — Gott und der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, welcher ſey gelobet in Ewigkeit, weiß, daß ich nicht lüge *). —

---

*) So beſchwört auch der Apoſtel ſeine Schwäche in ihm ſelbſt, und ſeine Stärke in dem, der die Schwachen ſtark macht. Jeder Eid des Menſchen iſt ein Bekenntniß ſeiner Schwäche in ihm ſelbſt, und ſeiner Stärke in Gott, — jeder Eid iſt Negation der Lüge und Untreue, Negation der Negation, wie der erſte, den Abraham ſchwur.

Phil. 1, 8.

Gott iſt mein Zeuge, wie mich nach euch allen verlanget von Herzens Grund in Jeſu Chriſto. Und darum bete ich.

1 Theſſ. 2, 5. 10.

Denn wir ſind nie mit Schweichelworten umgegangen, wie ihr wiſſet: Gott iſt des Zeuge. — Deß ſeyd auch ihr Zeugen und Gott, wie heilig und gerecht und unſträflich wir bei euch, die ihr gläubig waret, geweſen ſind.

1. Tim. 5, 21.

Ich bezeuge vor Gott und vor dem Herrn Jeſu Chriſto und den auserwählten Engeln, daß du ſolches halteſt, ohne eigen Gutdünkel, und nicht thuſt nach Gunſt.

2. Tim. 4, 1. flg.

So bezeuge ich nun vor Gott und dem Herrn Jeſu Chriſto, der da zukünftig iſt, zu richten die Lebendigen und die Todten, mit ſeiner Erſcheinung und mit ſeinem Reiche: Predige das Wort, halte an, es ſey zur rechten Zeit oder zur Unzeit, ſtrafe, drohe, ermahne, mit aller Geduld und Lehre.

1. Joh 5, 9.

So wir der Menſchen Zeugniß annehmen, ſo iſt Gottes Zeugniß größer*); denn Gottes Zeugniß iſt das, das er gezeuget hat von ſeinem Sohne. — Wer Gott nicht glaubet, der machet ihn zum Lügner, denn er glaubet nicht dem Zeugniſſe, das Gott zeuget von ſeinem Sohne.

---

*) In der Berufung auf dieſes größere Zeugniß Gottes beſteht aller Eid. Hebr. 6, 16. Näher iſt es aber eben dieſes Zeugniß des Vaters vom Sohne, das Evangelium iſt es, wodurch jeder Eid zu ſeiner Wahrheit kommt.

Verbotene Eide und Meineide nach dem Neuen Teſtamente.

Matth. 5, 17. 18. 33.

Ihr ſollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Geſetz oder die Propheten aufzulöſen. Ich bin nicht gekommen aufzulöſen, ſondern zu erfüllen. Denn ich ſage euch wahrlich, bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinſte Buchſtabe, noch ein Titel vom Geſetze, bis daß es Alles geſchehe *). — Ihr habt weiter gehört, daß zu den Alten geſagt iſt: Du ſollſt keinen falſchen Eid thun **), du ſollſt Gott deinen Eid halten. Ich aber ſage euch, daß ihr aller Dinge nicht ſchwören ſollt, weder bei dem Himmel, denn er iſt Gottes Stuhl, noch bei der Erde, denn ſie iſt ſeiner Füße Schemel, noch bei Jeruſalem ***), denn ſie iſt eines großen Königs Stadt; auch ſollſt du nicht bei deinem Haupte ſchwören, denn du vermagſt nicht ein einiges Haar weiß oder ſchwarz zu machen. Eure Rede ſey: Ja, Ja! Nein, Nein! Was darüber iſt, iſt von Uebel ****).

---

*) Luc. 16, 17. Es iſt leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein Titel vom Geſetze falle.

**) וְלֹא־תִשָּׁבְעוּ לַשָּׁקֶר. — עֵד שָׁקֶר — 5. Moſ. 19, 18. — 3. Moſ. 5, 24. — 19, 12. Zachar. 8, 17.

***) Vergl. Michaelis Moſ. Recht §. 303. (S. 116. Bd. 6.)

****) Luther ſagt: „Wo die Noth mahnt, es ſey leibliche oder geiſtliche, da ſoll ich nicht allein tröſten, ſondern auch zur Stärkung des

Matth. 23, 16. flg.

Wehe euch, verblendete Leiter, die ihr ſaget: Wer da ſchwöret bei dem Tempel, das iſt nichts *), wer aber

---

Gewiſſens ſchwören, und ſagen: So wahr Gott lebet und Chriſtus geſtorben iſt, ſo gewiß iſt dies die Wahrheit. Da iſt der Eid ſo noth, daß man ſein nicht entbehren kann. Alſo haben Chriſtus und St. Paulus geſchworen und Gottes Namen zu Zeugen geführet. So gehört auch ein Eid auf ein jeglich Dräuwort oder Verheißung, ſo ein chriſtlicher Prediger predigt, beide die harten Köpfe zu ſchrecken und die blöden zu tröſten. Desgleichen auch, wo du den Nächſten retten kannſt nach der Wahrheit, da iſt Gottes Namen wohl gebraucht zu Gottes Ehren und der Wahrheit und des Nächſten Heil und Seligkeit. Denn da haſt du Gottes Wort und Gebot über dir ſchweben. Und weil es in dem Gebote gehet, ſo kann es nicht unrecht ſeyn: ja eben daſſelbige dringet dich dazu, daß du ſchwören ſollſt, und Unrecht thuſt, wo du es verſäumeſt. Summa, wo du Gottes Wort für dich haſt, da gebe dir Gott Gnade zu, daß du nur flugs ſchwöreſt, ſtrafeſt, zürneſt, und Alles thuſt was du kannſt. Was aber über und außer dem iſt, nicht aus Befehl, noch des Nächſten Noth oder Nutz, ſondern aus eignem Vornehmen, da ſollſt du des keins thun."

*) *Martialis* XI. 95.

Ecce negas, jurasque mihi per tecta tonantis:
Non credo. Jura, verpe, per Anchialum.
Siehe, du läugneſt und ſchwörſt mir dreiſt beim Tempel des Höchſten.
Jude, ich glaub's nicht: bei dem ſchwör', der da ſchwöret: Ich bin's.

Das Wort Anchialus hat die verſchiedenſten Auslegungen erfahren, worüber ſowohl die Kommentare zu Martial ſelbſt, als auch die Erläuterungen zu Plinius (Hist. nat. lib. IV. c. 18.) die nähere Auskunft ertheilen. Einige haben den Dichter für ſo frivol gehalten, daß er den geliebten Knaben gemeint haben könne, der ihm als das Theuerſte allein Gewähr leiſten könne; Andere haben an die Stadt Anchiala in Cilicien gedacht, wo ein Denkmal des Sardanapal ſtand: denn wäre das Epigramm eine Ironie auf den Eid ſelbſt: der Eid würde mit dem Bewußtſeyn an ſeine Strafloſigkeit geſchworen nach dem Sardanapaliſchen Grundſatze: Ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas.

ſchwöret bei dem Golde am Tempel, der iſt ſchuldig. Ihr Narren und Blinde! Was iſt größer, das Gold, oder der Tempel, der das Gold heiligt? — Wer da ſchwöret bei dem Altar, das iſt nichts; wer aber ſchwöret bei dem Opfer, das da oben iſt, der iſt ſchuldig. Ihr Narren und Blinde! was iſt größer, das Opfer, oder der Altar, der das Opfer heiligt? Darum, wer da ſchwöret bei dem Altar, der ſchwört bei demſelben, und bei Allem, was droben iſt. Und wer da ſchwöret bei dem Tempel, der ſchwöret bei demſelbigen, und bei dem, der darinnen wohnet. Und wer da ſchwöret bei dem Himmel, der ſchwöret bei dem Stuhle Gottes, und bei dem, der darauf ſitzet.

Jak. 5, 12.

Vor Allem aber, meine Brüder, ſchwöret nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch mit keinem andern Eide. Es ſey aber euer Wort: Ja, das Ja iſt; und Nein, das Nein iſt; auf daß ihr nicht in's Gericht fallet.

Wahrſcheinlich iſt aber das Wort, wo nicht eine Verwechslung mit dem Hebräiſchen Schwure Jehovah's חַי אָנִי, doch die Verſtümmelung eines hebräiſchen Schwurs, wozu von Einigen die Verwünſchung: חנק־י־אל, strangulet me Deus, von Anderen die Betheuerung: אם־חי־אל, certe vivit Deus, nicht ſowohl ſubſtituirt, als neu erfunden worden iſt. Näher liegt der gewöhnliche hebräiſche Schwur: חַי־אֲדֹנָי יְהֹוָה, womit ſich die gleichbedeutende Betheuerung חַי־אֵל berührt. Es könnte dem Römer auch אֱלֹהַ vorgeſchwebt haben. Vielleicht würde er ſelbſt, wenn er vernommen werden könnte, darüber keine vollſtändige Auskunft geben können.

Petri Sündenfall.

Luc. 22, 31. 32.

Der Herr aber ſprach: Simon, Simon! ſiehe, der Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte ſichten, wie den Waitzen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du dermaleinſt dich bekehreſt, ſo ſtärke deine Brüder.

Matth. 26, 31. 33. 34. 35.
(Marc. 14, 27 — 31. Luc. 22, 31 — 34. Joh. 13, 36 — 38.)

Da ſprach Jeſus zu ihnen: In dieſer Nacht werdet ihr euch alle ärgern an mir. Petrus aber antwortete, und ſprach zu ihm: Wenn ſie auch Alle ſich an dir ärgerten, ſo will ich doch mich nimmer mehr ärgern *). Jeſus ſprach zu ihm: Wahrlich, ich ſage dir: In dieſer Nacht, ehe der Hahn krähet, wirſt du mich dreimal verläugnen. Petrus ſprach zu ihm: Und wenn ich mit dir ſterben müßte, ſo werde ich dich nicht verläugnen **).

---

*) Dieſe Sicherheit und Hoffarth, dieſe Ueberhebung über andere iſt — der erſte Fall.

**) Dies iſt die zweite Vermeſſenheit: der Apoſtel ſetzt ſein Leben für ſeinen Herrn ein; auf dieſe Betheuerungen folgt die Verläugnung, auf die Ueberhebung der Fall: auf den Fall Demüthigung und Buße: auf die Buße zuletzt die Wahrheit ſeiner Betheuerung, denn Petrus verläugnete nicht und ſtarb zeugend am Kreuze. Joh. 21, 18. 19. Satanas hatte ſeiner begehrt, aber Petrus beſtand in der Sichtung. Erſt verläugnet er aus Furcht vor einer Magd: das war die Folge des Stolzes; dann fürchtet er die ganze Welt nicht, und bekennet zeugend am Kreuze und erfüllet den erſt gebrochenen Eid: dies war die Frucht der Demüthigung: denn der Wortbruch hatte auch ſein Herz gebrochen: nur aus einem ſolchen, durch die Gnade gebrochenen und erweichten Herzen konnte ein Fels, wie Petrus erwachſen.

Matth. 26, 69 – 75.
(Marc. 14, 66 – 72. Luc. 22, 54 – 62. Joh. 18, 16 – 18. 25 – 27.)

Petrus aber ſaß draußen im Pallaſte; und es trat zu ihm eine Magd, und ſprach: Und du wareſt auch mit dem Jeſu aus Galiläa. Er läugnete aber vor ihnen allen, und ſprach: Ich weiß nicht, was du ſageſt. Als er aber zur Thüre hinausging, ſah ihn eine andere, und ſprach zu denen, die da waren: Dieſer war auch mit dem Jeſu von Nazareth. Und er läugnete abermal, und ſchwur dazu *): Ich kenne den Menſchen nicht. Und über eine kleine Weile traten hinzu, die da ſtanden, und ſprachen zu Petro: Wahrlich, du biſt auch einer von denen; denn deine Sprache verräth dich. Da hob er an, ſich zu verfluchen und zu ſchwören **): Ich kenne den Menſchen nicht. Und alsbald krähete der Hahn. Da dachte Petrus an die Worte Jeſu, da er zu ihm ſagte: Ehe der Hahn krähen wird, wirſt du mich dreimal verläugnen. Und ging hinaus, und weinete bitterlich ***).

---

*) *Καὶ πάλιν ἠρνήσατο μεθ' ὅρκου.* Et iterum negavit cum juramento.

**) *Τότε ἤρξατο καταναθεματίζειν, καὶ ὀμνύειν.* Tunc coepit detestari et jurare. So ſchreibt auch Marcus 14, 71. Des Petrus Schwüre, Chriſtum nicht zu kennen, enthalten nicht allein einen Meineid, Verletzung des aſſertoriſchen Eides, ſondern auch einen Eidesbruch, Verletzung des Gelübdes, denn er hatte dem Herrn ſelbſt bis zum Tode gelobt: *Κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.* Aber auch dieſes Gelübde war ſchon der Anfang der Verläugnung, *ἄρνησις*: denn er läugnete und negirte damit das Wort, das ihm geſagt war: *Ἀμὴν λέγω σοι, ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ τρὶς ἀπαρνήσῃ με.* Das that der Felſenmann! Matth. 16, 18.

***) „Der Felſen weint, gebrochen!" Hiermit möchten wir, ſtatt auf Kommentare, auf J. P. Lange's „bibliſche Dichtun-

Gottes Eid zum Hohen-Prieſterthume Chriſti.

1. Moſ. 14, 17. fg.

Als Abram nun wieder kam aus der Schlacht von Kedor Laomor, und der Könige mit ihm, da ging ihm entgegen der König von Sodom in das Feld, welches Königs-Thal heißet. Aber Melchiſedek, der König von Salem, trug Brod und Wein hervor. Und war ein Prieſter des Höchſten: und ſegnete Abram und ſprach: Geſegnet ſeyſt du, Abram, dem höchſten Gotte, der Himmel und Erde beſitzt; und gelobet ſey Gott, der Höchſte, der deine Feinde in deine Hand beſchloſſen hat. Und demſelben gab Abram den Zehnden. Aber zu dem Könige von Sodom ſprach Abram: Ich hebe meine Hände auf zu dem Herrn, dem höchſten Gott, der Himmel und Erde beſitzt, daß ich von Allem, was dein iſt, nicht einen Faden, noch einen Schuhriemen nehmen will. —

Pſ. 110, 1. 4.

Der Herr ſprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege. — Der Herr hat geſchworen, und wird ihn nicht gereuen: Du biſt ein Prieſter ewiglich nach der Weiſe Melchiſedeks.

---

gen", und in dieſen auf „Petrus" S. 140. fg., und außer dieſen auf den geiſt- und glaubensreichen Verfaſſer ſelbſt aufmerkſam machen. Es iſt demſelben ein reiches Charisma vertraut, womit er in der Demuth, die ſtark macht, zu immer reicherem Segen fort und fort wuchern, und viele Frucht ſchaffen möge!

Hebr. 7, 20. 21. 2.-3.

Die Leviten ſind ohne Eid Prieſter geworden: Dieſer aber, nämlich Chriſtus, mit dem Eide, durch den er zu ihm ſpricht: Der Herr hat geſchworen, und wird ihn nicht gereuen: Du biſt ein Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedeks, welcher ein König der Gerechtigkeit iſt, darnach aber auch ein König des Friedens: ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geſchlecht, und hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens; er iſt aber verglichen dem Sohne Gottes, und bleibet Prieſter in Ewigkeit.

Engel-Eid.

Zachar. 3, 6 flg. — 4, 10.

Und der Engel des Herrn bezeugete *) Joſua, und ſprach: — Und ſiehe auf dem einigen Stein, den ich vor Joſua gelegt habe, ſollen ſieben Augen ſeyn **). —

---

*) וַיָּעַד מַלְאַךְ יְהוָה בִּיהוֹשֻׁעַ. *Καὶ διεμαρτύρατο ὁ ἄγγελος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν.* Et contestabatur angelus Domini Jesum.

**) שִׁבְעָה עֵינָיִם. — Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram. — *ἐπὶ τὸν λίθον τὸν ἕνα ἑπτὰ ὀφθαλμοί εἰσιν. — ἑπτὰ οὗτοι ὀφθαλμοί εἰσιν οἱ ἐπιβλέπον ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.* — Sieben ſind der Farben des erſten Bundeszeichens, nämlich des Regenbogens: Sieben ſind der Tage der Schöpfung und jeder Woche mit ihrem Sabbath, welcher wieder ein Bundeszeichen iſt: Sieben iſt auch nach der hebräiſchen Sprache die Zahl des Bundes-Eides und jedes Eides. Siebenfach bewährt iſt das Wort Gottes Pſ. 12, 7. Siebenmal wiederholt David ſein Gebet, Pſ. 119, 164. Sieben Bitten enthält das

Die Sieben ſind des Herrn Augen, welche das ganze Land durchziehen.

Daniel 10, 5. flg. — 12, 5. flg.

Und ſiehe! da ſtund ein Mann in Leinwand und hatte einen güldenen Gürtel um ſeine Lenden. Sein Leib war ein Türkis, ſein Antlitz ſahe wie ein Blitz, ſeine Augen wie eine feurige Fackel, ſeine Arme und Füße wie ein glühend Erz, und ſeine Rede war wie ein groß Getön. Und ich Daniel blieb allein, und ſah das große Geſicht. — — Und ich Daniel ſahe, und ſiehe es ſtunden Zween andere da, einer

---

Gebet des Herrn. Sieben Brode vertheilt Chriſtus. — Sieben ſind der ſchönen Kühe und der häßlichen Thiere in Aegypten 1. Moſ. 41. Sieben ſind der Jahre bis zum Feierjahre, und ſiebenmalſieben bis auf das Halljahr, welches das funfzigſte iſt. 3. Moſ. 25. Sieben ſind der Lampen am Leuchter in der Stiftshütte 2. Moſ. 37, 23. — Sieben ſind auch die Augen des Herrn: Sieben ſind die Augen des Lammes und die Hörner des Lammes, Off. 5, 6.: Sieben ſind die Fackeln vor dem Stuhle im Himmel, welches ſind die ſieben Geiſter Gottes, Off. 4, 5.: Sieben ſind der Gemeinden, und die Leuchter und die Sterne, Off. 1, 4. 20.: ſieben ſind die Siegel des Buches Off. 5, 1. „Wer iſt würdig, das Buch aufzuthun, und ſeine ſieben Siegel zu brechen?" — Wer iſt würdig, die heilige Siebenzahl des Eides zu löſen? Oder löſen wir etwa das ſiebenfach verſiegelte Geheimniß, welches immer tiefer wird, je tiefer wir hineingehen, löſen wir es, wenn wir mit Zahlen den Zwieſpalt der Zwei löſen, wenn wir die Zwei zweimal in einem Dritten, und die daraus gewonnenen zwei Dreiheiten in einem Siebenten zur Verſöhnung geleiten, oder wenn wir in Kategorieen den Gedanken zuſammenfaſſen, wenn wir Leib und Seele, Natur und Reflexion, Aeußeres und Inneres, Objekt und Subjekt perſönlich im Geiſte, wenn wir ſelbſt Menſch und Gott in Chriſte, und zuletzt auch den Vater und den Sohn im Geiſte verbunden wiſſen, welcher zuletzt als Vater Alles in Allem ſeyn wird, ohne daß irgend ein Weſen zu ſeyn aufhörte? Unter dieſem Geheimniſſe iſt auch die Siebenzahl des Eides beſchloſſen, wovon wir dennoch täglich mehr erkennen lernen.

an dieſem Ufer des Waſſers, der Andere an jenem Ufer. Und dieſer ſprach zu dem Manne in leinen Kleidern, der oben am Waſſer ſtund: Wenn will's denn ein Ende ſeyn mit ſolchen Wundern? Und ich hörete zu dem in leinen Kleidern, der oben am Waſſer ſtund; und er hob ſeine rechte und linke Hand auf gen Himmel, und ſchwur bei dem, ſo ewiglich lebet, daß es eine Zeit und etliche Zeit, und eine halbe Zeit währen ſoll; und wenn die Zerſtreuung des heiligen Volks ein Ende hat, ſoll ſolches Alles geſchehen. Und ich hörete's, aber ich verſtund's nicht; und ſprach: Mein Herr, was wird darnach werden? Er aber ſprach: Gehe hin, Daniel; denn es iſt verborgen und verſiegelt bis auf die letzte Zeit. Gehe hin, bis das Ende kommt; und ruhe, daß du aufſteheſt an deinem Theil, am Ende der Tage.

Off. 10, 5. 6. 7.

Und der Engel, den ich ſah ſtehen auf dem Meere und auf der Erde, hob ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geſchaffen hat, und was darinnen iſt, und die Erde, und was darinnen iſt, daß hinfort keine Zeit mehr ſeyn ſoll *): ſondern in den Tagen, wann er po-

---

*) Zuletzt wird keine Zeit mehr ſeyn, welche Geſtern von Heute, und Heute von Morgen trennt, und den Menſchen von Gott ſcheidet. Und dann wird Gemeinſchaft ſeyn allerwegen, und jeder Laut der Kreatur, jedes Wort des endlichen Geiſtes wird ein Eid ſeyn, als ein Wort vor Gott und in Gott und mit Gott. — Am Ende wird keine Zeit mehr ſeyn und kein Eid mehr ſeyn, d. h. es wird weder Zeit, noch Eid halb ſeyn, ſondern die Zeit wird ganz Zeit, und der Eid wird ganz Eid ſeyn. Es werden alle Zungen ſchwören in Einem. Jeſ. 45, 23. — Röm. 14, 11. — Jetzt iſt das Wort des Menſchen

ſaunen wird, ſo ſoll vollendet werden das Geheimniß Gottes, wie er hat verkündigt ſeinen Knechten und Propheten.

Amen.

Off. 3, 14.

Dieſes ſaget der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang der Kreatur Gottes: Ich weiß deine Werke: ſey wacker, und ſtärke das Andere, das ſterben will. Luc. 22, 32.

Amen iſt derſelbe, der die Wahrheit ſelbſt iſt, (Joh. 46, 6.) derſelbe, zu dem wir Amen beten und von dem alles Amen kommt. Amen iſt wörtlich die Stütze, Affirmation, Befeſtigung, Stärkung, στήριγξ, στηριγμός, βεβαίωσις, dabei es feſt bleiben ſoll, oder, negativ, πραγμα αμετάθετον, לֹא יָשׁוּב. Jer. 4, 1. Jeſ. 45, 23. Hebr. 6, 16. 17. Als dieſe Stütze bedeutet Amen ſowohl den Glauben, als deſſen Gegenſtand. Darum iſt Gott ſelbſt, als das Wort, der Amen genannt, der treue, wahrhaftige und allwiſſende Zeuge. Die Kabbalah findet auch im Worte אמן den Herrn als treuen Bundesfürſten, אל מלך נאמן. Derſelbige, welcher hier der Amen genannt wird, iſt kurz vorher (Off. 1, 11.) als das A und O angerufen: es iſt

---

noch dunkel, und der Eid, welcher das Licht des Wortes iſt, noch unvollkommen: dann aber ſehen wir von Angeſicht zu Angeſicht: *Dante* Parad. IX. 73. XXIX. 76 – 78. Dann offenbart ſich der Eid als die Wahrheit alles Lebens und Thuns, als die Seele und das Licht jedes Gedankens und jedes Wortes, als die Vollendung der Sprache. Q. e. d.

überraſchend, daß in der Nominalform אֱמֶת nicht minder A und Ω hebräiſch ausgedrückt iſt, während מ die Mitte des Alphabets vertreten könnte. Gewiß iſt, daß dieſes אמת die Stütze iſt, die wir in Gott finden: daher erhält auch der Eid ſein Amen, (Jer. 4, 1.) ſeine Stütze und ſeine Affirmation. Wenn er als religiöſe Affirmation bezeichnet wird, ſo iſt damit ſchon geſagt, daß es nach dem Begriffe des Eides nicht der Schwörende iſt, welcher affirmirt, ſondern Gott iſt es, welcher in dem Schwörenden affirmirt, und den Schwörenden ſelbſt affirmirt, ſtärkt, befeſtigt. Eigentlich ſchwört der Menſch nicht ſelbſt, ſondern er wird beſchworen, geſtützt, verſichert. *Deus* affirmat, *Deus* nos personat.

In dem Evangelium zum heiligen Trinitatisfeſte, nämlich in der Unterredung mit Nikodemus, rufet der, der ſelbſt der Amen iſt, zur Betheuerung der Lehre vom Geiſte Amen dreimal doppelt aus. Wir ſchließen mit den merkwürdigen Worten des Propheten Jeſaias 7, 9.

אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ

Gläubet ihr nicht, ſo bleibet ihr nicht.
Wollt ihr das Joch nicht tragen, ſo wird es euch nicht tragen.
So ihr nicht gelobt, ſo werdet ihr nicht gelobt.
Schwöret ihr nicht zu Gott, ſo werdet ihr auch nicht mit dem Bundes-Eide Gottes beſchworen.
So ihr nicht im Glauben ſaget Amen, ſo ſagt euch auch der Herr nicht Amen.

Berlin, gedruckt bei J. F. Starcke.

Dante Alighieri's
Unterweiſung
über
Weltſchöpfung und Weltordnung
dieſſeits und jenſeits.

Ein Beitrag zum Verſtändniſſe der göttlichen Komödie

von

C. F. Göſchel.

> Or ti riman, lettor, sopra 'l tuo banco,
> Dietro pensando a ciò, che si preliba,
> S'esser vuoi lieto assai prima, che stanco.
> Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba.

Berlin.
Verlag der Enslin'ſchen Buchhandlung (F. Müller).
1842.

Universitäts-
München
Bibliothek

Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero,
Che il vel e ora ben tanto sottile,
Certo che il trapassar dentro è leggiero.

In der göttlichen Komödie wird der Leſer von dem Dichter, der Dichter von ſeinen Führern mehr als einmal erinnert, die Gedanken zuſammen zu nehmen, die Augen des Geiſtes himmelwärts zu richten, aber auch in die Tiefe des Gegenſtandes zu verſenken, und nicht allein weit aufzuthun, um zu vernehmen, ſondern auch ſcharf und geſpannt feſtzuhalten, um zu verſtehen.

Apri la mente! Oeffne den Geiſt!
E fermalvi entro! Und präg' es feſt Dir ein!
Ficcha mo l'occhio! Hefte das Auge feſt!
Quanto tu puoi distrettamente fisso! So ſcharf, ſo feſt als Du vermagſt.

Darum hält auch der Dichter den Leſer auf ſeiner Schulbank feſt,

Or ti riman, lettor, sopra 'l tuo banco!
Jetzt bleib' auf deiner Bank, mein Leſer, ſitzen!

und Beatrice den Dichter an dem Tiſche, der ihn nährt,

> Convienti ancor seder un poco a mensa!
> Dir ziemt's, ein wenig noch am Tiſch zu ſitzen!

um dem genoſſenen Unterrichte, den erlebten Erfahrungen ein längeres Nachdenken zu widmen, um alle Worte und Erſcheinungen ſtill im Herzen zu bewegen und zu behalten; denn die Vernunft hilft nicht zur Erkenntniß ohne den Verſtand, welcher das Vernommene faßt und behält:

> .... chè non fa scienza,
> Senza lo ritener, aver inteso.

Wie der Leib die Seele, wie die Flamme Adam's Schatten nicht allein ausſtrahlet und offenbaret, ſondern auch in ſich ſchließt und verhüllt, wie das Wort ſeinen Gedanken wie aus einer Hülle herausſcheinen läßt, wie Mund und Auge die Fenſter der verborgenen Seele ſind, perochè quivi, avegnachè quasi velata, spesse volte si dimostra l'anima,

Convit. III. 8.

ſo dienet auch die Poeſie überhaupt der Wahrheit, näher der Erkenntniß der Wahrheit, eben ſowohl zum Schleier, als zum Ausdrucke. Wo ſich jener Schleier mehr als gewöhnlich lüftet, da mahnt der Dichter, wohl Acht zu haben und den günſtigen Augenblick wahrzunehmen: wo er ſich dichter zuſammenzieht und den darunter liegenden Gedanken in ſich zu verhüllen ſcheint, da fordert er zu verdoppelter Aufmerkſamkeit auf, um deſto treuer auszuharren, deſto ſchärfer einzudringen.

In der Unterwelt, kurz vor dem Eingange in die Stadt des Dis, hält Virgil ſeinem Pflegling ſorglich beide Augen zu, um ihm den Anblick des Meduſenhaupts zu erſparen, und die ſchwache Kraft des Sterblichen einer übermächtigen Gefahr der Verſuchung nicht auszuſetzen. Daſelbſt heißt es:

O voi, che avete gli intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto 'l velame delli versi strani!

Die ihr am Geiſt geſund ſeid, kommt und ſehet,
Daß ihr die Lehre, die in fremde Bilder
Sich wie in Schleier hüllet, wohl verſtehet!

Fremd, ausländiſch, auswärtig, werden die Verſe, die Bilder, die Schleier genannt, weil ſie aus einer andern Region entlehnt ſind.

Im Vor-Purgatorium, kurz vor dem Aufſchwunge zum Innerſten des Berges, ſingen die Schatten ihr Abendlied:

Te lucis ante terminum:
Herr Gott, nun ſich der Tag geneiget,
Ruft laut mein Herz, da alles ſchweiget:

ſie beten um Gottes Schutz vor Gefahr in der Nacht, um der Engel Wacht, zur Abwehr aller Verſuchung. Darauf kommen zwei Engel herab mit flammenden Schwerdtern, deren Spitzen abgebrochen ſind, mit grünen Kleidern und Flügeln, blonden Haaren, rothen Angeſichtern, ſie wehren der verſucheriſchen Schlange und aller nahenden Gefahr. Daſelbſt heißt es wieder:

Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero,
Chè il velo è ora ben tanto sottile,
Certo che il trapassar dentro è leggiero.

Den Blick ſchärf', Leſer, für den wahren Sinn,
Denn hier iſt traun der Schleier ſo gar fein,
Daß leicht das Uebergehn wird mitten drin.

Es iſt merkwürdig, daß eben dieſe Worte, welche zur Deutlichkeit, zur Verſtändigung hinzugefügt werden, doch ſelbſt als zweideutig, als unverſtändlich dem Leſer entgegentreten. Der Sinn kann ſeyn: „Jetzt, Leſer, habe Acht und ſieh' dich vor, denn hier iſt der Schleier ſo fein, daß du ihn leicht überſehen und verfehlen kannſt, wenn du ſchon mitten drin biſt." Das Feinere iſt eben das Schwierigere. So ſagt der Dichter ſelbſt anderwärts: **se ben si pensa sottilmente** — **Conv. II. 9.** —; ſo ſagt auch Beatrice zum Dichter:

.... Certo a più angusto vaglio
Te conveniene schiarar ....

.... Gewiß! ein fein'res Sieb
Brauchſt Du hier zur Erklärung ....

Aber der Sinn kann auch ſeyn: „Hier, Leſer, habe Acht und nimm den günſtigen Moment wahr! Hier hat der Schleier eine offene Stelle, darum verſäume nicht, eh' ſie vorüber geht, hindurch und einzudringen." — Es wäre wohl auch noch ein Drittes möglich, nämlich, daß das zweideutige Wort eben als ſolches den zwiefachen Sinn zugleich auszudrücken, und durch ſeine Verſchleierung den Leſer nur noch mehr auf ſeiner Schulbank feſtzuhalten und zum weiteren Nachdenken aufzufordern beſtimmt ſeyn könnte. — —

Aber wir fühlen uns nicht berufen, ſogleich einleitungsweiſe für und gegen eine und die andere Auslegung Partei zu nehmen, vielmehr wünſchten wir nur allzueilige Leſer und Leſerinnen zum Voraus an dieſer unverkennbaren Zweideutigkeit und Zweiſeitigkeit ein klein wenig aufzuhalten, um deſto dringender für beide Seiten des Gedichts, für die dichte und für die lichte, beide Saiten der Seele, die erkennende und die empfindende, gleichzeitig in Anſpruch zu nehmen. Der feinſte Gedanke hat wie die feinſte Empfindung dieſe doppelte Seite an ſich ſelbſt, daß eins wie das andere am leichteſten Eingang findet, aber auch eben ſo leicht unvermerkt vorübergehen kann. Um ſo mehr gilt es, in dieſen höchſten Momenten wachſam zu ſeyn, und wenn es blitzt, die Augen zu brauchen, eh' es wieder Nacht wird: wenn der Schleier ſich öffnet, auch Augen und Herzen zu öffnen, und zuzugreifen, ehe der Augenblick vorübergeht; wenn es aber dunkler und ſchwieriger wird, treulich auszuharren, und nicht abzulaſſen: wenn die Sterne des Tages ſinken, deren vier ſind, zu den hellen Sternen der Nacht aufzuſehen, deren drei ſind.

Purg. VIII. 88 — 93.

Dem Dichter zu folgen iſt daher kein Kinderſpiel.

Inf. XXXII. 7 — 9.

Leichtes Fahrzeug taugt nicht dazu. Daran erinnern vorzüglich und nachdrücklich die fünf erſten Terzinen des zweiten Paradieſes-Geſanges.

Und doch iſt das ganze große Gedicht nur eine Komödie, in welcher auch die Frauen Sitz und Stimme haben: in qua et **mulierculae communicant.** Er verdankt es einer Frau, ſeiner Gehülfin zur Seligkeit, und widmet es den Frauen.

Donne, dicerollo a vui:
Che non è cosa da palarne altrui.

Aber die Komödie handelt von den göttlichen Dingen, von den letzten Dingen, die allen Menſchen gleich wichtig ſind.

Die göttliche Komödie nimmt überall den ganzen Ernſt des Lebens in Anſpruch: darum hat ſich auch der Dichter der Leſer wenige verſprochen, und dennoch viele gefunden.

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorwort.

I. Die Weltſchöpfung in ihrem Anfange und Verlaufe 1

II. Das Fatum und die Weltordnung 19

III. Die Natur und die menſchliche Thätigkeit in ihrem Verhältniſſe zur Weltſchöpfung und Weltordnung 38

IV. Die ſichtbare Weltordnung im Verhältniſſe zum Reiche des Geiſtes 67

V. Die Philoſophie der Offenbarung 106

Anmerkungen zur Anleitung für das nähere Verſtändniß der Poeſie und Philoſophie Dante's 117

Schlußwort 173

I.

Die Weltſchöpfung in ihrem Anfange und Verlaufe.

Parad. XXIX. 1 — 66. — Parad. XIX. 40 — 66. — Inf. XXXIV. 121 — 125. — Purg. XXVIII. 91 — 102. — Parad. VII. 64 — 72. Parad. VII. 124 — 148. — Parad. XIII. 52 — 84.

Parad. XXIX. 1 — 66.

„So lange als beide Kinder der Latona — Sol und Luna —, eins im Widder, das andere in der Waage geborgen, des Horizontes Zone gemeinſchaftlich theilen[1]), ſo lange als es dauert von dem Augenblicke an, wo der Zenit beide im Gleichgewichte ſieht, bis zu dem Augenblicke, wo das eine und das andere, die Hemiſphäre wechſelnd, aus der Zone des Gleichgewichts ſich wieder entfernt[2]), — nicht länger ſchwieg, das Antlitz hold vom Lächeln übergoſſen, den Blick geheftet auf den einen Punkt, der mich bewältigt hatte[3]), — **Beatrice**. Dann hub ſie an: Was du hören willſt, das ſag' ich dir; und frage dich nicht erſt, denn ich habe es zuvor geſehen, da wo ſich alles **Wo** und **Wann** zu Einem Punkt vereint[4]). Nicht um für ſich ſelbſt eines Gutes Vortheil zu erlangen, — was nicht ſein kann[5]), ſondern

„damit ſeines Glanzes Widerſchein auch ſagen könne:
„**Ich bin!**“ [6]), — ſo in ſeiner Ewigkeit, außerhalb
„der Zeit, außerhalb alles andern Maaßes und Be-
„griffe, wie's Ihm gefiel, erſchloß der Geiſt der
„ewigen Liebe ſich in neue Liebesgeiſter [7]). Nicht
„lag er **zuvor** gleichſam erſtarrt, da weder **Vorher**
„noch **Nachher** war [8]), als das Schweben Gottes über
„den Waſſern fortſchritt [9]). Form und Materie,
„beide mit einander verbunden, beide von einander
„geſondert [10]), gingen hervor zum wirklichen Da-
„ſeyn [11]), das keinen Fehl hatte, wie vom dreiſehni-
„gen Bogen drei Pfeile; und wie im Glas, im Ambra
„oder im Kryſtall der Strahl ſo wiedererſcheint, daß
„zwiſchen ſeinem Kommen und ſeiner Vollendung
„kein Zwiſchenraum iſt [12]), ſo ſtrahlte das dreifache
„Werk in ſeinem ganzen Seyn allzumal aus ſeinem
„Herrn hervor ohne Zeitunterſchied im Entſtehen.
„Gleich anerſchaffen war ihre Ordnung und ihr
„Syſtem den Weſen [13]); und die höchſte Krone dieſer
„Weltſchöpfung waren diejenigen, in welchen rein
„thätiges Leben geſchaffen war. Der unterſte Theil
„dagegen enthielt nur Materie, — nur Mögliches,
„nur empfänglichen Stoff —; in der Mitte heftete
„den Stoff mit der Form, — den Leib mit der Seele,
„Leidendes mit Thätigem, — ein ſolches Band, das
„niemals ſich entbindet [14]). Zwar ſchrieb euch Hiero-
„nymus einen langen Tractat von den Jahrhunderten
„der Erſchaffung der Engel, ehe daß die übrige Welt
„gemacht geweſen ſey [15]): aber jene Wahrheit iſt
„geſchrieben auf vielen Seiten der Schriftſteller des
„heiligen Geiſtes [16]), und du wirſt es ſelbſt ſehen,
„wenn du wohl Acht haſt. Und auch die Vernunft er-

„kennt es einigermaßen, indem ſie nicht zugeben könnte, daß die Beweger ſo lange Zeit ohne die Vollendung der von ihnen zu bewegenden Welt geweſen wäre. Jetzt weißt du, **wo** und **wann** und **wie** dieſe Geiſter der Liebe geſchaffen worden ſind, ſo daß von deinem Verlangen ſchon drei Feuer gelöſcht ſind [17]."

„Aber nicht würdeſt du zählend ſo ſchnell zu zwanzig kommen, als ein Theil der Engel den Erdſtoff eurer Elemente ſtörte [18]. Der andere Theil der Engel blieb [19], und begann die Weiſen, welche du nun wahrnimmſt, mit ſolcher Seligkeit, daß er ſich nie von dem Umſchwunge trennen kann [20]. Des Falles Urſache war der vermaledeite Stolz deſſen, den du geſehen haſt eingezwängt von allen Wuchten der Welt [21]. Die aber, welche du hier ſieheſt, waren wohl zufrieden, ſich anzuſehen als Geſchöpfe der Güte, welche ſie ſo viel zu faſſen geſchickt gemacht hatte: weshalb ihre Angeſichter erhöhet wurden mit erleuchtender Gnade, und mit ihrem Verdienſte, ſo daß ſie — in Gott — vollen und feſten Willen haben [22]. Auch will ich nicht, daß du zweifelſt, ſondern ſey deß gewiß, daß Gnade empfangen — das einzige Verdienſt iſt, ſo weit die Neigung ſich ihr öffnet [23]." — —

So viel von der urſprünglichen Schöpfung oder vielmehr von dem erſten Schöpfungsakte, von dem darauf folgenden Hochmuthe und Falle einiger, von der Demuth und Erhöhung der übrigen Engel. Beatrice fährt dann weiter fort, um einerſeits die alle Dimenſionen des Geiſtes und der Zeit zur Einheit zuſammenfaſſende, intuitive Engel-Natur, dem diskurſiven Menſchen-Weſen gegenüber, beſtimmt hervor zu heben, um andrerſeits den Verfall der menſchlichen Philoſophie, und, was noch ſchlimmer iſt, der Kirche auf Erden zu beklagen und zu ſtrafen. Aber wir bleiben bei dem erſten Punkte ſtehen, bei der Schöpfung, um demnächſt der weiteren Entwickelung derſelben nachzugehen: denn der erſte Bericht geht nicht ſo weit: er beſchränkt ſich auf die beiden erſten Verſe der Geneſis; aber dieſe werden auch von Wort zu Wort erklärt.

Am Anfange [22]),

da die anfangloſe Ewigkeit einen Anfang ſetzen wollte, außerhalb des Raumes, außerhalb der Zeit, ehe ein Vorher und Nachher war [23]),

ſchuf,

aus ſeinem Innern ſich erſchließend und entäußernd,

Gott,

der Geiſt der ewigen Liebe, welcher in ihm ſelbſt Genüge hat und der Weltſchöpfung nicht bedarf, aber dennoch aus ſich ſelbſt zu neuer Liebe, zur Liebe in einem Andern ſich offenbart [24]),

Himmel und Erde,

nämlich die neun Himmelsſphären mit den neun Engel-Ordnungen [25]), — die Himmelsſphären, in welchen Stoff und Leben zu unvergänglicher Dauer verbunden ſind, nebſt den Himmelsfürſten, welche rein perſönliches Leben ſind, und — die Erde, welche zunächſt nur roher, formloſer Stoff war.

Und die Erde war wüſt und leer,

denn ſie war die unterſte Ordnung der Dinge, welche nur empfänglichen Stoff enthielt, — ein Chaos,

und es war finſter auf der Tiefe,

weil die Materie noch nicht von dem über ihr ſchwebenden Lichte und Leben berührt war, als Lucifer, kaum geſchaffen, auch gefallen und ſeines Lichtes beraubt, in ihre Tiefen herabſtürzte,

und der Geiſt Gottes ſchwebete auf den Waſſern, er wohnte nicht in ihnen, ſondern waltete über ihnen, procedeva sopra queste acque, um ſie mit dem auch geſchaffenen Leben und Lichte zu beleben und zu lichten, zu entwickeln, zu ſichten und zu ordnen.

Dies iſt die erſte Schöpfung aus der Ewigkeit, da Gott ſelbſt, in ſich vollendet, ad intra, aus ſich herausgeht, ad extra, ein Anderes ſeiner zu ſchaffen. So weit gehört auch nach der Geneſis die Schöpfung noch nicht zu den folgenden Tagewerken; vielmehr geht dieſen nach des Dichters richtiger Exegeſe die urſprüngliche Schöpfung voraus **).

Der urſprünglichen Schöpfung, die ein Moment außer der Zeit iſt und nicht ſelbſt in Zeitabſchnitte zerfällt, folgt unmittelbar der Fall eines Theiles der Engel, während die übrigen durch Demuth immer ſeliger werden: ſo weit führt uns der Text. Dem Engelfalle folgte demnächſt die Bildung der Erde aus den ſchon geſchaffenen Elementen; dieſer die zweite Schöpfung, die Schöpfung des Menſchen **).

Zur Bildung der Erde dienten jene Schöpfungstage, in welchen ſich die geſchaffenen Elemente mit der Zeit Schritt für Schritt, diskurſiv, per discursum, entwickeln. Davon handelt das erſte Kapitel der Geneſis vom dritten Verſe an. Sie betreffen nicht mehr die Schöpfung, ſondern die weitere Entwickelung aus den ſchon geſchaffenen Elementen, Materie und Form, Leben und Stoff, deren Verbindung das Dritte iſt. Da läſſet Gott aus der irdiſchen Finſterniß auch das irdiſch ſichtbare Licht hervorgehen, aus Waſſer und Erde Meer und Land, aus der Erde Gras und Kraut, über der Erde Sonne und Mond, aus dem Meere Fiſche, aus der Luft Vögel, aus dem Lande Thiere, jedes nach ſeiner Art, nach Gattungen und Geſchlechtern, nicht dieſes und jenes Individuum, ſondern ihre Arten und Geſchlechter. Immer ſchwebet der Geiſt Gottes bildend und entwickelnd (lo discorrer di Dio) über den Waſſern.

Zuletzt ſchuf Gott wieder Selbſt, und zwar — nicht Gattungen und Arten, ſondern — ein Individuum, den Menſchen: und derſelbige Odem des Geiſtes, der über der Natur geſchwebt hatte, wurde dem Menſchen unmittelbar von Gott ſelbſt eingehaucht am ſechſten Tage **), und Gottes Geiſt ſelbſt wurde der Kreatur im Menſchen immanent.

Aber wir ſind weit über unſern inhaltreichen Text hinausgegangen, um vorab die ganze Lehre von der Schöpfung und ihrer Entwickelung in ihrem Zuſammenhange zu überſehen. Unſer Text erzählt von der Erde nur zweierlei, nämlich ihre Schöpfung nach dem rohen Stoffe,

pura potenzia tenne la parte ima,

und die Erſchütterung derſelben durch den Fall der ungehorſamen Engel. Als Urſache des Ungehorſams wird der Stolz angegeben, der ſich nicht genügen läßt.

Aber wie war es möglich, daß Engel, gut geſchaffen, zur Seligkeit berufen, Engel, denen nichts mangelte, dennoch in Unzufriedenheit und in Gelüſten verfielen und darüber fielen? Das iſt eine Frage, an der ſich der menſchliche Verſtand von jeher vielfältig abgearbeitet hat. Wie der Engel des Lichts fallen konnte, darüber hat der Pilger bereits im Geſtirne des Jupiter Antwort erhalten, aus dem Adlerzeichen, in welchem ſo viele ſelige Seelen von der Herrlichkeit des Herrn zeugen. Der Adler ſpricht, Einer in ihm für Alle, Alle für jeden Einzelnen:

Parad. XIX. 40 — 48.

„Der, welcher dem äußerſten Ende der Welt das
„Richtmaaß ſetzte *) und mitten in ihr ſo vieles Ver-
„borgene und Offenbare ſchiedlich ſonderte, konnte
„ſeine **Allmacht** doch nicht ſo eingeprägt mittheilen,
„daß nicht ſein **Wort** in unendlicher Ueberragung
„außerhalb geblieben wäre; und daraus erklärt ſich,

„daß der erſte Stolze, welcher der Oberſte aller Krea„tur war, weil er das Licht nicht erwarten konnte **), „bitter herabfiel **).“

Schon früher iſt dem Pilger der Fall des Licht-Engels zur Erde näher beſchrieben worden: wir müſſen ihm weiter nachgehen, denn an dieſen Engelfall knüpfen ſich auch die Veränderungen, welche demnächſt die Erde erfahren ſollte, um den Menſchen zur Wohnung bereitet zu werden: daran knüpft ſich namentlich die Stiftung des Paradieſes auf der weſtlichen Halbkugel der Erde, ſo wie ſich dann wieder an den bald nachfolgenden Fall der erſten Menſchen die Verſetzung ihres Wohnorts zur entgegengeſetzten Hemiſphäre anſchließt. — —

Nachdem die Wanderer durch die Unterwelt, und jenſeits des Mittelpunkts der Erde, in welchem Lucifer eingeklemmt iſt, hinübergedrungen ſind, da empfängt unſer Dichter Dante von dem älteren Dichter Virgil folgende Unterweiſung.

Inf. XXXIV. 121 — 125.

„Von dieſer Seite,“ — von der weſtlichen Hemiſphäre des Himmels, — „fiel er aus dem Himmel herab; und „die Erde, welche vormals hier“ — nämlich auf der weſtlichen Hemiſphäre der Erde — „ſich ausbreitete, nahm „aus Furcht vor ihm das Meer zum Schleier und „trat auf unſere“ — die öſtliche — „Halbkugel heraus: „und vielleicht ließ, um ihm zu entfliehen, hier den „Ort leer diejenige Erde, welche dieſſeits“ — auf der weſtlichen Halbkugel — „noch zum Vorſchein kommt und „oben aufwärts ſteigt **).“ —

So entſtand mitten im Meere, dem Schleier der erſchrockenen Erde, auf der weſtlichen Halbkugel, der hohe, ſteile Berg, auf dem Gipfel deſſelben das Paradies, welches zur Wohnſtätte für die Menſchen gegründet ward, die nun erſt erſchaffen worden, nachdem alles bereitet, die Erde in ſechs Tagen gebildet und geordnet, der Garten der Erde in der Höhe geſchmückt worden war. Es iſt derſelbe Berg, den die Menſchen, aus dem Paradieſe verjagt, herab-, aber auch wieder hinaufſteigen müſſen, um das Paradies wieder zu gewinnen. Auch darüber erhält der Wanderer in eben dieſem wiedergewonnenen Paradieſe nähere Auskunft und zwar von — Mathilde. Mathilde führt ihn in und durch das irdiſche Paradies: ſie weiht ihn ein zum himmliſchen. Jetzt lehrt ſie:

Purg. XXVIII. 91 — 102.

„Das höchſte Gut, das ſich ſelbſt allein gefällt,
„ſchuf den Menſchen gut zu ſeinem Wohl, und gab
„ihm dieſen Ort zum Angeld ewigen Friedens[35]).
„Durch eigene Schuld verweilte er hier nicht lange[36]):
„durch eigene Schuld verkehrte er harmloſes Lachen
„und ſüßes Spiel in Klage und Jammer. — Damit
„die Störung, welche unten die Ausdünſtungen der
„Erde und des Waſſers aus ſich ſelbſt erzeugen[37]),
„und welche, ſo viel ſie können, der oberen Wärme
„nachziehen, dem Menſchen keinen Kampf bereite,
„darum erhob ſich dieſer Berg ſo hoch gegen den
„Himmel, und dunſtfrei iſt er von der Stelle an, wo
„das Thor — des Purgatoriums — ihn ſchließt" —
und öffnet." — —

Jetzt ſind wir durch ein Wort aus dem Mittelpunkte der Unterwelt, durch eine Stimme aus dem irdiſchen Paradieſe, durch zwei Stimmen aus den Himmelsſphären ſo weit gekommen, daß wir des Dichters ganze Weltſchöpfungs-Lehre genauer überſehen können. Das Erſte iſt die urſprüngliche unmittelbare Weltſchöpfung, aus welcher auf Gottes Wort und durch Gottes Wort Engel, Himmel und Erde mit der Zeit zugleich auf einmal hervorgehen 38). Das Zweite iſt, daß alsbald, ehe man Zwanzig zählen kann, der oberſte Licht-Engel durch alle neun Engel-Ordnungen, durch alle neun Himmelsſphären, bis zur unterſten Erde herabſtürzt, welche noch wüſt und leer war. Nun kommt das Dritte: die weſtliche Hemiſphäre tritt unter Waſſer: die öſtliche wird feſt Land: in der Mitte der Kugel iſt Satan's Gefängniß. So geſchieht es, daß durch dieſen Fall gleichzeitig dreierlei entſteht, nämlich in der Tiefe der Erde die Hölle, als die Unterwelt: auf der öſtlichen Halbkugel trocknes Land: auf der weſtlichen Halbkugel, durch welche Lucifer bis zum Centrum der Erde herabgeſtürzt war, das Weltmeer, aus welchem ſich in der Mitte ein hoher Berg erhebt, und auf dem Gipfel des Berges das Paradies 39). Nun erſt folgen zum Vierten die ſechs Tage mittelbarer Schöpfung. Und da alles bereitet war, da trat der fünfte Akt ein. Gott tritt zum zweitenmale unmittelbar an das Werk, denn am ſechſten Tage erfolgte die zweite unmittelbare Schöpfung, die Schöpfung des Menſchen 40). An dem Menſchen legte Gott ſelbſt wieder unmittelbar Hand an, den Erdenkloß zu bilden, zu beleben, und ihm den Odem ſeines Geiſtes einzuhauchen. Mit dem Menſchen ſchließt das ganze Schöpfungswerk 41). Aber nun folgt, ſtatt ſtetiger Entwickelung, wozu der Menſch berufen war, ein zweiter Fall, Eva's und Adam's Sündenfall, und dieſem die Verbannung, nur daß mit dieſer die Verheißung, mit der Verheißung auch ſofort der Anfang der Erlöſung, als Kontinuation der urſprünglichen Schöpfung, verbunden wurde, kraft deren auf dem Wege der Läuterung das irdiſche Paradies wiedergewonnen werden kann, um Eingang zu finden zum himmliſchen Paradieſe. Mit der Verbannung des Menſchen aus dem Paradieſe ändert ſich auch der Schauplatz der Geſchichte. Die weſtliche Hemiſphäre war für die Menſchen in ihrer Integrität beſtimmt geweſen: ſie wird nach dem Falle für die wiederhergeſtellte, für die wiedergeborne Menſchheit beſtimmt: ein unbekehrter Sünder kommt niemals wieder in dieſe Sphäre, welche der Eingang zum Reiche Gottes iſt [42]. Dagegen wird nun die öſtliche Halbkugel der Wohnplatz des gefallenen Menſchen und hiermit auch der Schauplatz der ferneren Thaten Gottes, des Erlöſers, und hiermit die Pflanzſchule für — die weſtliche Hemiſphäre und den Berg inmitten, der zum ewigen Leben führt. Der Mittelpunkt der öſtlichen Halbkugel iſt Jeruſalem, der Mittelpunkt der weſtlichen der Gipfel des Läuterungsberges, das irdiſche Paradies, der Eingang und Vorhof zum neuen Jeruſalem. Von beiden gleich weit entfernt denkt ſich der Dichter einerſeits Spanien, andererſeits Indien.

Purg. XXVII. 1—3.

Wenden wir uns zur Schöpfung des Menſchen zurück, ſo iſt hauptſächlich dieſes zu bemerken, daß ein jeglicher Menſch, wie die ganze Weltſchöpfung, aus dieſen Dreien beſteht: Leib, Seele, Geiſt, oder Seyn, Werden, Bewußtſeyn, oder Stoff, Leben, Denken, oder Materie, Form, Gottes Odem [43]. Nach Leib und Seele war nur der erſte Menſch von Gott unmittelbar aus den ſchon geſchaffenen Elementen der Schöpfung gebildet, nach dem Geiſte wird jeder Menſch gleich dem erſten von Gott unmittelbar geſchaffen. Seit dem Falle des Menſchen iſt daher jeder unmittelbare Schöpfungsakt, womit ein neuer Menſch in das Leben tritt, zugleich ein Erlöſungsakt: der dreieinige Gott iſt als Schöpfer und als Erlöſer unmittelbar dabei thätig: wie die Sünde in dem Organismus forterbt, denn alle Menſchen ſind ein Ganzes, ſo tritt auch nach dem Geiſte aus Gott das Erlöſungsprinzip ſofort potentiell hinzu. Auf dieſem Grundprinzipe, auf dem Traducianismus Leibes und der Seele, auf dem Kreatianismus nach dem Geiſte beruhet des Dichters geſammte Anthropologie, und insbeſondere die Lehre von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele ſammt dem Geiſte,

Purg. XXV. 37 — 108.

und von der Auferſtehung des Fleiſches.

Parad. XIV. 37 — 66.

Eben dieſes Grundprinzip von der Unzerſtörbarkeit aller unmittelbar von Gott geſchaffenen Weſen wird auch anderwärts wiederholt. Beatrice zeuget laut davon.

Parad. VII. 64 — 72.

„Die göttliche Güte, welche von ſich entfernt „jedwede Mißgunſt[44]), ſtrahlt in ſich brennend ſo „heraus, daß ſie die ewigen Schönheiten entfaltet. „Das, was von ihr unmittelbar herabträuft, hat nie „ein Ende, weil, wenn ſie ſiegelt, ſich ihr Gepräge „niemals entrückt. Das, was von ihr unmittelbar „herabregnet, iſt ganz frei, weil es der Macht der „Veränderung nicht unterliegt[45])."

Gegen dieſes Zeugniß Beatrice's entſteht alsbald in der Seele ihres Schülers der Zweifel, welchen die Vergänglichkeit ſo vieler von Gott geſchaffener Dinge erwecken muß. Beatrice lieſt den Zweifel in der Seele ihres Schützlings. Darauf bezieht ſich ihre Lehre am Schluſſe des ſiebenten Paradieſes-Geſanges.

Parad. VII. 124 — 148.

„Du ſageſt: Ich ſehe die Luft, ich ſehe das Feuer, „das Waſſer und die Erde, und alle ihre Miſchungen „zu ihrem Untergange kommen und kurze Zeit nur „dauern; und dennoch waren dieſe Dinge auch geſchaf„fen, wiewohl ſie, wenn das, was du geſagt haſt, ſich „als wahr beſtätigte, vor dem Untergange ſicher ſeyn „müßten. Die Engel, Bruder, und dies reine Land, „in dem du biſt, können geſchaffen genannt werden,

„ſo wie ſie ſind, in ihrem ganzen Weſen; aber die Elemente, welche du genannt haſt, und die Dinge, welche aus ihnen hervorgehen, ſind von der geſchaffenen Kraft gebildet. Geſchaffen war die Materie, welche ſie haben: geſchaffen war in dieſen Sternen, die rund um ſie kreiſen, die bildende Lebenskraft. Die Seele jeglichen Thieres und der Pflanzen nach ihrer empfänglichen Beſchaffenheit zieht Licht und Leben (Strahl und Bewegung) aus den heiligen Geſtirnen. Aber **unſer** Leben haucht die höchſte Güte **unmittelbar** aus, und erfüllet es ſo mit Liebe zu ihr, daß es fortan immer nach ihr verlanget und ſich ſehnet[46]). Und daraus kannſt du auch euere Auferſtehung nachweiſen, wenn du erwägeſt, wie das menſchliche Fleiſch damals gebildet wurde, als die erſten Aeltern beide geſchaffen wurden[47]).“ —

Alles, was aus den ſchon vorhandenen Beſtandtheilen der Schöpfung zuſammengefügt wird, — das iſt der Sinn dieſer Lehre, — was mithin Gott nur mittelbar zum Schöpfer hat, das zerfällt auch wieder in ſeine Elemente, welche allein beſtehen, weil ſie unmittelbar von Gott kommen. Was aber unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehet, das beſtehet ewig wie es iſt. Die Kontingenzien wechſeln: die unmittelbare Gottes-Kreatur bleibet ewiglich.

In gleichem Sinne predigt auch Thomas Aquinas noch im Paradieſe, wenn er von der endlos mannigfaltigen Stufenleiter der Geſchöpfe[48]) zeuget, an deren Spitze Zwei ſtehen, nämlich der Menſchen-Vater und der Menſchen-Sohn; jener, allein nicht geboren, ſondern unmittelbar von Gott gemacht, und unſchuldig auf die Welt gekommen: dieſer, von dem heiligen Geiſte empfangen und von der Jungfrau geboren, unſchuldig angekommen und heimgegangen. Darüber predigt Thomas alſo:

Parad. XIII. 52 — 84.

„Das, was nicht ſtirbt, und das, was ſterben „kann, iſt nichts anderes als ein Strahl- und Abglanz „der ewigen Idee, die unſer Herr aus Liebe zur Welt „bringt. Denn“ — dieſer unſer Herr — „dieſes Licht „des Lebens[49]), das“ — als das Wort, — „von ſeinem „Glanze“ — vom Vater — „ſo ausgehet, daß es ſich „weder von ihm, noch von dem Geiſte der Liebe trennet, der ſich als Dritter einſchließt, — dieſes Licht „ſammelt ſeinen Strahlenabglanz nach ſeiner Güte „in neuen Weſen gleichſam abgeſpiegelt[50]), doch in ſich „ſelber ewig Eines bleibend. Von dieſem Gipfel“ — der Kreaturen — „ſteigt der Strahl herab bis zu den „letzten Stoffen, und wird unten von Grad zu Grad „zuletzt ſo, daß er nur noch kurze Kontingenzien“ — kurze Bindungen — „hervorbringt. Und dieſe Kontingenzien erachte ich“ — nicht für geſchaffen, ſondern — „für entſtandene Dinge, wie ſie der Himmel in ſeiner „Bewegung mit und ohne Saamen hervorbringt[51]). „Das Wachs dieſer Dinge, und das was ihm zur Bildung dient, ſteht nicht feſt in einer Weiſe, weshalb „das Urbild unter dem Siegel bald mehr bald weniger „durchleuchtet: daher es auch kommt, daß ein und „daſſelbe Holz einer und derſelben Art beſſere und „ſchlechtere Früchte bringt, ja daß die Menſchen ſelbſt „mit verſchiedenen Anlagen geboren werden. Wäre „das Gepräge pünktlichſt ausgedrückt, wäre dabei „zugleich der Himmel in ſeiner höchſten Kraft, ſo „würde des Siegels Licht vollkommen erſcheinen;

„aber die Natur pflegt es immer nur unvollkommen „wiederzugeben 32), in ihrer Wirkſamkeit dem Künſt„ler gleich, dem der Beruf zur Kunſt nicht fehlt, dem „aber die Hand zittert. Allein wenn der“ — heilige — „Geiſt der Liebe das leuchtende Antlitz“ — den Abglanz — „der urerſten Macht,“ — wenn der Geiſt Gottes das Ebenbild des Vaters — „beſtimmt und abpräget“ — in Geſchöpfen, — „dann iſt die Vollendung des Ge„ſchöpfs erreicht 33). Alſo ward einſt“ — durch Adams Schöpfung — „die Erde aller kreatürlichen Vollendung „gewürdigt 34): alſo iſt ſpäter“ — durch die Empfängniß Jeſu — „die Jungfrau ſchwanger worden 35).“

Die Hoheit der menſchlichen Beſtimmung offenbart ſich in der Schöpfung an dem erſten Adam,

onde la costa
Si trasse, per formar la bella guancia,
Il cui palato a tutto 'l Mondo costa:

in der Erlöſung an dem zweiten,

che forato dalla lancia,
E poscia e prima tanto soddisfece,
Che d'ogni colpa vince la bilancia:
Par. XIII. 37 — 42.

denn der Sohn Gottes wird ſelbſt Menſch und leidet ſelbſt um des Menſchen willen, um für ihn zu zahlen und genug zu thun zu ſeiner Erlöſung, und dieſe ſeine Paſſion findet am Kreuze ihre Vollendung, aber ſie gehet durch die ganze Zeit der Menſchengeſchichte, poscia e prima 36).

Wie die Schöpfung als das Leiden Gottes, daß ein Anderer Ich ſey, die erſte Paſſion Gottes iſt, ſo iſt die Erlöſung als das Leiden Gottes für das Andere die zweite Paſſion. Dieſes Geheimniß der Paſſion zur Genugthuung und Erlöſung für die Menſchen hat Beatrice ſchon früher erklärt.

Parad. VII. 23 — 120.

Wie ferner die Schöpfung des Menſchen weſentlich darin beſteht, daß der geſchaffene Geiſt ſich gleichſam ſelbſt ſchaffe, d. h. entwickele, indem er dem Principe der Schöpfung ſelbſtthätig nachfolgt, und durch ſeine Kunſt die Natur nachahmt, denn darin beſteht die Aufgabe des Menſchen,

Inf. XI. 103. 104.

eben ſo beſteht die Erlöſung des Menſchen weſentlich darin, daß der erlöſete Geiſt ſich gleichſam ſelbſt erlöſe, ſie beſtehet mithin ſeiten Gottes in der Erniederung zur Gemeinſchaft mit dem Menſchen, um dieſem die Kraft zur Erhebung mitzutheilen:

In far l'uom sufficiente a rilevarsi.

Parad. VII. 116.

welches nicht möglich war,

— — se 'l Figliuol di Dio
Non fosse umiliato ad incarnarsi.

Parad. VII. 119. 120.

Hiermit tritt Schöpfung und Erlöſung ſowohl nach dem Akt als nach dem Zweck immer näher zuſammen: nach der Lehre des Kreatianismus, welcher der Dichter folgt, wiederholt ſich an jedem Menſchen das Werk der Schöpfung und zugleich die Erlöſung von Anfang an.

Wie die Erlöſung ſchon mit der Verheißung wirklich beginnt, ſo vollendet ſie ſich in der Erfüllung, und dringet durch alle Zeiten, e prima e poscia, und durch alle Glieder der Menſchheit, um die urſprüngliche Schöpfung zu erneuern, deren Gipfel der Menſch iſt. Denn wie die Weltſchöpfung mit dem Engel in der Höhe anfängt, Himmel und Erde im gleichzeitigen Gefolge, ſo vollendet ſie ſich, nach dem Sturze des Lichtengels, und nach der darauf folgenden ſechstägigen Bildung der Erde, auf dieſer und zwar auf dem Gipfel derſelben im Menſchen[57]. Und wie der erſte Menſch nach Leib und

Seele aus der ſchon geſchaffenen Natur, — doch zum Unterſchiede von den Nachkommen ſo, daß Gott auch an die körperliche Bildung unmittelbar Hand anlegte, — nach dem Geiſte hingegen unmittelbar aus dem Odem Gottes neu hervorging, ſo wird jeder Menſch nach Leib und Seele zwar auf natürlichem Wege erzeugt, — ſo daß die Natur die Mittelurſache iſt, — hingegen nach dem Geiſte aus Gott neu erſchaffen, denn Gott iſt es, der in jedes auf dem Wege der Fortpflanzung von der Kunſt der Natur erzeugte Leibesleben einen Funken ſeines göttlichen Geiſtes hinein haucht, und die dem Leibe verbundene Natur-Seele in die Subſtanz des Geiſtes hineinziehet zu einer einigen und untheilbaren Perſönlichkeit, welche lebt und empfindet und denkt [38]).

Purg. XXV. 68 — 75.

Der Menſch denkt, das Thier lebt und empfindet. Im Denken iſt Leben und Empfindung vereint. Das iſt der Unterſchied zwiſchen dem Geiſte und der Natur: der Unterſchied, welcher ſich in der Gegenwart offenbaret [39]). Daß der der Menſch denkt, das iſt ſeine göttliche Ebenbildlichkeit. Dieſes Denken beſtehet weſentlich darin, daß der Menſch ſeinen Mittelpunkt in ihm ſelbſt hat, — se in se rigira. — Eben dieſe ebenbildliche Selbſtſtändigkeit hat die unmittelbare göttliche Schöpfung jedes einzelnen Menſchen nach dem Geiſte zur nothwendigen Vorausſetzung. Und hierin beſteht der urſprüngliche Unterſchied des Menſchen von den Thieren [40]): der Unterſchied, welcher rückwärts im Urſprunge, in der Vergangenheit liegt [41]). Hieraus erklärt, erweiſet und beſtätigt ſich denn auch die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, welche, von Gott ſelbſt einmal dem Geiſte zur Einheit verbunden, und mit ihm eine einige Seele, un' alma sola, nun auch, nach ihrer Trennung von dem Leibe, dem Geiſte, der ihr infundirt iſt, unzertrennlich folget: dies iſt der dritte Unterſchied zwiſchen dem

Leben der Natur und des Geiſtes, der Unterſchied, welcher in der perſönlichen Individualität beſteht und in der Zukunft ſich offenbart 22).

Purg. XXV. 79 — 123.

Aus der urſprünglichen, gegenwärtigen und künftigen Qualität der menſchlichen Seele erklärt ſich nicht minder, wie ſchon der Schluß des ſiebenten Paradieſes-Geſanges an der Schöpfung des erſten Menſchen nachweiſet, die Auferſtehung des Fleiſches, welches unmittelbar von Gott ſelbſt für jede Seele durch den ihr eingehauchten Geiſt beſtimmt, geweiht und verſiegelt worden iſt, und ebendeswegen, nachdem es in Folge der Sünde wieder Erde geworden iſt und die Verweſung beſtanden hat, für eben dieſe perſönliche Seelenkraft des Geiſtes zu ewiger Einheit verkläret wird. Die Auferſtehung und Verklärung alles Fleiſches iſt daher die Krone der Schöpfung, der Triumph der Erlöſung, das Ende der Wege Gottes, die Feier der Vollendung, die Vollendung des Wiederſehens. So hallet es hell und laut aus dem Kreuze Chriſti in der Sphäre des rothen Lichts des Marsgeſtirns. Risurgi e vinci!

Parad. XIV. 129.

So predigt Salomo ſchon im Sonnengeſtirne des himmliſchen Paradieſes

Parad. XIV. 37 — 81.

von der künftigen Auferſtehung und Verklärung des Fleiſches 23), wie zur Ergänzung und Erfüllung ſeiner Predigt auf Erden.

Pred. 12, 7.

Die Predigt Salomonis auf Erden ſchloß mit dem Sterben und mit dem Tode des Leibes, da der Staub wieder zur Erde kommt, wie er geweſen, und der Geiſt wieder zu Gott gehet, der ihn gegeben hat. Jetzt folgt der zweite und letzte Theil der Predigt: der Staub wird wieder geſammelt und belebt:

der Leib wird auferweckt und verklärt: jetzt verkündigt der Prediger das Ende der Wege Gottes, die **Auferſtehung**, in welcher der hellleuchtenden Seele durch den verklärten Leib, als ihren Kern, ein neuer Glanz zuwachſen wird, wie durch die brennende Kohle, die vorher auch ſchwarz und todt war, den Flammen, die ſie überſtrahlt, der Lichtſchein erhöhet wird. Dann wird aller Tod überwunden, dann wird keine Trennung mehr ſeyn. Dazu ſagen alle Engel und alle Seligen droben einhellig Amen:

Parad. XIV. 62.

daß es durch alle Himmel dringt und wiederklingt; und Beatrice, deren Lächeln auch im Feuer ſelig macht,

Par. VII. 18.

Beatrice, die eben ſelbſt ein Feſt des Wiederſehens vorab feiert: noch tönt ihr erſtes Wort beim Wiederſehen nach:

> Guardami ben: ben son, ben son Beatrice! —
> Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
> Ich bin's! Beatrice bin ich! Sieh' mich an! —
> Kennſt du das Kleid nicht, das wir hier empfah'n?

Purg. XXX. 73. 75.

Beatrice wird jetzt Angeſichts dieſer Ausſicht auf die letzte Wiedervereinigung, die kein Ende nimmt,

Par. XIV. 79 — 81.

ſo ſchön und ſo lachend, — si bella e ridente, — daß dem Anblicke der Geiſt des Erdenpilgers, dem Geiſte das Wort nicht weiter folgen kann.

II.

Das Fatum und die Welt-Ordnung.

Inf. VII. 61—96. — Purg. VI. 28—34. — Parad. XX. 94—99. — Purg. XVI. 67—83.

Das Verhältniß Gottes zur Welt iſt zwiefach, nämlich tranſcendent und immanent. Als tranſcendent thront Gott im Empyreum über allen neun Engel-Kreiſen und über eben ſo vielen Himmelsſphären: wie Gottes Thron drüber iſt, ſo iſt die Erde gleichſam als das Gegenſtück unter den neun und wieder neun Sphären der jenſeitigen Welt-Ordnung. Als immanent iſt Gott auch innerhalb ſeiner Schöpfung.

Per l'universo penetra, e risplende
In una parte più, e meno altrove.

Parad. I. 2. 3.

Von dieſen beiden Verhältniſſen iſt wiederum jedes zwiefach. Als tranſcendent wohnet Gott für ſich ſelbſt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann:[1]) als tranſcendent zieht er aber auch alle Kreatur zu ihm: und hebet alle räumliche Entfernung auf.

Parad. XXX. 121—123.

So verſammelt ſich zuletzt Alles in Gott: in einem Lebens-Strome: in einer einigen Roſe,

Che dove Dio sanza mezzo governa.

Parad. XXX. 122.

Das Empyreum iſt es, das alle Extenſion verinnert,
Ove s'appunta ogni ubi e ogni quando.
Parad. XXIX. 12.

Wiederum als *immanent* läßt ſich Gott zu der Schöpfung herab, die er als tranſcendent zu ſich hinauf hebt. Nach dieſer Immanenz wirkt er in der Schöpfung theils *unmittelbar*, theils *mittelbar*. Dieſes *unmittelbare* und *mittelbare* Welt-Regiment Gottes iſt wohl zu unterſcheiden.

Zur mittelbaren Erhaltung der Welt, und zur Leitung ihres Laufes ſind von Gott namentlich die oberſten Kreaturen beſtellt, nämlich die Intelligenzen, welche als die oberſten Glieder des großen Organismus, nehmend und gebend, zur Welt-Ordnung gehören: ſie nehmen's von Oben und geben's weiter.

Die Intelligenzen ſind mithin die *Mittelsperſonen* zwiſchen Gott und den übrigen Kreaturen, welche ihr Herr zu jeglichem Dienſte gebraucht, wo Er nicht Selbſt *unmittelbar* eintritt. Er machet die Engel zu Geiſtern der Luft und ſeine Diener zu Feuerflammen. Die Engel bilden ein großes Reich unter ſich ſelbſt in neun Hierarchien: ſie lenken die Himmel, ſie regieren die Erde. Sie ſind die Boten an die Menſchen, und ihre Hirten bei Tag und bei Nacht. Aus ihren Legionen iſt einem Jeglichen von uns ein Schutz-Engel zugeordnet von Kindesbeinen an: anderen Engeln ſind allgemeinere Aemter übertragen. So lehret Dante.

Parad. XXVIII. Convit. II. 5. 6.

So lehret auch die chriſtliche Offenbarung, welche aus dem alten Teſtamente in das neue übergegangen iſt. Von eben dieſer Offenbarung dringet nach Dante auch durch die Heiden-Welt mehr als ein Lichtſtreif. Es zeigt ſich mehr oder weniger eine Ahndung der Wahrheit unter allen Völkern, und zwar nach allen unterſchiedenen Lehren und Thatſachen der geoffenbarten Erkenntniß, aber namentlich auch in Beziehung auf die

Lehre von den Engeln und ihren Geſchäften. Von ſolchen Licht-Reflexen zeugt jede heidniſche Religion, aber hauptſächlich die klaſſiſche Mythologie [2]), welche ſich, nicht ohne „göttliche Providenz und Inſpiration", mehr und mehr in Rom konzentrirt hatte, wo demnächſt auch das Chriſtenthum ſeinen Mittelpunkt gewinnen ſollte [3]).

Zu dieſen allgemeinen Grundſätzen, welche in unſeren Zeiten wieder empfängliche Seelen gefunden und beſondere philoſophiſche und hiſtoriſche Studien hervorgerufen oder vorbereitet haben, bekannte ſich ſchon Dante, als ein Vorläufer. Der Dichter weiß auch die chriſtliche Lehre von der Weltordnung und von dem Dienſte der Intelligenzen an derſelben mit der heidniſchen Mythologie in vielfältige Berührung zu bringen. Wie die Intelligenzen als Diener und Boten Gottes insgemein Engel genannt werden, ſo heißen ſie bei den Heiden Götter und Göttinnen; Plato nennt ſie Ideen. Wir reden mit Dantes eigenen Worten. Dem chriſtlichen Dichter iſt Jupiter die Idee der Gerechtigkeit: a Jove justitia: Jupiter iſt der Engel der römiſch-deutſchen Reichsobrigkeit: er weiſet aber auch auf die Gerechtigkeit, die allein von Gott kommt und vor Gott gilt. Luna iſt das ſanfte Licht des Glaubens, das nicht aus ihm ſelbſt, ſondern aus Gottes Sonne kommt und die Sünder rechtfertigt: Sol iſt das erleuchtende Prinzip der Erkenntniß: Venus verkehrte Liebe heiligt und verklärt ſich jenſeits zu reinſter Liebesflamme. So iſt nicht minder Mars der Engel mit dem Kreuzesbanner für alle Streiter Chriſti, für die geſammte chriſtliche Miliz: Merkur iſt der Apoſtel guter Botſchaft: ſo bewährt ſich's auch auf den Sternen gleiches Namens, die nicht ohne Grund für ſie beſtimmt und nach ihnen genannt ſind.

Parad. IV. 58 – 60.

So ſind auch die Parcen Engel, von welchen Clotho einem Jeden den Faden webt und mitgiebt und aufwickelt,

Purg. XXI. 27.

Lacheſis ſo lange fortſpinnt, als er reicht,

Purg. XXV. 79.

Atropos abreißt,

Inf. XXXIII. 126.

als die Weberin an Gottes Statt.

Jeſ. 38, 12.

Und Iris, Juno's Magd, erinnert mit jeder Erſcheinung an den Himmel und Erde verbindenden Bund Gottes mit Noa.

Nach der chriſtlichen Vorſtellung ſind die Engel im Himmel und auf Erden beſchäftigt. Im Allgemeinen iſt ihr Dienſt Liturgie, Gottesdienſt.*) Im Himmel iſt das gemeinſame Geſchäft aller Engel, daß ſie lobend und preiſend ewig um Gott ſich bewegen.

Parad. XXVIII. 94 — 129.

Wer dieſe Kreisbewegung langweilig-einerlei findet, wer in dieſem Zuſtande nur — ein Rad, ruota, ſieht, der hat noch nichts von Liebe und Sehnſucht nach Gott, dem Erſehnten,

Parad. I. 76. 77.

noch nichts von dem Durſte nach dem Himmelreiche

Parad. II. 19. 20.

an ſeinem Herzen erfahren.

Das beſondere Geſchäft der Engel iſt dagegen, daß jeder ſeinem Himmel vorſtehet, jeder den ihm anvertrauten Stern bewegt und in ſeinem Kreislaufe leitet. Gleichermaßen ſind auch über alle irdiſche Verhältniſſe Engel beſtellt als Wächter und Beſchützer, als Führer und Regierer. Wo Gott nicht unmittelbar Selbſt Hand anlegt, — ſo drückt ſich Dante aus, — da thut er's durch Engel, und hauptſächlich, den Menſchen vorzuſtehen und zu dienen: jedem Kinde, jedem Menſchen von Kindheit an iſt ein Engel zugeordnet — Angeli tutelares. — So dienen die Engel in allen Angelegenheiten: auch über das Erdengold und die irdiſchen Schätze ſind ſie als Aufſeher und Ordner beſtellt, ob ſie etwa die Menſchen vor Verſuchungen bewahren möchten.

So lehret Dante im Gaſtmahle II. 5. 6. Und in der göttlichen Komödie lernt er ſelbſt. Auch ehe er noch dahin gelangt, die Engel ſelbſt zu ſehen, ehe ſie ihm noch, — erſt einzeln, als Boten, dann zuſammen in ihrer Heimath, als Einſaſſen ihres Himmels, — zur Erſcheinung kommen, — ehe er noch ſieht, lernt er ſchon. Schon während der finſteren Höllenfahrt wird ihm mancher Lichtblick in die Engelordnung.

In der finſtern Unterwelt befindet ſich freilich unſer Wanderer mitten unter den gefallenen Engeln. Hat doch ſelbſt auf Erden jeder Erdenpilger, obwohl nach allen Seiten von guten Engeln umgeben und umſchirmet, nicht allein mit ſeinem eigenen Fleiſche und Blute zu kämpfen, ſondern auch mit Fürſten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finſterniß dieſer Welt herrſchen, mit den böſen Geiſtern unter dem Himmel!

Eph. 6, 12.

Wie vielmehr hat der Pilger unter der Erde mit den verworfenen Engeln zu kämpfen, die ihr Fürſtenthum nicht behalten, ſondern ihre Behauſung verlaſſen haben, und mit ewigen Banden in Finſterniß aufbehalten werden zum Tage des Gerichts!

Jud. 6.

Aber wie alles Böſe nichts Anderes iſt, als eine Verkehrung und Verunſtaltung des Guten, und wie daher allem Böſen ein Gutes gegenüberſteht, ſo wird auch unſerem Wandersmann mitten in der Finſterniß mehr als ein Aufblick zum Lichte. —

So begegnet er jetzt am Eingange in dem vierten Höllenkreis zunächſt dem böſen Engel des Reichthums. Das iſt Plutus, der alte Feind, von dem alles Uebel kommt, der heidniſche Gott des Erdenguts und ſeines Mißbrauchs. Plutus ruft den Pluton (Dis, Satan,) zur Hülfe: er iſt eben ſelbſt der Pluton aller Geizigen und Verſchwender [5]), und darum der Vorſteher und Wächter des vierten Höllenſchlundes. Als die Fremden herankommen, erhebt ſich ſofort das Ungeheuer, indem es die Ankömmlinge mit wölfiſcher Gier und Wuth in gräßlichen Tönen unter Anrufung des Satans anſchreit, aber auch alsbald vor einem einzigen Worte, das an den oberen Willen mahnt, in ſeiner Ohnmacht zuſammenbricht, wie vom Winde aufgeblaſene Segel, wenn der Maſt ſtürzt.

Inf. VI. 115. VII. 1 — 15.

In dieſem Reiche des Plutus büßen die Geizigen und Verſchwender dafür, daß ſie die Erdengüter gegen ihre Beſtimmung verwaltet haben. Ihre Strafen beſtehen darin, daß die Begierde nach dem Vergänglichen, welche nach ihrer eigenſten Natur und nach ihrem Gegenſtande zu keiner Befriedigung gelangen kann, die Seelen, die ihr verfallen, zu keinem Frieden kommen läßt. So trägt nach unſerm Dichter jede Sünde ihren Stachel in ihr ſelbſt. So iſt auch dieſe Begierde als ihr Stachel in ihr ſelbſt ihre Strafe. Dieſe Strafe folgt ſchon hienieden der unerſättlichen Begierde auf den Fuß nach. Angeſichts dieſes Endes aller Eitelkeit der Welt wird nun der Pilger noch beſonders von ſeinem treuen Führer auf die verſucheriſche Nichtigkeit und Vergänglichkeit der irdiſchen Glücksgüter zu deſto nachhaltigerer Warnung aufmerkſam gemacht.

Inf. VII. 61 — 96.

Hatte nun der Pilger vorher in Plutus den Götzen der Welt und Unterwelt, den böſen Engel des Reichthums kennen gelernt, ſo lag jetzt die Frage nah, ob der Reichthum, als vergänzlich, auch an ſich böſe ſey, oder ob es auch einen guten Engel über den Reichthum gebe.*) Darum fragt jetzt der Schüler ſeinen Meiſter nach der eigentlichen Bewandtniß um eine andere heidniſche Gottheit, nämlich um die Glücksgöttin, welche die irdiſchen Güter unter ihren Klauen feſt halte.

Dem Leſer des Horatius mußte zunächſt an Virgil's Seite die Göttin Fortuna mit ihrem Tempel zu Antium vorſchweben, wie ſie giebt und nimmt, erhöhet und erniedrigt, wie ihr ſelbſt die eiſerne Nothwendigkeit voraufgeht, Hoffnung und Glauben nachfolgen. So lautet des Horatius berühmte Ode:

O Diva, gratum quae regis Antium,
Praesens vel imo tollere de gradu
Mortale corpus, vel superbos
Vertere funeribus triumphos.

Wie verhält ſich nun dieſe heidniſche Vorſtellung zur chriſtlichen Wahrheit?

Das iſt die Frage, um die es ſich jetzt handelt. Virgil belehrt den Schüler, daß die Göttin Fortuna auch eine Intelligenz iſt, aber eine gute. Ihr iſt die gleichmäßige Vertheilung des irdiſchen Glanzes und Goldes anvertraut, wie andern Engeln die Vertheilung des himmliſchen Lichtes auf alle Theile der Erdhemiſphäre. Die Gleichmäßigkeit beſteht aber hier wie dort nicht in gleichzeitiger, ſondern in ſucceſſiver Ausgleichung. Wo jetzt Nacht iſt, da iſt ſpäter Tag, wenn da Nacht iſt, wo jetzt Tag iſt: ſo gleichen ſich auch die irdiſchen Schimmer weltlichen Glanzes unter den Menſchen mit der Zeit dadurch aus, daß mit der Zeit ſelbſt im Laufe der Geſchichte unter den Geſchlechtern der Menſchen Ebbe und Fluth wechſelt. Wo nicht den einzelnen Gliedern für ſich ſelbſt dieſe ſucceſſive Ausgleichung zu Gute kommt, ſo ſind es doch die Generationen derſelben, die in Licht und Nacht, in Glanz und Elend — einander ablöſen. Dem Hohen und Reichen iſt die Erinnerung gegeben, daß ſeine entfernteſten Vorfahren ſolchen Glanzes haben entbehren müſſen, und wo nicht ihm, doch den ſpäteren Nachkommen ein gleicher Wandel bevorſteht. Der Arme und Niedere könnte nach Plato in der fernſten Vergangenheit und Zukunft ſeines Stammbaumes Fürſten und Gewaltige hinter und vor ſich ſehen. Aber das ſelbſtſüchtige Herz hat an ſolcher Ausgleichung nicht genug, weil ſie ihm nicht ſelbſt wird, weil es in ſo fernen Blutsverwandten die Gemeinſchaft verläugnet. Darin beſtehet eben die Sünde, daß die organiſche Gemeinſchaft der Glieder zerriſſen iſt. Was dem Urahn einſt geworden iſt, das glaubt der Enkel, was dem Enkel einſt werden wird, das meint der Großvater zu entbehren, weil er es ſelbſt nicht hat. Daher kommt es auch, daß Fortuna von ſo vielen geſcholten wird, während ſie ſelbſt die künftige Ausgleichung des Unzufriedenen in ſeinen Nachkommen vorausſieht, und daher ſelig ihre Himmelsſphäre rollt, wo auch die Individuen, die auf Erden nur nach der Gattung fortdauern, nach ihren Perſonen Genüge erhalten, eine jede nach ihrem Maaße. Unten dauert die Gattung, oben jedes Individuum derſelben. Dieſe koſtbare Speiſe unvergänglichen Troſtes hatte ſchon im Gaſtmahle II. 9. alle Tiſchgenoſſen erquickt.

So rechtfertigt Fortuna die Vertheilung der irdiſchen Reichthümer, welche als irdiſch privativ ſind: ſo erweiſet ſie ſich nach ihrer Gerechtigkeit in ihrem Verhältniſſe zu den Menſchen, an welche die irdiſchen Gaben Gottes ſucceſſiv vertheilt werden. Hiermit beſtimmt ſich zugleich ihr Verhältniß zu den Gaben ſelbſt, welche eben durch den Wechſel und Wandel der Vertheilung nach ihrer eigenſten Natur als irdiſche und vergängliche Güter bezeichnet werden. Iſt hiermit das Verhältniß der Glücksgöttin einerſeits zu den Gaben, andererſeits zu den Empfängern derſelben beſtimmt, ſo hat doch beides ſeinen Grund allein in ihrer Stellung zum Geber.

Fortuna iſt eben nur die Dienerin und Schaffnerin Gottes, ein spiritus administratorius, ein πνευμα λειτουργικον: ſie erweiſet ſich eben nur als die Mittelperſon: ſie verwaltet das Amt der Diſtribution nach Gottes Willen: ſie kann nicht anders, als Gott vorgezeichnet hat: necessità la fa veloce. Immer iſt Fortuna nur die Zwiſchenperſon, die zweite Perſon, secunda causa: Gott iſt aber auch in dieſer Beziehung der Erſte und der Letzte, der Anfänger und der Vollender [7]).

Aus dieſem Grundverhältniſſe, aus der Stellung der Glücksgöttin zu Gott, als der zweiten oder nachfolgenden Urſache — secunda causa — zur erſten Urſache — prima causa —, beſtimmt ſich zugleich der Begriff der Nothwendigkeit, welcher die Fortuna begleitet. Die Glücksgöttin iſt dem Fatum, als der Nothwendigkeit, unterworfen; die Nothwendigkeit geht vorauf: Fortuna folgt ihr unausweichlich. Als die Mittelurſache kann die Glücksgöttin nicht anders, als daß ſie unverrückt der erſten Urſache folgt, und hiermit dem Willen Gottes, welcher eben die erſte Urſache iſt, unwandelbar gehorcht. Anderem Willen gegenüber iſt daher Fortuna unbeugſam und unerbittlich, unabänderlich und unaufhaltſam, die eiſerne Nothwendigkeit ſelbſt, nicht allein nach der heidniſchen, ſondern auch nach der chriſtlichen Vorſtellung. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß ſie als das Fatum nach der heidniſchen Anſicht über die Götter gebietet, hingegen nach chriſtlicher Vorſtellung als die zweite Urſache unter Gott gehorcht. Immer iſt ſie aber ihrerſeits unbeugſam, denn ſie folgt unverrückt der erſten Urſache. Ein Anderes iſt es, ob auch der Wille Gottes unbeugſam iſt, dem ſie nach chriſtlicher Erkenntniß eben ſo unterworfen iſt, als ihr nach der heidniſchen Lehre die Götter unterworfen waren. Wenn die chriſtliche Lehre in letzter Beziehung den heidniſchen Irrthum verwirft, ſo bringt ſie ihn dennoch in ſofern wieder zu Ehren, als ſie die Götter nur als

Engel gelten läßt, welche allerdings dem Willen Gottes, als der wahrhaftigen Nothwendigkeit, unterthan ſind. Darum läßt ſelbſt Horatius der Fortuna zwar die Nothwendigkeit vorausgehen, aber dennoch Hoffnung und Glauben in unzertrennlichem Geleite nachfolgen. Te semper anteit saeva necessitas. — Te spes et albo rara fides colit velata panno. —

So ſchließt ſich der heidniſchen Vorſtellung von der Fortuna und von dem Fatum, wie ſie noch M. T. Cicero *) ſchwankend hin und her bewegt, berichtigend und läuternd die chriſtliche Vorſtellung an. Das Mittelalter erweiſet ſich ſo fern von einer die heidniſche Weisheit abſtrakt verwerfenden rohen Barbarei, daß es vielmehr mit Liebe darauf eingeht und in dem Irrthum das Fünklein Licht hervorſucht und zur Flamme zu erheben weiß. Selbſt in den dunkeln Höllenſchlünden iſt es der Virgilius des Mittelalters, welcher den heidniſchen Mythos chriſtlich zu erklären weiß, derſelbe, welcher ſpäter, in Folge der weiteren Wanderung,

Purg. VI. 28 — 54.

die unbeugſame Nothwendigkeit zwar nicht über, aber unter Gott vertheidigt, indem er ſeinen früheren Ausſpruch:

Desine fata Deum flecti sperare precando!
Laſſe den Wahn, durch Gebet zu beugen den göttlichen Rathſchluß!

zwar zu beſchränken weiß, aber darum nicht aufhebt, und in dieſer Weiſe mittelſt der kunſtreichſten Fortbewegung des Begriffs, zwar nicht dem Schickſale, welches eiſern iſt und bleibt, aber dem Herrn des Schickſals gegenüber, die Wirkſamkeit des chriſtlichen Gebetes damit zu vereinigen weiß *).

Hiermit iſt die Lehre von der Fortuna, wie ſie im ſiebenten Geſange des Inferno dargelegt wird, in ihren Grundzügen, in ihrem Zuſammenhange mit der Geſammtanſchauung des Dichters und ſeiner Zeit, in ihrem Kerne getroffen.

Plutus iſt der böſe Engel des Goldes: Fortuna iſt der gute Engel, ſie gehorcht dem Fatum, das Fatum der göttlichen Vorſehung. Erſt aus dieſem Geſichtspunkte fällt zu einem volleren Verſtändniſſe das vollere Licht auf die vielgeleſenen, wenig beachteten und noch weniger verſtandenen Verſe, welche ſo inhaltreich und unerſchöpflich ſind, daß wir ſie jetzt wörtlich überſetzen.

Inf. VII. 61 — 96.

„Jetzt kannſt du, Söhnlein, ſehn die kurze Luſt
„der Güter, die der **Fortuna** anvertraut ſind, um
„die das Menſchenvolk ſich reißt und drängt 10),
„da alles Gold, welches unter dem Monde iſt oder
„je war, von dieſen müden Seelen auch nicht einer
„Frieden bringen könnte 11). O Meiſter, ſagte ich zu
„ihm, jetzt ſage mir auch noch: dieſe Fortuna, von der
„du mir ſprichſt, wer iſt ſie, die ſo der Welt Güter
„zwiſchen ihren Klauen hält? Und er zu mir: o
„thörichte Geſchöpfe, wie groß iſt doch die Unwiſſenheit,
„die euch plagt! Jetzt will ich, daß du meine
„Lehre darüber vernehmeſt: Der, welcher alles Wiſſen
„überſteigt 12), Er ſchuf die Himmel und gab ihnen
„auch Führer, ſo daß jeder Theil von ihnen jedem
„andern Theile ſein Licht leuchten läßt, indem Er
„das Licht gleichmäßig vertheilte. Gleichermaßen
„hat Er auch für alle Schimmer weltlichen Glanzes
„insgemein eine Schaffnerin und Fürſtin geordnet,
„welche im Wechſel der Zeit die vergänglichen Güter
„von Geſchlecht zu Geſchlecht und von einem Blute
„zum andern wandeln läßt, erhaben über alle Abwehr
„menſchlicher Sinne: daher herrſcht ein Geſchlecht,
„während das andere ohnmächtig darnieder

„liegt, denn jedes muß ihrem Richterſpruche gehor„chen, welcher verborgen iſt, wie im Gras die „Schlange [13]). Gegen ſie hat euer Wiſſen keinen „Widerſtand, ſie ſieht voraus, ſie richtet, und ver„ſieht ihr Reich, wie die andern Götter das ihre [14]). „Ihre Wandelungen haben keinen Stillſtand: Noth„wendigkeit macht ſie ſchnell enteilen [15]): ſo oft und „ſchnell folgt Einer auf den Andern, der des Schickſals „Wechſel erfährt [16]). Dieß iſt die, die ſo oft an's „Kreuz geſchlagen wird von denen auch, die ihr Lob „zollen ſollten, und mit Unrecht ſie läſtern und „ſchimpfen. Doch Sie iſt ſelig und hört nicht auf „ſolches Toben: denn mit den andern erſtgebornen „Kreaturen rollt ſie heiter ihre Sphäre und ſchwebt „in ſeliger Wonne. Wir aber ſteigen jetzt hinab zu „größerm Leid und Mitleid."

So wird im Munde des mittelalterlichen Virgilius die heidniſche Vorſtellung von dem Wechſel und Wandel der launenhaften Glücksgöttin zur chriſtlichen Lehre von gerechter Ausgleichung der Glücksgüter, welche eben durch den eiligen Wechſel und Wandel vermittelt wird. — Der Dichter war eben ſelbſt dieſem Wechſel des Schickſals verfallen, und der Fremde wie der Armuth preisgegeben. — So verklärt ſich ſelbſt der Begriff eiſerner Nothwendigkeit, der auch die Götter ſich nicht entwinden können, mehr und mehr zu einem willigen Gehorſam unter dem freien Willen Gottes. Von Gott iſt die Glücksgöttin über die Erdenſchimmer geſetzt, agli splendor mondani, daß ſie nach Gottes Willen die vergänglichen Erdengüter, li ben vani, als vergängliche vergehen, d. h. übergehen laſſe.

Dieſer mittelbaren Vertheilung ſind aber eben nur die vergänglichen Güter anvertraut. Was unvergänglich iſt, das kommt unmittelbar von Gott, den Menſchen überhaupt und jedem beſonders, theils bei der unmittelbaren Schöpfung eines jeden menſchlichen Individuums, theils bei deſſen weiterer unmittelbarer Führung. Zu der erſten Kategorie gehört aller zeitliche Reichthum, alles äußere Anſehen, auch derjenige Adel, deſſen Mantel mit jeder Verlängerung der Ahnenreihe kürzer wird:

Parad. XVI. 7—9.

auch davon handelt unſer Text. Zu der zweiten Kategorie gehört Gottes unmittelbare, weder durch Fortuna, noch durch Erb- und Geſchlechtsfolge vermittelte Gnadengabe, welche der Geber weſentlich daran knüpft, daß ſie der Empfänger treu verwalte. Hieraus erwächſt erſt der wahre Adel, von dem jener den Namen hat, aber nicht das Leben und Weſen. Aber davon handelt unſer Text noch nicht 17).

Es iſt in der finſtern Unterwelt, wo Virgil die Lehre von der Fortuna mittheilt. Hier in dem Jammerthal, unter und auf der Erde, wo die Umwälzungen keinen Stillſtand finden, im Lande des ſteten Wechſels und Wandels, ſchließt er dieſe Lehre einmal — mit dem Aufblicke in die heitere Himmelshöhe, wo Fortuna unwandelbar fröhlich mit den Engeln durch der Sphären ewig heitern Umſchwung wallet, und dann — mit der Erinnerung an den noch nicht vollendeten Pilgerlauf, der zu immer neuer Arbeit und Mühe mahnet.

Or discendiamo omai a maggior pièta.

Die Pilger müſſen noch auf und unter der Erde in ihre Leiden und Kämpfe hinabſteigen: denn die Ruhe iſt für ſie noch nicht gekommen.

Der Ort, wo dieſe Lehre von der wandelbaren Fortuna und von dem unwandelbaren Fatum ertheilt wird, bringt es mit ſich, daß ſie nicht alsbald vollendet werden kann. Aber der Grund iſt ſchon gelegt, der Uebergang iſt vorbereitet und angebahnt, welcher aus der heidniſchen Starrheit des Schickſals zur Flexibilität Gottes, aus der eiſernen Nothwendigkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, aus der mechaniſchen Weltordnung in das Reich des Geiſtes und des Gebetes überführt 18). Die weitere Entwickelung iſt ſchon oben berührt worden, denn mit unſerm Texte ſteht Virgil's und Dante's Zwiegeſpräch im Vor-Purgatorium in dem engſten Zuſammenhange. Auch im Vor-Purgatorium ſchließt ſich die weitere Dialektik der Lehre von der unerbittlichen Gewalt des göttlichen Fatums an, nur daß die letztere jetzt der Macht des menſchlichen Gebets zu weichen anfängt.

Purg. VI. 28 — 54.

„Es ſcheint mir, ſo beginnt der Pilger, daß Du,
„mein Licht, an einer gewiſſen Stelle ausdrücklich
„läugneſt, daß göttlichen Rathſchluß menſchliches
„Gebet beugen könne: und doch beten dieſe Leute
„eben darum! Ihre Hoffnung wäre dann eitel! oder
„mir iſt dein Ausſpruch nicht klar! Er aber ant-
„wortete: Meine Schrift iſt deutlich, und doch trügt
„dieſer Seelen Hoffnung nicht, wenn man es wohl
„betrachtet mit geſundem Geiſte. Denn der höchſte
„Rechtsſpruch wird darum nicht zu Thal erniedrigt,
„indem vielmehr das Feuer der Liebe in einem Mo-
„mente das erfüllt, was der erfüllen muß, der ſich
„hier niederläßt. Da aber, wo ich jenen Ausſpruch
„feſtgeſetzt habe, da konnte nicht die Sünde durch
„Gebet getilgt werden, weil das Gebet von Gott
„entfernt war. Doch jetzt verweile lieber nicht bei ſo
„hoher Spekulation, bis Jene dir es erklärt, die
„zwiſchen der Wahrheit und Deinem Verſtändniß Licht
„ſchafft. Ich weiß nicht, — ob du mich verſtehſt: ich
„rede von **Beatrice**, du wirſt ſie oben auf dem Gipfel

„dieſes Berges ſehen lächelnd und ſelig. Ich ſprach: „Mein Meiſter, laß uns ſchneller gehen: denn nicht „mehr bin ich müde, wie zuvor: Sieh' nur, wie ſchon „die Höhe Schatten wirft. Wir werden aufwärts „gehen an dieſem Tage, ſo antwortete der Führer, „ſo weit wir eben können: doch iſt die Ausführung „von anderer Art, als du dir jetzo vorſtellſt."

Hiermit wird auch hier die weitere Verſtändigung über das große Räthſel der Welt abgebrochen. So wichtig und inhaltreich auch der Fortſchritt iſt, dennoch muß Virgilius auch hier, wie im Inferno, über ſich ſelbſt hinaus weiſen und ſeinen Lehrling auf die letzte Höhe des Berges vertröſten, wo er — Beatrice ſehen wird, ridente e felice. Wie Virgil in unſerm erſten Texte mit dem ſeligen Sphärenſchwunge der Fortuna ſchließt, die, über allem Wechſel äußern Erdenſchimmers erhaben, in unvergänglicher Wonne lebet, ſo ſtellt er auch im Purgatorium für eine nahe Zukunft ein Wiederſehen droben in Auf- und Ausſicht:

Purg. VI. 43 — 48.

er zeuget von Beatrice,

Non so, se 'ntendi: i' dico di Beatrice,

die, ſelig lächelnd wie ſie iſt, den Wanderer auf des Berges höchſter Höhe empfangen und von dem Gipfel des irdiſchen Paradieſes bis zum Gipfel himmliſcher Erkenntniß erheben wird, in welchem ſich das Geheimniß des Gebets völliger erſchließen und der ſtarre Begriff abſtrakter Nothwendigkeit ſich erweichen wird, indem der allmächtige Gott ſelbſt, weil er es ſo will, von dem Willen der Menſchen ſich bewegen und beſiegen läßt.

Parad. XX. 94 — 99.

„Das Reich der Himmel leidet Gewalt 19) von „der heißen Liebe und von der lebendigen Hoffnung,

„welche den göttlichen Willen überwindet, nicht nach „der Weiſe, wie der Menſch dem Menſchen obſiegt, „ſondern Liebe und Hoffnung überwinden den göttlichen Willen, weil er ſo überwunden ſein will, „und überwunden überwindet mit ſeiner Gütigkeit.“

Droben iſt die Freiheit, die nicht beweget wird, aber ſich ſelbſt beweget, die nicht von einem Andern getrieben und bewegt wird, aber von Anderem ſich bewegen läßt. Was unten iſt, das iſt als unterwürfig auch nothwendig: ſo iſt die Natur; **was droben iſt oder hinauf** gehört, das iſt, weil nichts über ihm iſt, frei: ſo iſt der Geiſt Gottes frei: ſo iſt auch der kreatürliche Geiſt frei, ſo weit er Geiſt iſt, das heißt, ſo weit er im Geiſte Gottes iſt. Ueber dieſen Unterſchied und Fortſchritt der Kategorien mit den Gegenſtänden erhält der Pilger — ein jeder Pilger — noch in der Läuterungsperiode mehr als einen Wink.

Purg. XVI. 67 — 83.

„Ihr, die ihr noch im Leibe wallet, ſchiebt alle „Schuld auf den Himmel droben, gleich als wenn er „alles mit Nothwendigkeit mit ſich fortriſſe. Wenn's „alſo wäre, dann wäre der freie Wille in euch vernichtet, dann wär' es ungerecht, für Gutes Freude, für „Böſes Leid zu empfangen. Wohl legt der Himmel den „erſten Keim zu eueren Bewegungen, und nicht einmal zu allen: doch geſetzt, es wäre ſo, ſo iſt euch „auch zu Gut und Böſe Licht gegeben, und freier „Wille, der, wenn er in den erſten Kämpfen für den „Himmel Müh' beſtehet, auch ausharrt, und dann alles beſiegt, wenn er aus rechter Quelle Nahrung „ſchöpft. Einer höheren Macht, einer beſſeren Natur

„ſollt ihr frei gehorchen, und dieſe weckt den Geiſt in „euch, den des Himmels Naturkraft nicht mehr hütet. „Drum, wenn die gegenwärtige Welt euch abwendig „macht, ſo liegt in euch die Schuld, in euch iſt ſie zu „ſuchen!“ 20)

Hiermit erhebt ſich der Pilger mehr und mehr aus dem Konflikte zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit: von der Nothwendigkeit zur Freiheit, aus der Freiheit zu willigem Gehorſam: denn davon handelt das Folgende:

Onde convenne leggi per fren porre.

Daß auch die ſittlichen Veränderungen aus dem Kreislaufe des Himmels, der die irdiſchen Wandlungen regiert, zu kommen ſcheinen, das iſt eben nur Schein.

Purg. XX. 13 — 15.

Aber es ſcheint doch ſo hier unten, wo wir noch im Kampfe bleiben und in den erſten Kämpfen (nelle prime battaglie del cielo) uns mühen. Hier hört der Kampf nie ganz auf, wenn er auch von Stufe zu Stufe leichter wird.

Erſt droben werden ſich alle Widerſprüche löſen, an denen wir uns hienieden zerarbeiten, alle Widerſprüche zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, oder zwiſchen Unten und Oben, zwiſchen Natur und Geiſt, oder zwiſchen Erde und Himmel. Doch wir — wir ſind noch unten in der Läuterung, wie auch Dante, als er mit Virgil in den Windungen des Purgatoriums ſich bebewegte. Hiermit berühren wir den zweiten ſpringenden Punkt, wo die Lehre in der Unterwelt von dem Fatum und die Predigt im Purgatorium vom Gebete einander begegnen und entſprechen. Das Erſte war hier und dort der Blick aufwärts, wo Fortuna kreiſet und Beatrice ſelig lebt und ſchwebt. Das Zweite iſt, daß der Pilger ſich beſcheide, noch nicht am Ziele zu ſeyn.

Der Pilger wird der Arbeit und der täglichen Nöthe und Kämpfe müde: der Pilger wird ungeduldig, und fragt: Iſt die Nacht noch nicht hin! Gegen jene Müdigkeit, gegen dieſe Ungeduld iſt das inhaltreiche Wort in der Unterwelt gerichtet:

Or discendiamo omai à maggior pièta.
Jetzt müſſen wir erſt noch in tief'res Weh.

Anders iſt es auch nicht in der zweiten Station der Läuterungsperiode. Wie der Pilger von ſeinem Virgil in der Unterwelt nicht allein auf Fortuna droben gewieſen, ſondern auch an ſein unterirdiſches Tagewerk erinnert wird, — noch tiefer in den Tod zu gehen, — ſo wird er auch im Purgatorium an Beatrice himmelwärts gewieſen, denn er ſoll ſie im Paradieſe wiederſehen: er ſoll ihre Stimme wieder vernehmen, wenn es erklingen wird:

Guardami ben: ben son, ben son Beatrice! —
Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
Ich bin's: Beatrice bin ich: ſiehſt du mich!
Wußteſt du's nicht! Hier lebt man ſeliglich!

Aber noch iſt es nicht dahin gekommen: darum wird er gleichzeitig zu wartender Geduld ermahnt: er bedurfte ihrer. Denn kaum hatte Virgil das Wort der Verheißung ausgeſprochen, kaum Beatrice's Namen genannt, da verſetzt alsbald der Pilger, der ſich eben noch ſo lebensmüde fühlte:

Buon duca, andiamo a maggior fretta,
Che già non m'affatico, come dianzi.
Mein Meiſter, laß uns ſchneller vorwärts wallen:
Denn müde bin ich nicht mehr, wie vorher.

Und nun muß wieder Virgil, der vorher den Ermatteten antreiben mußte, den Eilenden bedächtiglich ermahnen, zu weilen und zu warten.

Noi anderem con questo giorno innanzi,
Rispose, quanto più potremo, omai:
Ma 'l fatto è d'altra forma, che non stanzi.

Laß uns ſo lang es Tag iſt fürbaß ſtreben,
So ſprach Virgil, ſo viel die Kraft vermag.
Geht's nicht ſo ſchnell, als dich Gedanken heben,
Bald kommt doch, bald, — des Wiederſehens Tag!

III.

Die Natur und die menſchliche Thätigkeit in ihrem Verhältniſſe zur Weltſchöpfung und Weltordnung.

Inf. XI. 97—112. — Parad. VIII. 120—148. — Parad. II. 112—148.

Inf. XI. 97 — 112.

„Die Philoſophie, ſo ſprach Virgil, ſagt jedem, der auf ſie Acht hat, und nicht nur an einer Stelle, wie die Natur ihren Lauf nimmt aus der göttlichen Weisheit und aus ihrer Kunſt: und wenn du dein Buch von der Naturlehre wohl beachteſt, ſo wirſt du nach nicht vielen Blättern darin finden, daß euere menſchliche Kunſt, ſo viel ſie kann, jener nachfolgen ſoll, wie dem Lehrer folgt der Schüler, ſo daß euere menſchliche Kunſt gleichſam Gottes Enkelin iſt. Aus dieſen beiden Quellen, führſt du dir zu Gemüth die Geneſis vom Anfang an, geziemt es auch dem Menſchen, ſein Leben zu nehmen und zu fördern ſein Geſchlecht. Und weil der Wucherer andere Wege geht, ſo verſündigt er ſich nicht allein gegen die Natur, wie ſie an ſich iſt, ſondern auch gegen

„die Jüngerin der Natur, denn er ſetzt ſeine Hoffnung auf ein Anderes.“

Dieſer Text iſt ſo kurz als inhaltreich, ſo einfach als ſchwierig. Es handelt ſich im Allgemeinen um das Verhältniß der Natur zur menſchlichen Thätigkeit, welche als Kunſt, ſo wie wieder die Kunſt als Gottes Enkelin bezeichnet wird. Um dieſes Verhältniß zu erklären, wird das Weſen der Natur und das Weſen der menſchlichen Kunſt näher beſtimmt. Zugleich wird an dem Wucher nachgewieſen, wie die menſchliche Kunſtthätigkeit nicht ſeyn ſoll. Zur weitern Begründung wird auf zwei Autoritäten Bezug genommen, nämlich auf Ariſtoteles und Moſes: aus Ariſtoteles Schriften wird nicht allein die Phyſik, ſondern auch ſeine Philoſophie überhaupt an mehr als einer Stelle, aus den Büchern Moſis die Geneſis am Anfange, aber ohne nähere Bezeichnung, zum Nachleſen und Nachdenken empfohlen.

Das Verhältniß der Natur zur menſchlichen Kunſt wird ſo beſtimmt, daß jene als die Tochter, dieſe als die Enkelin Gottes anzuſehen ſey. Daraus folgt, daß die menſchliche Kunſt die Tochter der Natur ſeyn muß: aber wie ſie dieſes dadurch wird, daß ſie der Natur, wie einer Lehrmeiſterin, folgt, iſt nicht ſo leicht einzuſehen. Dieſes Bedenken löſet ſich indeſſen zunächſt in ſofern, als ja auch nur geſagt iſt, daß die Kunſt des Menſchen gleichſam, beinahe die Enkelin Gottes genannt werden könnte.

Die nächſten Fragen ſind: Woher nimmt die Natur ihren Lauf, prende suo corso? woher nimmt der Menſch zu ſeiner Kunſt das Leben, prende sua vita?

Nicht von der Schöpfung der Natur, nicht von der Schöpfung des Menſchen iſt hier die Rede, dieſe iſt vielmehr als Gottes Werk vorausgeſetzt. Darum fragt er ſich eben weiter, woher die Natur, nachdem ſie von Gott geſchaffen iſt, ihren Lauf, d. h. ihren Fortgang nimmt. Die Antwort iſt: Dal divino intelletto e da sua arte: aus der göttlichen Weisheit und ihrer Kunſt. Der Zufluß aus dem göttlichen Geiſte deutet auf den Begriff der Erhaltung und Erziehung, welche gleich der Schöpfung von Gott kommt, — creatio continua. Der Zufluß da sua arte, aus ihrer Kunſt, wird von den Auslegern und Ueberſetzern ebenfalls auf Gott bezogen, und mithin unter sua arte die göttliche Kunſt, die arte del divino intelletto verſtanden. Der Zuſammenhang ſcheint jedoch zu erfordern, und die Sprache geſtattet, die sua arte wie suo corso auf die Natur zu beziehen. Es ſind zwei Quellen, aus welchen die Natur, wie demnächſt die menſchliche Kunſt, ihren Lauf nimmt, nämlich der göttliche Geiſt und die ihr ſelbſt eingepflanzte, die ihr mitgegebene Kunſt, worunter nichts anders zu verſtehen ſeyn kann, als was der Dichter ſonſt — im Gegenſatze zur Materie, potenza, — die virtù attiva, virtù informativa, virtù informante zu nennen pflegt. Dieſe Kunſt iſt mithin, als die zweite Quelle des Fortgangs der Natur-Entwickelung, nichts anderes als die der Natur immanente Bildungskraft, die allerdings auch von Gott kommt, wie die Materie, aber nunmehr unter dem Zufluſſe der göttlichen Weisheit aus ihr ſelbſt ſich entwickelt¹). So hat alſo die Natur ihren Fortgang einerſeits aus Gottes immerfort ſtrömendem Geiſte, der ſie erhält und ſich entwickeln läßt, theils aus der ihr mitgegebenen eigenen Entwickelungskraft. In der erſten Beziehung iſt die Erhaltung und weitere Entwickelung der Natur der urſprünglichen Schöpfung gleich — creatio continua —; in der zweiten Beziehung unterſcheidet ſich die Fortdauer der Welt von der erſten Schöpfung. Um ſo weniger können wir zweifelhaft ſein, daß unter sua arte die arte della natura, die der Natur immanente Bildungskraft zu verſtehen iſt. Der [illegible] dieſer unterſcheidet eben den Fortgang der

Natur, die Erhaltung der Welt, von der Schöpfung, und daß eben nur von der Erhaltung der Welt die Rede iſt, daß prende suo corso nicht auf die Schöpfung, ſondern auf den Fortgang der geſchaffenen Natur ſich bezieht, ergiebt ſich theils aus den Worten ſelbſt, theils aus dem Zuſammenhange, wornach es ſich um den Verlauf des Naturlebens in ſeiner Fortdauer und Fortentwickelung handelt, theils aus dem Verhältniſſe zu der menſchlichen Thätigkeit, welche, wie das Leben in der Natur, die Schöpfung zu ihrer Vorausſetzung hat.

Aber woher nimmt nun eben dieſe menſchliche Thätigkeit, die Kunſt des Menſchen, — la vostra arte, — der Naturkunſt gegenüber, ihren Lauf und ihre Richtſchnur? Der Dichter ſagt, daß die menſchliche Kunſt die Natur, näher die Kunſt der Natur, d. h. die Entwickelungsweiſe der Natur zur Richtſchnur nehmen ſoll, und ebendeswegen Gottes Enkelin genannt werden könne, wenn ſie aus dieſen beiden Quellen ſchöpft, da queste due. Welches ſind dieſe beiden Quellen, die queste due? Die Sprache und der Zuſammenhang laſſen keine andere Deutung zu, als daß unter dieſen Zweien erſtens die Natur oder die Kunſt in der Natur als die Lehrmeiſterin, und zweitens die menſchliche Kunſtthätigkeit, als die Schülerin, zu verſtehen ſey, aus deren Verbindung eben die Kunſt ſelbſt als Gottes Enkelin hervorgeht: ſie iſt es inſofern von beiden Seiten, als der Menſch, der ſie treibt, und die Natur, welche ſich zu ihrer Erzeugung mit dem Menſchen verbindet, Gottes Geſchöpfe, Gottes Kinder ſind. —

Hiernach können alſo die queste due, die beiden Quellen, welchen die menſchliche Kunſt ihre Entſtehung zu verdanken hat, nicht ganz dieſelben Quellen ſeyn, aus welchen die Natur ihren Fortgang nimmt. Vielmehr hat die Kunſt mit der Natur nur eine Quelle, nämlich die der Natur immanente Entwickelungskraft, gemein: die andere Quelle iſt die eigene Thätigkeit. Wie die Natur einerſeits aus Gott, andererſeits aus Gottes ſchon geſchaffener, ihr ſelbſt mitgegebener Bildungskraft ſchöpft, ſo ſchöpft wieder die menſchliche Kunſt einerſeits aus der Natur, und in ſofern mittelbar aus Gott, andererſeits aus ihr ſelbſt: ebendeswegen wird ſie Gottes Enkelin genannt, indem ſie theils durch eine in der Natur vorgezeichnete Anlage, andererſeits durch ihr eigene ſelbſtthätige Ausbildung vermittelt wird. Würden dem entgegen die queste due, die beiden Aeltern der menſchlichen Kunſt, auf die beiden Quellen der Natur ohne Unterſchied bezogen, ſo fehlte überall aller Unterſchied zwiſchen der natürlichen und menſchlichen Thätigkeit, zwiſchen Tochter und Enkelin, wie aller Unterſchied zwiſchen der Schöpfung und der Erhaltung der Natur fehlen würde, wenn sua arte auf die göttliche Kunſt bezogen würde.

Zunächſt ſind allerdings, ſo werden aufmerkſame Leſer einwenden, indem ſie den Text noch einmal in ſeiner Folge nachleſen, zunächſt ſind dieſe Beiden überhaupt nicht als Quelle und Norm der menſchlichen Kunſt, ſondern als Bedingung des menſchlichen Gedeihens angegeben. Natur und Kunſt ſind ſchon bezeichnet, und nun erſt heißt es: Da queste due conviene prender sua vita ed avanzar la gente. Der Gedanke in ſeinem Fortgange iſt aber doch nichtsdeſtoweniger dieſer: einmal geſchaffen empfängt die Natur aus Gott und ihr ſelbſt, die menſchliche Kunſt aus der Natur und ihr ſelbſt, der Menſch aus beiden, aus der Vorbeſtimmung in der Natur und der ihr folgenden freien Selbſtthätigkeit den gedeihlichen Fortgang. Immer iſt es die Thätigkeit des Menſchen, näher die Berufsthätigkeit, welche in Betrachtung gezogen und als Kunſt bezeichnet wird.

Wir ſind jetzt ſo weit, daß wir das Leben in der Natur ſo wie die Thätigkeit der menſchlichen Kunſt in ihrem Verhältniſſe zu einander erkennen: beide haben nicht allein Gott, ſondern auch Gottes Schöpfung zur Vorausſetzung: beide ſind an Gott und Gottes Schöpfung gewieſen: aber die Natur findet, abgeſehen von dem fortgehenden Einfluße Gottes, nur in der ihr immanenten Anlage, der ſie folgen muß, hingegen die menſchliche Thätigkeit theils in einer Naturbeſtimmung, in einer Naturanlage, die ſie als zuvor gegeben von ſich unterſcheidet, theils in ihrer eigenen Willensbeſtimmung ihren Grund.

Ueber dieſen Unterſchied hat ſich der Dichter auch anderwärts ausgeſprochen. Die Natur muß folgen, der Menſch hat — die Wahl: die Natur kann nicht anders, die Kunſt iſt frei.

Purg. XVII. 91 — 93.

Aber freilich iſt hiermit noch nicht näher erklärt, wie und worin es eigentlich die menſchliche Kunſt der Natur, welche ſie, als ihr zuvor gegeben, von ſich unterſcheidet, nachmachen ſoll: wie ſie ihren Fingerzeig finden, ihren Weg einſchlagen und im Auge behalten ſoll. Zunächſt müßen wir uns damit begnügen, daß der Sinn des Textes im Allgemeinen gefunden iſt.

Wenn wir rüſtig weiter gehen, und auf dem erſten Funde nicht ausruhen, wozu uns Virgilius ſelbſt unmittelbar nach unſerm Texte das Beiſpiel giebt, indem er zu unſerm Dichter ſagt:

Ma segui mi oramai, chè il gir mi piace:

wenn wir ihm auch weiter folgen, weil ihm das weiter vorwärts Gehen wohlgefällt und eignet, ſo kommen wir ſogleich von der rechtmäßigen Thätigkeit des Menſchen auf ihr Gegentheil. Dieſes Gegentheil iſt der Wucher, unter welchem der Dichter jeden Gewinn des Geldes aus dem Gelde ohne eigene Thätigkeit verſteht. An dem Wucher zeigt der Dichter ein Beiſpiel, wie die Kunſt von der ihr in der Natur vorgezeichneten Laufbahn auf den entgegengeſetzten Abweg ſich verirrt. Der Wucherer, ſo heißt es, ſchändet und beſchimpft die Natur in ſich ſelbſt und in ihrer Jüngerin; nämlich die natürliche und die menſchliche Kunſt *), die Natur ſelbſt und die Kunſt des Menſchen, indem er von beiden abweicht. Aber auch hier iſt nicht näher geſagt, worin die Abweichung beſteht: und dieß iſt das zweite Dunkel, welches noch zurückbleibt. Wir wiſſen nur, daß der Wucher als eine Verſündigung gegen Gott, gegen die Natur und gegen die Beſtimmung des Menſchen gerügt wird, die wahre Kunſtthätigkeit des Menſchen hingegen der Natur und ihrer eigenen Beſtimmung folgt. Dieſer wird daher nicht allein ein eigenthümliches Verhältniß zu Gott, ſondern auch unter den Menſchen die Wirkung zugeſchrieben, daß dadurch das Menſchengeſchlecht gefördert, — gemehrt und gebeſſert wird, denn die Förderung des Menſchengeſchlechts, avanzar la gente, kann ſich auf die Vermehrung und auf die Verbeſſerung beziehen, quantitativ und qualitativ verſtanden werden. Auch hier bleibt noch eine Unbeſtimmtheit zurück, die wir noch nicht erledigen können.

Im Allgemeinen iſt nun der Sinn unſerer fünfzehn Verſe dieſer: Die Kunſt der Natur beſteht darin, daß die Bildungskraft der Natur dem ihr eingepflanzten und vorgezeichneten Inſtinkte unter der Leitung der göttlichen Vorſehung willenlos folgt. Die Kunſt des Menſchen beſteht darin, daß ſie es der Natur nachmacht, näher daß ſie ebenfalls unter der Leitung der göttlichen Vorſehung, nach dem Vorgange der Natur außer ihr, dem ihr auch eingepflanzten und vorausgegebenen Natur-Inſtinkte, aber nicht willenlos, ſondern mit ihrem freien Willen ſelbſtthätig folgt. Der Gegenſatz iſt der Wucher, der von der Bahn der Natur abweicht, ſo daß der Wille, von ſeinem eingebornen Geſetze entbunden, der Willkühr, die Willkühr der Begierde verfällt, welche in altro pon la spene.

Wir wenden uns jetzt zu den Autoritäten, auf welche uns Virgil ſelbſt verweiſt.

Die erſte Autorität iſt Ariſtoteles, der an mehr als einem Orte über Natur und Kunſt, über das Naturgemäße und

Naturwidrige ſich ausſpricht: er hat nicht minder auch gegen den Wucher ein ſtrenges Wort uns hinterlaſſen.

Zunächſt können wir aus unſerm Texte ſelbſt noch dieſes nehmen, daß der Natur ein Lauf, Thätigkeit, fortgehende Entwickelung zugeſchrieben wird: in der Natur iſt kein Stilleſtand: ſo ſoll auch der Menſch arbeiten. So heißt es im erſten Buche der Monarchie: Deus et natura nil otiosum facit: sed quidquid prodit in esse, est ad aliquam operationem. Das Gegentheil zeiget ſich an dem Wucher. In der Natur iſt überall reges Leben: der Wucherer nimmt müßig, was ihm nicht gehört. Die Natur leihet umſonſt, ſie giebt ohne Entgelt Leib und Leben, Subſtanz und Kraft zu allen Bildungen: aber der Wucherer leihet auf Zinſen. Die Natur bringt aus allen ihren Reichen Frucht hervor, daß ſie der Menſch nehme zur Nahrung und Kleidung und zur Subſiſtenz jeglicher Art: aber der Wucherer ſucht ſeinen Erwerb nicht in ihren lebendigen Schätzen, ſondern im todten Gelde. Die Natur erzeugt in reichſter Mannigfaltigkeit Aehnliches, der Wucher nur Geld aus Geld, Einerlei. Darum iſt der Wucher auch nach Ariſtoteles gegen die Natur: Virgil und Dante folgen ihm wörtlich. Darum erklärt auch unſer Dichter in Uebereinſtimmung mit ſeiner Zeit und der damaligen Verfaſſung, im Einverſtändniſſe mit dem alten Teſtamente [3]) und mit dem kanoniſchen Rechte [4]) jeden Zinsgenuß vom dargeliehenen Gelde für einen unerlaubten Wucher, und unter dem Schutze des chriſtlichen Theologen, Thomas Aquinas [5]), ja, unter dem Vorgange des heidniſchen Philoſophen, Ariſtoteles, [6]) jeden Wucher ohne Unterſchied für ein Verbrechen gegen die Natur, welche Gottes Tochter iſt. Darum verweiſet Dante's Führer, in gleicher Weiſe wie Ariſtoteles, in gleichem Eifer gegen allen wucherlichen Erwerb, die menſchliche Thätigkeit auf das Vorbild der fleißigen, immer regſamen Natur, welche aus ihrem lebensthätigen Organismus auf allen Stuſen ihres Syſtems Nahrung und Mehrung erzeuget, und immer neue Entwickelungen, neue Bildungen hervorbringt, während der Wucher mit dem todten Gelde ſchachert, und mit allem ſeinem quantitativen Plus nicht aus dem farb- und lebloſen Einerlei heraus kommt. Hiermit erinnert der Lehrer, Virgil und Ariſtoteles, zugleich an die patriarchaliſche, natürliche Lebensweiſe, welcher unſer Dichter auch ſonſt das Wort redet, wenn er an das naturgemäße und einfache Leben der Vorzeit mahnt, wo noch der Vornehmſte Leder trug, keine Frau ſich ſchminkte, eine ihr Kindlein ſelbſt wiegte, die andere fleißig ſpann und Mährchen dazu erzählte. Parad. XV.

So führt uns an der Hand des alten Philoſophen das Endwort unſeres Textes in die Mitte deſſelben, das Gegentheil der Natur und Kunſt mitten in das Weſen beider: wir thun wenigſtens einen Blick in die Werkſtätte der Natur, in ihre „Wirkungskraft und Saamen,“ „in ihr feſtes Leben und Männlichkeit, ihre innere Kraft und Ständigkeit.“

Ariſtoteles wird uns auch weiter leiten: der Text verweiſet uns auf die Bücher von der Phyſik. Dort leſen wir non dopo molte carte, nämlich im zweiten Kapitel des zweiten Buches, daß die Natur zwiefach iſt, inſofern ſie aus Leib und Seele, oder aus Stoff und Leben, oder aus Materie und Form beſteht: ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη. Die Form iſt eben die Kunſt, die Bildungskraft an der Natur, arte, virtù formativa, εἶδος. Ariſtoteles lehrt aber ebendaſelbſt ferner, und auf mehr als einer Seite, daß der Natur nach ihrer Bildungskraft die Bewegung immanent ſey, — damit beginnt das dritte Buch der Phyſik, — und daß die erſte Bewegung der Natur einem unbeweglichen, ruhenden, und darum ewigen, unveränderlichen und unvergänglichen Prinzipe zuzuſchreiben ſey, — davon handelt das achte Buch beſonders im ſechsten Kapitel. Inſofern leitet auch Ariſtoteles das Naturleben in ſeinem Verlaufe aus einer doppelten Quelle ab. Einerſeits iſt nämlich die Natur ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ſie hat die Bedingung ihres Lebens in ihr ſelbſt, andererſeits ſetzt ſie ein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον καὶ ἀΐδιον voraus: inſofern hat ſie ihre Bedingung außer ihr in Gott. So faßt es wenigſtens der chriſtliche Dichter. — Ariſtoteles lehrt aber nicht minder, daß die menſchliche Kunſt die Natur nachahmt, ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, d. h. wie der Natur ſchon ein Bildungstrieb, εἶδος, eine Kunſt inwohnt, ſo hat auch die menſchliche Kunſt ihrer Bildungsfähigkeit, ihrer natürlichen Anlage nachzugeben. Eben ſo heißt es in Ariſtoteles Buche von der Poetik, Kap. 4.: Das Nachahmen iſt dem Menſchen von Natur angeboren: τὸ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστί· κατὰ φύσιν ὂν ἡμῖν τὸ μιμεῖσθαι. Aber was hilft der Weg, den die Natur zeigt, wenn ihn der Menſch nicht einſchlägt! Darum iſt es zweierlei, was zur Kunſt gehört: nämlich die Natur mit ihrer ſtummen Zuſprache, und ein thätiger Wille, der ihr folgt. Beides iſt erforderlich, um einerſeits das Leben des Individuums, andererſeits das Geſchlecht ſelbſt zu fördern. So weit bringt uns Ariſtoteles: er ſcheint nicht allein auf die Natur außerhalb des Menſchen, ſondern auch auf die Naturanlagen im Menſchen zu verweiſen, denen jedes Individuum ſelbſt nachzugeben hat.

Aber Virgil verweiſet uns nicht allein auf Ariſtoteles, ſondern vornämlich auf die Geneſis am Anfange, alſo auf die Lehre von der Naturſchöpfung. Näher iſt dieſe Autorität nicht bezeichnet.

In der Geneſis können wir nichts Geringeres, als die Hauptſache, ſuchen, nämlich die beſtimmtere, ſpeciellere Anleitung zu der allgemeinen Anweiſung an die Natur.

Es fragt ſich daher: Welches Wort der Geneſis iſt gemeint? Die Ausleger haben mehr als eine Stelle angezogen. Nach der Geneſis 1, 28. wird der Menſch gleich Anfangs über die Natur geſetzt, und beſtimmt, ſich zu mehren und ſie zu füllen. Aber dieſe Beziehung iſt in unſerm Texte nicht die vorwaltende: nach dem letztern iſt der Menſch nicht als Herr der Erde, ſondern als Schüler der Natur dargeſtellt, der von ihr lernt und nimmt. So iſt auch in unſerm Texte nicht die Vermehrung des Geſchlechts, avanzar la gente, ſondern die Art und Weiſe derſelben, die Ableitung derſelben aus zwei Quellen die Hauptſache. — Nach der Geneſis 2, 15. wird ferner der Menſch in den Garten Eden eingeſetzt, daß er ihn baue und bewahre: und dieſe Beſtimmung zur Thätigkeit wird nach dem Falle, 3, 19., eine Verurtheilung zur Arbeit mit Mühe und Noth im Schweiße des Angeſichts. Hiermit iſt allerdings eine Seite unſeres Textes berührt, die menſchliche Thätigkeit nach Anleitung der Natur; indem der Menſch den Acker bebaut und daraus Frucht zieht, erzeugt er gleichſam mit der Natur ein Neues, das in ſofern Gottes Enkelin — a Dio quasi nipote — genannt werden kann. Aber ſo weit hatte uns ſchon Ariſtoteles unſern Text ausgelegt: ſollten wir aus der Geneſis nichts Neues zu lernen haben! Jedenfalls iſt die menſchliche Thätigkeit, die menſchliche Kunſt, vostra arte, auf Ackerbau und Viehzucht nicht beſchränkt. Es ſcheint mithin immer noch etwas zu fehlen, worauf der Dichter zielt: es ſcheint in der Geneſis noch ein beſonderer Fingerzeig der Natur zu liegen, der uns tiefer in das Weſen der menſchlichen Beſtimmung führt. — So ſtehet auch ferner in der Geneſis geſchrieben, daß der Menſch aus der urſprünglichen, gut geſchaffenen Natur ſein Bedürfniß nehmen, empfangen, eſſen ſoll: dazu iſt der Baum des Lebens gepflanzt, an dieſen iſt der Menſch gewieſen. 2, 16. Hiermit ſcheint allerdings die Quelle der menſchlichen Wirkſamkeit wieder näher aufgefunden zu ſein; denn hier finden wir das Gebot Gottes, dem der Menſch gehorchen, nach dem er ſich in ſeiner Thätigkeit richten ſoll. Und daneben ſteht das Verbot: der Menſch ſoll nicht eſſen von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen. Auf den Baum des Lebens ſcheint es ſich alſo zu beziehen, wenn der Dichter lehrt, daß die Natur aus dem Geiſte Gottes und aus ihrer Bildungskraft und Kunſt ihren fortgehenden Zufluß, lo suo corso, die menſchliche Kunſt aus der Natur ihre Lebensquelle, sua vita, entnimmt, empfängt, prende. Auf den andern Baum ſcheint es ſich dagegen zu beziehen, wenn der Dichter ſagt, daß der Sünder, zunächſt der Wucherer, der nicht arbeiten, aber gewinnen will, einen entgegengeſetzten Weg verfolgt, und dadurch einerſeits die Natur an ſich, andererſeits die menſchliche Thätigkeit, die ihr folgen ſoll, ſchmähet und geringſchätzt, indem er in dem verbotenen Wege ſein Heil ſucht und darauf ſeine Hoffnung ſetzt.

Aber der Baum des Lebens iſt zugleich mit dem Paradieſe dem gefallenen Menſchengeſchlechte entrückt, und wenn er am Kreuze auf Golgatha wieder neu gepflanzet iſt, ſo gehört doch dieſe Wiederherſtellung und Erneuerung zunächſt nicht der Natur an, auf deren Vorbild uns unſer Text verweiſet, denn dieſes Vorbild ſoll ſchon in der Geneſis gleich am Anfange vorgezeichnet ſeyn.

Wollten wir uns alſo in Ermangelung dieſes Lebensbaumes an die übrigen Früchte der Natur halten, welche der Menſch mittelſt ſeiner Thätigkeit gewinnen kann, ſo ſind wir wenigſtens nicht um einen Schritt weiter, als uns Ariſtoteles geführt hat. Die ganze Kunſt des Menſchen beſchränkt ſich dann nach Virgils Lehre auf Landbau und Viehzucht: die ganze Anweiſung, welche die Natur dem Menſchen ertheilt, beſchränkt ſich auf Thätigkeit im Allgemeinen. Sollte damit der innerſte Sinn unſeres Textes getroffen und erſchöpft ſeyn? Unſer Text lehrt, daß der Menſch nicht allein aus der Natur nehmen, nicht allein an ihr arbeiten, ſondern nach ihren Fußſtapfen folgen, ihrem Beiſpiele nacheifern, ihrer Lehre, ihren Winken und Fingerzeigen horchen und gehorchen ſoll. Hat ſie uns nun nichts zu ſagen, als daß, nicht auch wie der Menſch ſich thätig, kunſtthätig erweiſen ſoll? Hier ſcheint uns das Konzept auszugehen, der Schlüſſel zu weiterer Eröffnung zu fehlen: es zeigt ſich auch keine Stelle in der Geneſis, auf die unſer Text ſich unmittelbar beziehen könnte.

Aber es bleibt noch ein Weg näherer Verſtändigung übrig: es fragt ſich, ob ſich nicht der Text aus dem Gedichte, dem er entnommen iſt, und aus Dante's übrigen Schriften zu mehrerem Inhalte entſchließt.

Wenn wir zuvörderſt auf unſere bisherigen Ermittelungen zurückſehen, ſo finden wir bei näherer Erwägung und Benutzung des Gefundenen, daß die Thätigkeit, an welche den Menſchen das Beiſpiel der Natur verweiſet, in ſofern wirklich ſchon näher beſtimmt iſt, als dieſe einerſeits auf eine ſucceſſive Entwickelung, andererſeits auf den fortgehenden Zufluß aus Gott berechnet iſt. In der erſten Beziehung hat der Menſch den Keim ſeiner Entwickelung (ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς) in ihm ſelbſt, in der zweiten Beziehung hat er die erſte Bedingung ſeiner ſelbſt nicht in ihm, ſondern vielmehr ſeinen Urſprung, πρῶτον κινοῦν, außer ihm. Nach beiden Beziehungen iſt die Aufgabe des Menſchen nicht die, unmittelbar vollkommen zu ſeyn, ſondern ſtufenweiſe vollkommen zu werden. Soweit giebt allerdings die Natur nähere Anleitung für die menſchliche Thätigkeit, welche ebenfalls an dieſe ſucceſſive Entwickelung gewieſen iſt. Und wie ferner nach Dante der Menſch ſelbſt einerſeits von Gott geſchaffen iſt, andererſeits aus dem eigenen Geſchlechte traducirt wird,

Purg. XXV. 37—75.

ſo iſt es auch des Dichters fernere Lehre, daß dieſe doppelten Einflüſſe nicht allein den erſten Urſprung, ſondern auch das ganze Leben des Menſchen begleiten, welcher auch, nachdem er gefallen, nicht ohne Gott und nicht ohne ſeine eigene receptive Thätigkeit zu Gott kommen kann.

Parad. VII. 85 — 110.

Aber es iſt noch eine Saite berührt worden, die uns zur weitern Entwickelung dienſam werden kann: wir haben gleich Anfangs mit Hülfe des Ariſtoteles noch einen Fingerzeig in der Natur gefunden, den wir hier wieder aufnehmen müſſen, um zu ſehen, ob ſich darauf unſer Text beziehen, ob ſich dazu in der Geneſis der Belag finden könnte. Ariſtoteles ſagte: *ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεγονῶσιν αὐτὰ ἐστιν.* In der Natur iſt ſich **nichts gleich**, ſondern **ähnlich**: der Sohn iſt dem Vater ähnlich, aber nicht einerlei. Das iſt ein Gedanke, der ſich in Dante's Schriften nach allen Seiten ausgebildet findet. Dieſer Gedanke von der Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit aller Geſchöpfe in der Natur findet namentlich auch ſeine Anwendung auf das Menſchengeſchlecht und deſſen einzelne Glieder: eben dieſe Mannigfaltigkeit offenbart ſich auch an der Berufsthätigkeit, wozu jeder einzelne Menſch beſtimmt iſt.

An mehr als einem Orte — non pure in una sola parte — hat ſich Dante über die unterſchiedenen, dem Menſchen angeborenen, von Gott eingepflanzten Berufswege erklärt. Damit beſchäftigt er ſich auch in der Kanzone vom Adel, „le dolce rime d'Amor, ch'io solia“ und in der Erklärung dazu, welche das IV. Buch des Convito enthält. In dem 17. Kapitel werden nach dem dritten und vierten Buche der nikomachiſchen Ethik die eilf unterſchiedenen Beſchaffenheiten der Seele, ἕξεις, habitus, erörtert, von welchen die Mitte zwiſchen dem zu Viel und dem zu Wenig, troppo e poco, [illegible] und μεσότης, das Rechte, das Tüchtige, die Tugend iſt. Im 21. Kapitel wird gelehrt, wie alsbald dem menſchlichen Embryo, dem erſten Saamenkeim von Gott der Geiſt eingehaucht werde, Purg. XXV. 68—75., mit dem einem jedem Menſchen auch ein beſonderes Maaß ſeiner Kraft, ein beſonderer Beruf zunächſt als Inſtinkt, als ὁρμή, als ein natürlicher Schößling, rampollo, näher als appetito dell' animo, eingepflanzt wird, ſo doch, daß ihm zugleich ein Verhalten dazu, habitus, zur künftigen Selbſtbeſtimmung mitgegeben wird. Und der Dichter ſetzt hinzu: Oh beati quelli che tal semento coltivano come si conviene! Wohl denen, die ſolchen guten Saamen pflegen, wie es ſich gebührt! Deshalb iſt dem Menſchen mit dem Inſtinkte auch ein habitus und zwar ein habitus eligens, un abito eligente, wie die Kanzone ſagt, verliehen: die Anlage iſt vorbeſtimmt, aber der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen anvertraut: und dieſer habitus wird zur Tugend, zu der Tüchtigkeit, welche dem Menſchen für ſeinen Beruf genügt, wenn er dem Naturzuge treu gehorſam folgt, vertute, che fa l'uomo felice in sua operazione. So ſagt auch Ariſtoteles Eth. ad Nicom. II. 6.: „ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς. Dante überſetzt: abito della nostra buona elezione, abito elettivo consistente nello mezzo.

Hier iſt der Ort, wo wir ein Blatt weiter im Ariſtoteles leſen können, um damit zugleich ein Blatt mehr in der Seele ſeines chriſtlichen Schülers leſen zu lernen. Je mehr wir den Dichter ſelbſt nach ſeiner philoſophiſchen Bildung kennen lernen, je tiefer wir in ſeine Werkſtätte, in ſeine Studien eingehen, deſto vertrauter werden wir mit ſeinem Gedichte nach ſeinem innerſten Sinne, nach ſeiner Geneſis: denn aus dem Wirkenden wird das Werk erkannt. Darum verweiſet uns Dante ſelbſt in ſeiner Kanzone vom Adel und in ſeinem Kommentare dazu, darum verweiſet uns auch Virgil in unſerm Texte auf mehr als ein Blatt der Philoſophie, d. h. der ariſtoteliſchen. Nach Ariſtoteles iſt alle Tugend nichts anderes, als der Habitus, näher das rechte, die Mitte behauptende Verhalten der Seele zu allem was in ihr iſt. So lehrt die Nikomachiſche Ethik II. 5. 6. In der Seele iſt aber ein Unvernünftiges, ἄλογον, und ein Vernünftiges, λόγον ἔχον. Das Unvernünftige iſt der Inſtinkt. So lehrt die Nikomachiſche Ethik I. 13. VI. 1., ſo lehren die Magna Moralia. I. 5., ſie rechnen zu den ἄλογα alle diejenigen Eigenſchaften der Seele, die ſich dem berechnenden Begriffe entziehen: Tapferkeit, Mäßigkeit, die Neigung zur Gerechtigkeit, alles was der Menſch ohne ſein Zuthun empfängt, weshalb er weder Lob noch Tadel verdient. Auf dieſen Unterſchied beruft ſich der Dichter auch anderwärts im Convito III. 4. — Der Vernunft empfänglich ſind aber auch die Leidenſchaften und Naturanlagen, πάθη und δυνάμεις. II. 5. In dem rechten Habitus zu dieſem geſammten Inhalte der Seele beſteht die Tugend, welche theils die Erkenntniß, theils die Ethik betrifft, διανοητική, ἠθική. II. 1. Die Ethik reicht in das Gebiet, wo die Willkühr möglich iſt, nach der etwas auch anders ſeyn kann: ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. Dahin gehört das menſchliche Schaffen und das Handeln, ποιητὸν und πρακτόν. Die Kunſtthätigkeit iſt aber nicht ſowohl praktiſch, ſondern weſentlich poetiſch, denn ihr Streben iſt nicht auf einen Zweck außer ihr gerichtet, ſondern darauf, daß ſie ihrer Natur genügt. Und wie jeder Habitus, jedes Verhalten zu dem Inhalte der Seele, wenn es den rechten Weg einhält, eine Tugend iſt, ſo iſt auch die Kunſt eine Tugend, denn ſie iſt ein Habitus; ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. So lehrt ebenfalls die Nikomachiſche Ethik VI. 4. Beſteht nun alle Tugend näher in der Vermittelung der der Seele eingepflanzten Vermögen und Anlagen, des Vernünftigen und Unvernünftigen, des Begreiflichen und des Unbegreiflichen, auch des Inſtinktes 1), ſo iſt auch namentlich die Kunſt auf dieſe Vermittelung gewieſen, womit dann zugleich ihr Verhalten zur

Natur philoſophiſch begründet iſt: ſie folgt dem in der Seele eingepflanzten Naturtriebe, aber mit Einſicht, μετὰ λόγον. So tief vertieſt der Dichter den Leſer in die unergründlichen Tiefen der Natur, wo der Menſch, wie unſer Dichter anderwärts ſagt, an das Weil, nicht an das Warum gewieſen iſt.

Purg. III. 37.

Es iſt auch nicht zu bezweifeln, daß der Dichter nach allen ſeinen philoſophiſchen Studien an alle dieſe Beziehungen gedacht hat *): die poetiſche Energie beſteht eben darin, daß ſie unerſchöpflich iſt und nach allen Seiten Gedanken anregt.

Noch beſtimmter führt uns in der göttlichen Komödie, und zwar im Paradieſe, Karl Martell in die Lehre von der Verſchiedenheit der menſchlichen Berufsarten — diversi ufici —, nicht allein in die Theorie, welche die Verſchiedenheit aus dem Urſprunge des Menſchen erklärt, ſondern auch in die praktiſche, ethiſche Seite der Sache, wornach jeder Menſch den ihm angebornen Beruf ſuchen und ihm nachgehen ſoll, um zu leiſten, was ihm aufgetragen und wozu er beſtimmt iſt. Wir wenden uns hiermit zum VIII. Paradieſesgeſange. Hier erklärt Karl Martell,

Par. VIII. 97 — 135.

daß dieſe Verſchiedenheit des Berufs, daß die naturgemäße Fähigkeit, die inſtinktähnliche Anlage, die jedem Menſchen zu einer beſondern Ausrichtung anerſchaffen iſt, aus göttlicher Vorſehung kommt, — providenza v. 99., — il provveder divino v. 135. — So viel der Kreaturen ſind, ſo viel ſind auch der Naturen in ihnen: und dieſe Natnren ſind alle vorgeſehen, vorbedacht, nature provvedute v. 100., von einer gütigen Vorſehung zu ihrem Heile (v. 102.) vorbedacht *). Darum iſt es ſo wichtig, dieſes jedem vorbeſchiedene Heil zu ergreifen. Denn wie die Natur ſelbſt nicht müde wird in Allem, was Noth thut, v. 114.: ſo ſoll auch der Menſch nicht müde werden, ihr nachzufolgen. Um der Menſchen willen iſt dieſe Mannigfaltigkeit der Individualitäten gegeben: darauf beruht das Staatsleben. Sage ſelbſt, ſo ſpricht Martell, wie ſchlimm es auf der Erde wäre, wenn der Menſch nicht Bürger wäre! Da ſtimmt der Pilger freudig ein. Darum thut es aber auch Noth, ſo fährt Karl fort, daß jedes Glied in dieſem Organismus die ihm beſchiedene Stelle ausfülle und keine andere ergreife 10).

„So wird Solon zum Geſetzgeber, Xerxes zum König und Krieger, Melchiſedek zum Prieſter, Dädalus zum Künſtler geboren. Die himmliſche Natur verrichtet ihre Kunſt trefflich, indem ſie ihr Siegel in dem menſchlichen Wachs abdrückt: aber ſie macht dabei zwiſchen einem und dem andern Wohnhauſe, zwiſchen den unterſchiedenen Ständen keinen Unterſchied. So geſchieht es, daß von Eſau ſich im Mutterleibe Jacob trennt, und Quirinus von einem ſo niedern Vater geboren wird, daß ſtatt ſeiner Mars dafür genannt wird. Wenn die Natur ſich ſelbſt überlaſſen bliebe, ſo würde ihr Erzeugniß ſtets den erzeugenden Elementen bis zum Einerlei gleich ſeyn, daſern nicht die göttliche Vorſehung den überwiegenden Einfluß behielte.“

Dieſer Naturbeſtimmung ſoll nun auch der Menſch getreu bleiben zu ſeinem und des Ganzen Heile. Wo gleichwohl jenen geheimen Zügen der Individualität nicht nachgegangen wird, da iſt auch das beſondere Lebensziel verfehlt. Dann heißt es weiter:

Parad. VIII. 139 — 148.

„Wie jeder andere Saame, der außerhalb ſeines
„Bodens ſich befindet, ſo nimmt auch ſtets die natürliche Anlage, wenn ſie den Zufall ihr zuwider findet,
„einen üblen Ausgang. Und wenn die Welt da unten
„ihre Gedanken richtete auf den Grund, den die Natur

„legt, wenn ſie dann auch dieſer Grundlage folgte, „ſo würde ſie ein gutes Menſchengeſchlecht haben. „Aber ihr zwingt den zum Prieſterthume, der ſich das „Schwerdt zu gürten berufen war, und macht aus dem, „der zur Predigt taugt, einen König. Darum iſt euere „Spur außerhalb des rechten Weges.“

So lautet die Lehre Karl Martell's, es iſt dieſelbe Theorie, welche ſpäter Tomaſo Campanella, eben nach Paradiso VIII., in ein Sonett zuſammengefaßt hat, wie er auch unſern Text wortgetreu nach Inferno XI. in einem Madrigal wiedergegeben 11). Freier, aber auf wunderlichſte Weiſe, hat Göthe in der pädagogiſchen Provinz eben dieſe Platoniſche Lehre erneuert 12), ſo wie er auch unſern Text halb ſcherzhaft ausdeutet, und in der Enkelin Gottes die Naturphiloſophie, welche den in der Natur niedergelegten Gedanken nachgeht, gefunden hat 13). So ſtimmt aber auch die Lehre Karl Martell's bis auf die Worte mit unſerm Texte: denn Martell's und Virgil's Lehren gehen beide dahin, daß der Menſch der Natur folgen, — seguire — den Saamenkeim, der in ihn gepflanzt iſt, semente, entwickeln, den angebornen Beruf ausbilden ſoll, um ſolchergeſtalt das Menſchengeſchlecht gut zu erziehen, aver buona la gente, avanzar la gente.

Nun erſt erkennen wir beſtimmter, was der Dichter und der Philoſoph, Dante und Ariſtoteles, ſagen wollen, wenn ſie lehren, daß die menſchliche Kunſt und Bildungskraft dem Vorbilde der Natur folgen ſoll. Es iſt damit nichts anders geſagt, als daß der Menſch nach dem Vorbilde, nach Anleitung der Naturordnung auch ſeinerſeits ſeiner Natur, dem Zuge ſeiner eigenthümlichen Natur folgen und gehorchen ſoll. Es liegt in der Natur, daß jedes Weſen ſeinem Inſtinkte folgt: das Waſſer fällt, das Feuer ſteigt. Parad. I. 137 141. Conv. III. 3. Es iſt wider die Natur, wenn Feuer fällt und Waſſer ſteigt:

παρὰ φύσιν μὲν οἷον τὰ γεηρὰ ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω[14]). Es iſt nichts ſo ſehr wider die Natur als Einerleiheit: die Natur bringt nicht Gleiches, ſondern nur Aehnliches (ὅμοια) in unerſchöpflicher Mannigfaltigkeit hervor. So ſoll auch jeder Menſch einerſeits ſeiner allgemeinen Beſtimmung nach Oben gegen die niederdrückende Sünde (Parad. I. 139), andrerſeits auch der ihm nicht allein angebornen, ſondern anerſchaffenen Individualität folgen.

Jeder Menſch hat von der göttlichen Vorſehung durch die Natur ſelbſt ſeinen beſondern Lebensberuf erhalten, dem er getreu folgen ſoll. Das iſt der Sinn der Lehre, welcher klar vor Augen liegt. Der Zuſammenhang derſelben mit unſerm Texte kann nicht zweifelhaft ſeyn. Aber wo findet ſich nun in der Geneſis der Belag dazu? Wo iſt in der Erzählung von der Naturſchöpfung das Vorbild enthalten, worauf der Menſch verwieſen wird? Das Vorbild ſoll in der Schöpfung der Natur zu finden ſeyn: es ſcheint alſo auch gleich der Naturſchöpfung der Schöpfung des Menſchen ſelbſt voranf zu gehen: es ſoll am Anfange der Geneſis ſtehen, wenn der Leſer es ſich genau zu Gemüthe führt. Im Anfange der Geneſis leſen wir aber, daß Gott die am Anfange geſchaffene Welt demnächſt nicht auf einmal, ſondern in ſechs Tagen nach und nach werden und ſtufenweiſe ſich aus ſich entwickeln ließ: denn es iſt der Materie die Form, der Subſtanz die virtu formativa, dem Saamen die Kunſt mitgegeben zur weitern Entwickelung. Die Natur entwickelt ſich, nachdem ſie geſchaffen iſt, aus ihr ſelbſt, aber unter Gottes fortgehender Einwirkung: Gott läßt ſie werden, und ſich entfalten, und ſie läßt darauf ihren Inhalt aus ihr hervorgehen. Das iſt Eins: aber wir leſen auch ferner, daß Gott Gras und Kraut, die Thiere der Luft, des Waſſers, der Erde aus ihren Elementen hervorgehen ließ, ein jegliches nach ſeiner Art und mit ſeinem eigenen Saamen: juxta genus suum, secundum species suas, cum semine in semet ipso secundum speciem suam. — Hiermit glauben wir die geſuchte Stelle der Geneſis zweimal gefunden haben. In jener ſtetigen Kunſtthätigkeit, in jener ſucceſſiven Entwickelung der Natur, in der ununterbrochenen Emſigkeit und Wirkſamkeit alles Naturlebens, das ſich unter Gottes permanentem Einfluſſe reget und beweget, ſcheidet und ſammelt, beſaamet und befruchtet, lebet und webet, kriecht, ſchwimmt, läuft und fliegt, in jener Arbeitſamkeit, wozu der Menſch noch überdieß ausdrücklich berufen wird, 1, 28., liegt ein Fingerzeig für die menſchliche Kunſt. Der andere liegt in der von der Geneſis ſo wiederholt hervorgehobenen Mannigfaltigkeit der Geſchöpfe, von welchen jedes nach ſeiner Art und Eigenthümlichkeit ſich entwickelt und wieder zu dem ihm eignenden Saamen kommt. Hier finden wir gleich am Anfange der Geneſis die von einem Tage zum andern ſich wiederholende Hinweiſung auf ſpezifiſche Differenzien, die der Kunſt zum Vorbilde dient. Oder wo ſtände es ſonſt in der Geneſis dal principio geſchrieben, daß der Menſch auch ſeinerſeits der Natur nachfolge und nacheiſere, daß er, ein jeder in ſeiner Weiſe, die ihm nicht ſowohl angeborene als anerſchaffene Individualität ſuche und wahre, daß er den ihm eingepflanzten Saamenkeim warte und pflege! Der Dichter verweiſet ausdrücklich auf die Natur, von der der Menſch lernen, die er wie ein Schüler den Lehrer ſtudiren ſoll. Er beruft ſich deshalb auf die Geneſis: aber daſelbſt findet ſich kein direkter Ausſpruch ſolcher Art: es kann nur eine verborgene Analogie, eine der Entzifferung bedürfende Sprache der Natur damit gemeint ſeyn: das iſt ohnehin des Dichters Art: darauf weiſet auch der Ausdruck: se tu ti rechi a mente lo genesi dal principio. Hiermit wird der Menſch an die Natur gewieſen, welche vielerlei Dinge hervorgehen läßt, aber ein jegliches nach ſeiner

Art und mit ſeinem eigenthümlichen Saamen in ihm ſelber. — „O ihr theuern Seelen!“ ſagt Dante im Convito am angeführten Orte, „o du guter Saame aus ſchöpferiſcher Wunderkraft! o des wunderbaren und gütigen Säemanns, der Du auf „nichts warteſt, als daß Dir die menſchliche Natur den Boden „öffne, Deinen Saamen zu ſäen! o wohl denen, die ſolche „Saat pflegen, wie ſich gebührt! Wenn der Menſch ſeine Anlage, ὁρμή, wohl in Acht nimmt, ſo wird er Frucht bringen, „und aus ſolcher Frucht hervorgehen die Anmuth der menſchlichen Glückſeligkeit, la dolcezza della umana felicità.“ Das heißt avanzar la sua gente. Der Säemann, der Saamen und die Frucht ſind Vater, Sohn und Enkel. Die Natur kommt von Gott, dal divino intelletto, und wirkt mit der ihr eingepflanzten Kraft, mit ihrer virtu formativa, prende suo corso da sua arte. In dem Menſchen gipfelt die Natur: in ihm kommt Gattung und Art zur Individualität: der Menſch ſondert ſich nicht in Arten und Gattungen, ſondern in Individualitäten. Es giebt nicht, wie Dante anderwärts ſagt, Conv. IV. 15., mehrere spezie dell' umana generazione, siccome de' cavalli e degli asini: aber ſo viel Menſchen, ſo viel unterſchiedene Individualitäten. Es kommt nur darauf an, daß jeder ſeiner Individualität folge: weil dieſe Individualität unmittelbar von Gott kommt, ſo iſt ihre Frucht gleichſam Gottes Enkelin. Der Intelletto divino iſt der Großvater, die arte di natura die Tochter, die arte umana die Enkelin. So kann auch jedes Menſchenwort, wenn es aus Gottes Wort fließt, als Gottes Enkel angeſehen werden. Gottes Wort und Natur ſind Gottes Kinder: ſo ſind Menſchen-Wort und Werk, wenn ſie das Wort Gottes, das Werk Gottes, nämlich die Natur, zur Mutter haben, von beiden Seiten Gottes Enkel.

So bekennt ſich namentlich Dante zu einer unmittelbaren und mittelbaren Schöpfung: jene nennt er die Tochter, dieſe die Enkelin Gottes. Zu den mittelbaren Kreaturen gehören zwar auch die Operationen der Natur, deren Mittelglied die Bewegung des Himmels iſt:

Parad. XIII. 66.

aber dieſe nennt der Dichter Kontingenzien, denn ſie bleiben in der Sphäre der Natur:

Parad. XIII. 64.

die Kunſtthätigkeit des Menſchen hingegen gleichſam Gottes Enkelin: weil ſie der Natur folgt, aber doch nicht Natur iſt, noch Naturwerk hervorbringt. Inſofern die Natur nach der ſie leitenden Macht, Gott gegenüber, von der ſcholaſtiſchen Philoſophie als secunda causa, als Mittelurſache ihrer Erzeugungen bezeichnet wird, inſofern kann die menſchliche Kunſt nach dieſer ihrer operativen Kraft gleichſam als tertia causa bezeichnet werden. Die zweite und dritte Urſache ſtehen aber zur erſten in dem Verhältniſſe der Analogie. — Thomas Aquinas (Summ. th. I. qu. 45. art. 8.) ſagt: Creatio non admiscetur operibus naturae et artis, sed aliquid ad illarum operationem praesupponitur. Wir aber haben gefunden, was wir ſuchten: denn wir ſahen gleich im erſten Kapitel der Geneſis die geſchaffene Natur ſowohl aus Gottes fortgehendem Einfluſſe, dal divino intelletto, als auch aus ihrer Kraft, und zwar jedes Naturweſen nach ſeiner Eigenthümlichkeit hervorgehen: Gott läſſet aus der Natur, die Natur aus ihr hervorgehen die mannichfaltigſten Weſen. An dieſes Vorbild wird in unſerm Texte der Menſch gewieſen, daß er unter Gottes kontinuirlicher Vorſehung aus ſeiner eigenthümlichen Natur, welche gleichſam Gottes Tochter iſt, dem Schöpfer eine Enkelin erzeuge.

Bis jetzt haben wir unſern urſprünglichen Text theils aus ihm ſelbſt,

Inf. XI. 97 — 112.

theils aus einem andern Texte deſſelben Gedichtes

Parad. VIII. 97 — 148.

zu erläutern und näher zu beſtimmen geſucht: wir haben zugleich die in Bezug genommenen Autoritäten zu Rath gezogen und auf dieſem Wege die kompetente Stelle der Geneſis, auf welche der Text verwies, glücklich aufgefunden: es war hauptſächlich das Wort von der Verſchiedenartigkeit der Naturweſen nach ihren Gattungen und Arten, genera und species, welche, als die niedere Analogie, der menſchlichen Individualität, der Verſchiedenartigkeit der Individuen in der Menſchheit vorausgeht und zum Grunde liegt. Der Sinn iſt und bleibt alſo, daß den diversi ufici in der Menſchenwelt die diverse essenze, die varie differenze in der Naturwelt voranlaufen. Ueber die Analogie zwiſchen der Natur und der Menſchheit überhaupt erklärt ſich unſer Haupttext,

Inf. XI. 97 — 112.

über die diversi ufici unter den menſchlichen Individuen verbreitet ſich der Hülfstext.

Parad. VIII. 97 — 148.

Aber die göttliche Komödie bietet uns auch noch einen beſondern Text über die ſpezifiſchen Differenzen in der Natur, virtu diverse, diverse lege, diverse essenze, varie differenze e distinzioni, woran es ſich nur noch mehr beſtätigt, daß es eben dieſe Verſchiedenheit der Gattungen und Arten in der Natur iſt, welche der Verſchiedenartigkeit der menſchlichen Individualitäten in der Geneſis als Vorgang mit den Worten: „ein „jegliches nach ſeiner Art und mit ſeinem Saamen“ vorgezeichnet iſt. Dieſer zweite Hülfstext findet ſich am Schluſſe des zweiten Paradieſesgeſanges.

Parad. II. 112 — 148.

Hier entwickelt ſich an dem Unterſchiede von Hell und Dunkel im Monde, an dem Gegenſatze zwiſchen Tag und Nacht der Unterſchied und die Mannigfaltigkeit in den Weſen der Natur. Wie zu unſerer Zeit Göthe aus Hell und Dunkel die ganze Welt der Farben, ja die ganze Welt überhaupt erklärt hat [15]), ſo hat auch vor Zeiten Dante dieſen Unterſchied in ſeinem Prinzipe erfaßt. Aber wir hören den alten Dichter ſelbſt darüber, oder vielmehr ſtatt ſeiner ſeine ſelige Lehrmeiſterin und Führerin.

Was trug und hob den Dichter aufwärts zu den Paradieſes-Sternen, daß er Beatrice's Fluge fliegend folgen konnte? Es war der anerſchaffne ewige Durſt nach Gott und Gottes Reiche, der Durſt, der alle Seelen hebt, wenn die Sünde ſie nicht mehr niederdrückt. Beatrice ſieht nach Oben, er nach ihr: ſo kommen ſie in die Mondesſphäre. Da ſind es die Mondflecken, an deren Erklärung Beatrice die Lehre von der Mannigfaltigkeit in der Natur knüpft: denn die Mondflecken erklären ſich nicht, wie der Menſch wähnt, aus Dünn und Dicht, ſondern aus Hell und Dunkel, wie aller Unterſchied.

„Im Innern des göttlichen Friedensreiches" — um das Empyreum — „dreht ſich eine Subſtanz, auf deren „Kraft alles ihres Inhalts Seyn und Weſen ruht." — Primum mobile. — „Der nächſte Himmel, der ſo viele „Blicke hat, theilt dieſes Seyn an verſchiedene Weſen „mit, die eben ſo wohl von ihm unterſchieden, als auch in „ihm enthalten ſind." — Firſtern-Himmel. — „Die an„deren Himmelskreiſe vertheilen in mannigfaltigen Un„terſchieden alle Beſonderheiten, die ſie in ſich ent„halten, ein jegliches nach ſeiner Beſtimmung und zu „ſeinem eigenen Saamen. Wie du jetzt ſelbſt ſiehſt,

„gehen dieſe Organe der Welt von Grad zu Grad in
„der Folgeordnung, daß ſie immer von Oben empfangen
„und nach unten wirkſam ſind. Jetzt achte wohl
„auf mich, wie ich durch dieſen Ort zu der Wahrheit,
„nach der du verlangſt, gelange, damit du künftig die
„Fahrt allein zu halten weißt. Wie von dem Schmiedemeiſter
„die Kunſt ſeines Hammers zeugt, ſo muß
„die Bewegung und Kraft der heiligen Himmelskreiſe
„von ihren ſeligen Bewegern ausſtrahlend Zeugniß
„geben[16]). Und ſo nimmt auch der Himmelskreis, den
„ſo große Lichter ſchön machen," — der Fixſtern-Himmel
— „von ſeiner tiefinnerlichen Intelligenz, die ihn in
„Bewegung ſetzt, das Bild an[17]), und macht daraus ein
„Siegel, um damit zu ſiegeln[18]). Darum, gleichwie die
„Seele innerhalb eures Erdenſtaubes mittelſt ihrer unterſchiedenen
„und zu verſchiedenen Dienſten gebildeten
„Glieder ſich bewegt und entſchließt, alſo entfaltet
„die Intelligenz ihre Güte vervielfältigt durch die
„Sterne, indem ſie über ihrer Einheit ſich im Kreis
„bewegt[19]). Verſchiedene Bildungskraft — virtu informativa
„— macht verſchiedene Bindung mit dem
„koſtbaren Leibe, potenzia — den ſie belebt, mit welchem
„ſie, wie das Leben (nämlich die Seele) mit euch
„(nämlich mit eurem Staube), ſich verbindet. Dann
„ſtrahlet, wie aus der Pupille des lebenden Auges
„die Freude glänzet, aus dem Körper die mit ihm verbundene
„Lebenskraft in Kraft der ſeligen Natur, aus
„der ſie ſtammet. Aus dieſer ſeligen Natur kommt
„das, was von Licht zu Licht verſchieden erſcheint, und
„nicht aus Dicht und Dünn: ſie iſt das Bildungsprinzip,
„welches, ihrer Güte gemäß, das Trübe wie das Helle"

— Leib und Seele, Potenz und Leben, und hiermit alle Unterſchiede — „hervorbringt.“

In dieſer Lehre iſt das Vorbild der Natur, worauf unſer Text weiſet, auf das unzweideutigſte ausgeſprochen. Wie in dem großen Naturorganismus jedes Glied an ſeiner Stelle und nach ſeiner Art zu den unterſchiedenſten Funktionen wirken und ſchaffen, und dieſe ſeine Thätigkeit von dem Principe, das in ihm wirkt und aus dem es ſeinen Theil empfängt, Zeugniß geben ſoll, wie auch droben im Himmel die verſchiedenſten Weiſen harmoniſch in einander greifen,

Parad. VI. 124 — 126.

Diversi voci fanno dolci note:
Così diversi scanni in nostra vita
Rendon dolce armonia tra queste ruote:

alſo ſoll auch die menſchliche Kunſt in Kraft der einem jeden anerſchaffnen Natur, onde diriva, von dieſer Natur, als ihrer Mutter, aber auch als Gottes Enkelin von dem Großvater Zeugniß geben. Und wie im Reiche der ſichtbaren Natur die tauſendfältigen Farben alle von Einem Lichte zeugen, das den dunkeln Leib in unterſchiedenſter Weiſe durchdringt, wie ſolchergeſtalt die Farben Licht und Dunkel zu ihren Aeltern, und den Schöpfer des Lichtes und der Erde zum Großvater haben, ſo ſind in der höchſten Potenz der Schöpfung, in der Menſchheit, die Individualitäten eben ſo viele Farben, die nach der Natur aus Hell und Dunkel, aus Seele und Leib hervorgehen, nur daß ihnen in dieſer Sphäre der Geiſt aus Gott hinzutritt, welcher in Verbindung mit Leib und Seele ein Werk hervorbringt, das mittelbar aus Gott iſt und mithin Gottes Enkel iſt.

Göthe ſagt: „Farben ſind Thaten des Lichts, Thaten und Leiden: ſie verhalten ſich als Leiden receptiv, als Thaten activ.“ Dante ſetzt hinzu: und das Licht kommt von Gott. So ſagt auch Göthe: „Und ſo erbauen wir aus dieſen Dreien“ — Hell, Dunkel und Farbe — „die ſichtbare Welt". Dante findet daſſelbe Geſetz in der eben nur uns unſichtbaren und auch uns nicht ganz unſichtbaren Geiſteswelt[20]), nur daß hier zu Hell und Dunkel — Seele und Leib — und zur Farbe, als ihrer Miſchung, — virtù mista collo corpo, — der Geiſt aus Gott hinzutritt. Prg. XXV. 70 — 75. Das eigentliche Dritte zu Leib und Seele iſt in der Natur die Copula und, aber über der Natur der Geiſt.

So beſtätigt und ergänzt Dante's Lehre die Götheſche. Dante empfing aber den Unterricht von Hell und Dunkel — lo turbo e 'l chiaro —, in welchem die ganze Lehre wurzelt und wipfelt, aus dem Munde **Beatrice's.**

Nun ergiebt ſich auch, daß Virgil's Parallele zwiſchen Natur und Kunſt nichts Geringeres ausdrückt, als das Verhältniß zwiſchen Natur und Geiſt. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt oben genannt und anderwärts berührt: er beſteht mit einem Worte im Selbſtbewußtſeyn, che vive, e sente, e sè in sè rigira[21]). Das Gemeinſchaftliche iſt aber, daß durch beide Sphären das Leben in immer friſchen Pulſen klopft, und in tauſend, und aber tauſend Tönen, wovon nicht zwei ſich gleich ſind, zu Einer großen Harmonie wiederhallet. Hier und dort gilt kein Stilleſtand, und — kein Einerlei. Darum gilt auch hier und dort das Principium indiscernibilium. Hierauf beruht alle Unterſcheidung eines Gegenſtandes von dem andern, auf der Unterſcheidung beruht alles Erkennen und — Wiedererkennen. Ohne Unterſcheidung zerfließt und verſchwimmt alles in eitel Irrung und Wirrwarr: ohne Unterſcheidung iſt die ganze Welt eine Komödie der Irrungen, bis zuletzt doch über alle Täuſchungen kraft der Unterſcheidung die Wahrheit im Wiedererkennen ſiegt, wenn Aemilia ſagt:

> Speak, old Aegeon, if thou be 'st the man
> That hadst a wife once call'd Aemilia:

O, if thou be'st the same Aegeon, speak,
And speak unto the same Aemilia!

und Aegeon antwortet:

If I dream not, thou art Aemilia!

Mit dieſem Siege der Wahrheit ſchließt die dieſſeitige Komödie der Irrungen. Und daran ſchließt ſich als die Krone die göttliche Komödie, welche dem Reiche des unvergänglichen Wiederſehens gewidmet iſt: wo Beatrice ſagt:

Guardami ben: ben son, ben son Beatrice!
Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
Beatrice bin ich: Sieh nur, ſieh: ich bin es!
Wußteſt Du's nicht? Hier lebt man ſel'gen Sinnes!

Hiermit erweiſet ſich dieſe göttliche Komödie als das Luſtſpiel der Wahrheit, als das heilige Gedicht, poëma sacro, an welchem Geiſt und Natur, Hell und Dunkel, Himmel und Erde zumal Hand angelegt haben,

Parad. XXV. 1. 2.

um durch die That die Kunſt und Poeſie als Gottes Enkelin zu bewähren.

IV.

Die ſichtbare Weltordnung im Verhältniſſe zum Reiche des Geiſtes.

Par. IV. 40—48. — Par. XXVII. 91—99. — Par. XXVIII. 44. 78.

Das Reich des Geiſtes hat in der Welt der Sinne ſeine niedere Analogie, ſeinen protypiſchen Widerſchein. Der Verſtand eifert zwar, ſobald er ſich von den übrigen Kräften des Geiſtes iſolirt, gegen die ſinnlichen Vorſtellungen des Ueberſinnlichen: die Phantaſie hat aber eben ſowohl zu eifern gegen die Verwerfung der Bilder und Gleichniſſe, die ſie aus der Sichtbarkeit entnimmt, und die ihren Gegenſtand zwar nicht erreichen, aber doch bezeichnen. Wie alle Kunſt die Natur nachahmt, wie die Thätigkeit des Geiſtes, nämlich die Kunſt des Menſchen, der Thätigkeit der Natur in ihrer Erſcheinungsweiſe, den Wegen und Geſetzen der Natur nachgeht, ſo findet namentlich die Poeſie in den ſichtbaren Veſtigien der Natur, als der nächſten Wirklichkeit, ihre Analogien für die überſinnliche Welt, die darum nicht unſichtbar iſt, weil ſie uns unſichtbar iſt. Die Poeſie iſt die Vermittlerin von beiden Welten: der Gipfel der Poeſie iſt ihre Tendenz, das Ueberſinnliche zur Anſchauung zu bringen, das Reich des Geiſtes der Phantaſie vorzuſtellen. Dieſe Aufgabe hat Dante Alighieri erreicht. Wenn auch viele Dichter ihrer Aufgabe in gleichem Maaße genügt haben, wie er, ſo iſt er dennoch der Größte unter ihnen, weil ſeine Aufgabe die größte iſt 1). Seine Aufgabe iſt, die Geheimniſſe der überſinnlichen Welt nicht allein zu lehren, ſondern zur Stelle zu bringen, zur Anſchauung vorzuſtellen. Darum iſt auch ſeine Poeſie von ſeiner Philoſophie und Theologie nicht zu trennen: darum iſt ſeine Philoſophie ſo poetiſch, als ſeine Poeſie philoſophiſch iſt.

Der Gedanke ringet nach ſeinem beſtimmten Ausdrucke, nach Bild und Geſtalt: ſo wird er poetiſch; das Bild ſtrebt nach ſeinem Verſtändniſſe, ſo wird es philoſophiſch. Die Dichtung gelangt im Ausdrucke zu ihrer Wahrheit, die Wahrheit zu ihrer Form. Ozanam nennt die divina commedia treffend eine union de deux choses si rares: une philosophie poëtique et populaire, une poësie philosophique et vraiment sociale. Mit gleichem Rechte iſt ſchon früher in einer kurzen Herzensergießung „über Dante in philoſophiſcher Beziehung" geſagt worden 2): „Es könnte nur ein ſehr untergeordnetes Intereſſe haben, die „Philoſophie, Phyſik und Aſtronomie des Dante an und „für ſich darzuſtellen, da ſeine wahre Eigenthümlichkeit nur „in der Art ihrer Verſchmelzung mit der Poeſie liegt;" denn unter „an und für ſich" iſt hier nichts anderes als „für ſich allein" zu verſtehen. Der Grund dieſer Unzertrennlichkeit liegt ebenſowohl in der Philoſophie, welche nach ihrem Ausdrucke ſtrebt, als in der Poeſie ſelbſt, welche weſentlich darin beſteht, den Gedanken zu geſtalten, wozu ſie die Bilder aus der Natur entnimmt. Wer kann aber den Gedanken von ſeinem Ausdrucke, das Weſen von ſeiner Erſcheinung willkührlich trennen? In der Poeſie hat Dante's Philoſophie die ihrem Inhalte gemäße Form gefunden, durch welche ſich jener näher beſtimmt. Der Gedanke iſt erſt ihm ſelbſt gleich, wenn er zum Worte und Bilde kommt: wenn er mittelſt des Ausdrucks poetiſch wird. Darum befindet ſich zwar Dante's Philoſophie im organiſchen Zuſammenhange mit der vorausgegangenen: ſie iſt aber doch eine neue, ſie iſt die Kryſtalliſation der mittelalterigen Myſtik und Scholaſtik zugleich, verjüngt, verklärt, bereichert und belebt durch die Poeſie der Wahrheit. Wie Dante's Poeſie unter keine einzelne Dichtungsart ſubſumirt werden kann, — ſie iſt weder Epos noch Lehrgedicht, weder Drama noch Lyrik allein, — ſo kann auch ſeine Philoſophie, als poetiſche Anſchauung und wirkliche Erlebung, keiner Schule, keiner dialektiſchen Form, keiner diskurſiven Methode ausſchließlich vindicirt werden: ſie wird zu einem caput mortuum, zu einem abſtrakten Niederſchlage, wenn ſie aus ihrer Kompoſition geſchieden und chemiſch zerſetzt wird. Eben ſo wenig kann aber auch ſeine Poeſie von ihren Gedanken, die Erſcheinung von ihrem Weſen getrennt werden. Wohl tröſtet er ſelbſt ſeine neue Poeſie damit, daß diejenigen, die ſie nicht verſtehen, doch ihre Schönheit ſehen:

Dicendo lor, diletta mia novella,
Ponete mente almen com' io son bella.
Mein liebes neues Lied ſag' allen,
Die je vor dir vorüber wallen
Und nicht verſtehen deinen Sinn:
„Seht wenigſtens, wie ſchön ich bin!“

Damit iſt allerdings geſagt, daß die Poeſie auch ſchön iſt für die, welche nicht in ihr innerſtes Verſtändniß eindringen: aber ſie wär' es auch für ſie nicht, wenn ſie nicht eben aus der Wahrheit hervorſtrahlte, wie aus glühender Kohle die Flamme.

Parad. XIV. 52—54.

Die Poeſie beſteht weſentlich in der ſchönen Form: aber die ſchöne Form eben ſo weſentlich in ihrem, wenn auch unerkannten Inhalte: darum erhöht ſich auch der Genuß mit dem Verſtändniſſe. Wer freute ſich nicht der Kunſt der Natur in jeder Blumenbildung, wenn er auch nicht in ihre Werkſtätte ſehen kann? Aber reicher und nachhaltiger wird die Freude, wenn das Auge des Geiſtes in die Metamorphoſe der Pflanzen eindringt. So wächſt auch der Genuß an Dante's Poeſie mit jedem tieferen Einblicke in ihren Inhalt und deſſen Wahrheit, mit jeder neuen Entdeckung im Umfange ſeiner Philoſophie und Theologie.

Dante's Philoſophie, ſo ſagten wir, iſt poetiſch: ſie beſteht aus bildlichen Vorſtellungen; aber die bildlichen Vorſtellungen ſind treue Abbildungen der Urbilder, Strahlen aus dem Lichtmeere der Wahrheit: ſie iſt der Traum der Wahrheit. Iſt dem ſo, ſo dürfen wir uns auch verſprechen, in den unübertrefflichen paradieſiſchen und vorparadieſiſchen Schilderungen treue Fingerzeige und ſichere Wegweiſer zur Vorſtellung zu finden, um deſto anſchaulicher zu erkennen, wie ſich jene Welt, nach der er verlangt, zu dieſer verhält, aus der er aufſtrebt. Die Poeſie iſt eben die Brücke, welche aus den Bedingungen dieſer Zeit zur ewigen Wahrheit führt: ſie iſt das Auge, das auf der Stufenleiter der ſinnlichen Erſcheinungen zum Voraus in das Jenſeits dringt: ſie nimmt aus den Schatten der zukünftigen Güter, welche die ſichtbare Natur bietet, die Kennzeichen für das Weſen der Güter. Hebr. 10, 1. Sie reihet Bilder an Bilder: ſie füget einem Gleichniſſe, weil es nicht genügt, ein anderes, und dem andern, weil es auch nicht genügt, ein drittes und viertes Bild hinzu, um dem Weſen jener Welt immer näher und näher zu treten: ſie nimmt alle Gegenſtände der Sinne, alle Blätter der Geſchichte und der Sage, hinter einander in den mannigfaltigſten Variationen, in den überraſchendſten Verknüpfungen in ihren Dienſt. Nur dadurch wird es ihr möglich, bald die ätheriſch verſchwimmende Erſcheinung der Seelen, die wir Schatten nennen, deren Wirklichkeit der

Pilger erſt für Schein, wie umgekehrt Narziß den Schein für Wirklichkeit hält, treffend zu beſchreiben,

Parad. III. 10—21. 3) XIV. 70—75. 4).

bald das harmoniſche Verhältniß ſo vieler verſchiedener Seelen unter einander darzuſtellen.

Parad. XII. 3—30. 5) XIII. 1—24. VI. 124—126.

Des Dichters Gleichniſſe werden um ſo treffender, wenn ſie nicht allein durch die Aehnlichkeit, ſondern auch durch den Gegenſatz den Gegenſtand der Darſtellung in's Licht ſetzen. Die Scene einer Spielſtube dient zum Gleichniſſe für den Andrang der Seelen, die das höchſte Gut in die Vereinigung mit Gott ſetzen und um die Fürbitte der Gläubigen ſich bemühen.

Purg. VI. 1—12.

Der Drang der Geiſter nach Mittheilung, die Luſt der Liebe nichts für ſich zu behalten, das Verlangen, dem Nächſten das Innerſte zu offenbaren, iſt wohl niemals ſinnreicher und wunderſamer geſchildert worden, als an dem den muntern Ringeltanz zu immer neuer Luſt erhebendem Jauchzen luſtiger Jugend,

Parad. XIII. 19—27.

oder an dem Verhalten eines verhüllten Weſens, das ſich aus der Hülle zum Lichte heraus zu helfen ringt.

Parad. XXVI. 97—102.

Ein Glas Waſſer, deſſen Inhalt vom Rande nach der Mitte und von der Mitte nach dem Rande alſobald ſich leicht bewegt, je nachdem der Anſtoß kommt, iſt genügend, um einmal die Stellung Beatrice's und ihres Jüngers zu den Blumenkränzen der Seelen ſceniſch darzuſtellen, und zweitens das flüſſige Verhältniß offener Mittheilung und gegenſeitiger Anreizung unter den reinen Seelen des Himmels für irdiſche Augen zu verſinnlichen.

Parad. XIV. 1—9.

Ja ſelbſt den Unterſchied der Natur, che vive e sente, und des menſchlichen Geiſtes, che sè in sè rigira, weiß der Dichter an Naturbildern zu verſinnlichen: denn der Sonnenſtrahl verhält ſich zu der Weintraube, aus der er ein Anderes, als dieſe iſt, nämlich Wein, hervorbringt, wie der Geiſt Gottes zu dem lebendigen Leibe des Embryo, aus dem ein Anderes, als Leib und Seele, nämlich der Geiſt des Menſchen hervorgeht, nur daß dort der Geiſt ſelbſt außerhalb bleibt und hier ſelbſt eingeht.

Purg. XXV. 77. 78.

So verhält ſich auch der ſich in ſich reflektirende Geiſt zu ſeiner Umgebung, wie der in ſich reflektirte Sonnenſtrahl zu der regenſchwangern Luft:

Purg. XXV. 91 — 96.

und wie die Flamme dem Feuer folgt, wohin es ſich bewegt, ſo folgt dem Geiſte ſein Werk, in welchem er ſich neu verleiblicht hat.

Purg. XXV. 97 — 99.

Wer hat nicht einmal eine Lerche mit lauter Stimme jubilirend in heitre blaue Luft ſich aufſchwingen, immer heller und voller ſingen, und endlich droben in ſtiller Befriedigung ruhig ſchwebend verſtummen hören? Wer hätte ſich niemals an einer ſolchen Naturſcene erquickt? Aber wem würde nicht dieſe Ergötzung noch werther und theurer, wem würde nicht die Natur-Erquickung zur Erbauung, wenn der Dichter ohne ſo viele Worte damit das Verhalten der Seligen vergleicht, wie ſie erſt laut von den Geheimniſſen des Reiches Gottes zeugen, und dann in ſeliger Betrachtung derſelben verſtummen?

Parad. XX. 73 — 78.

Wer hat in irgend einer ſtillen Lebensſtunde die Sonne allmählig unter- und die Sterne nach einander aufgehen ſehen, die doch wieder von dem Sonnenlichte zeugen, das eben untergegangen war?

Parad. XX. 1 — 12.

Wer hat in heitern Vollmondsnächten Trivia unter ſo viel ewigen Nymphen lachen ſehen?

Parad. XXIII. 25 — 33.

Wer hat vor Sonnenaufgang irgend einmal unter grünen Zweigen ein Vöglein aus dem Neſte ſich aufrichten ſehen, des erſten Morgenrothes ungeduldig wartend, um den Jungen Futter zu holen?

Parad. XXIII. 1 — 12.

Hier findet er die Urbilder dazu. Wer ſah aus ſchwarzer Wolke, gegen des Feuers Art, Blitze herunterſchießen? Hier ſieht er den Erdenpilger, dem Geſetze der Schwere entgegen, aufwärts ſteigen.

Parad. XXIII. 40 — 45.

Die Sonnenſtäubchen, die im Lichtſtrahl ſpielen, müſſen dienen, die Menge der ſich hin und her bewegenden Seligen zu beſchreiben:

Parad. XIV. 109 — 117.

Harfe und Geige mit ihrer Saiten ſüßem Tintinno, den Geſang der Himmelsbewohner zur Feier des Auferſtehungsmorgens anzudeuten: Risurgi e vinci!

Parad. XIV. 118 — 125.

Dann bieten wieder Natur und Kunſt ihre Gleichniſſe, um jetzt an der Sonnenbahn,

Parad. X. 1 — 21.

jetzt an dem Räderwerke der zum Gebete weckenden Uhr,

Parad. X. 139 — 148.

die nur noch viel mehr zu Preis und Dank weckende Sphären-Ordnung des Univerſums zu vergleichen, in welchem das Kleinſte wie das Größte eine Gebetesglocke werden kann.

Wieder ringet eben dieſe Poeſie nach Bildern und Worten, um den Auf- und Uebergang aus den einzelnen Himmeln zum Himmel aller Himmel, aus den Vorhöfen der Seligkeit zum innerſten Heiligthume zu ſchildern, um an dem Sonnenaufgange, an Aurora's allmähligem Vorwärtsſchreiten nicht allein Beatrice's höheren Aufflug, ſondern auch die Erſcheinung zu ſchildern, wie zunächſt alle einzelnen Lichter bis auf das hellſte und treuſte Sternlein nach und nach verſchwimmen und verſchwinden vor dem nahenden Gotteslichte, bis ſie droben in ihrer Ordnung und Geſammtvereinigung mit neuem Glanze vor dem Angeſichte des Herrn wieder aufgehen.

Parad XXX. 1 — 15.*)

Iſt das nicht zugleich die Schilderung eines ſanften, lieblichen und freudigen Sterbens und Hinüberwallens, da dem Sterbenden allmählig ein Stern dieſes Lebens nach dem andern vor den heranziehenden Lichtſtrahlen des neuen Lebens zurücktritt und — erliſcht!

Wie rührend wird uns anderwärts des fernen Pilgrims Heimweh, bei der Abendglocke Läuten Angeſichts der im rothen Glanze untergehenden Sonne, als das mahnende Vorſpiel des Zuges alles Weſens nach Oben, als das erſte Lallen jenes Heimwehſeufzers, der durch alle Kreatur gehet, in wenigen Worten geſchildert!

Purg. VIII. 1 — 6.

Wie mannigfaltig treten einerſeits die Beziehungen, andererſeits die herbſten Gegenſätze zwiſchen dieſem und jenem Leben hervor!

Purg. VI. 1—12. Par. XI. 1—12. Par. XVI. 1—9. Par. XXXI. 103—111.

Ueberall erfährt der Leſer an den Eindrücken, die er ſelbſt erfährt, wie Dante's Poeſie die dieſſeitige Natur ſelbſt verklärt, indem ihre Erſcheinungen zu Schattenbildern der jenſeitigen

Güter dienen. Ueber alle Erſcheinungen der Natur verbreitet ſich durch dieſe Verbindung eine höhere Weihe, ein neuer Zauber. Alle Waſſer, Blumen, Flammen und — Bienen der Erde erſcheinen im höheren Lichte, wenn uns daran der Verkehr der Engel und der Seligen unter einander und mit Gott in den lebendigſten Scenen vor die Augen geſtellt wird.

Par. XXX. 61 — 69. XXXI. 1 — 42.

Oft ſchließen ſich des Dichters Gleichniſſe den bibliſchen an, um den Sinn einerſeits deſto lichtvoller hervorzuheben, andererſeits deſto reicher und mannigfaltiger abzuſpiegeln. So ſehen wir die Geſchichte der Menſchheit vorüber ziehen in ſieben Bäumen,

Purg. XXIX. 43.

ſieben Leuchtern,

Purg. XXIX. 50.

eben ſo viel Flammen,

Purg. XXIX. 52. 73. XXXII. 18.

ſieben Streifen und Fahnen,

Purg. XXIX. 77. 79.

drei und vier Frauen,

Purg. XXIX. 121. 130. XXXII. 98. XXXIII. 2. 3.

und eben ſo viel Sternen:

Purg. XXX. 1. ff. I. 23. 37. VIII. 89 — 93. 106.
XXXI. 111. 131. Inf. XXVI. 127 — 129.

und wir erkennen darin nicht allein die drei und vier Tugenden, wovon jene zum höheren Aufſtreben, dieſe zum irdiſchen Tagewerke dienen, — Purg. VII. 34 — 36. — ſondern auch die ſieben Sakramente, die ſieben Geiſtesgaben, — Jeſ. 11, 2. Off. 3, 1. 4, 5. 5, 1. — und die ſieben apokalyptiſchen Gemeinden, welche die mannigfachen Zweige Einer Kirche, die verſchiedenen Haufen Einer Heerde vorbilden: aber ſie deuten auch auf die ſieben Leuchter, Lampen und Kellen des Propheten Sacharja (4, 2. 3.), womit unſer

Prophet zugleich an den Wiederaufbau des zerſtörten Tempels und an die kommende Reformation der Kirche mahnt, und an die ſieben brüderlichen Blutzeugen (2 Makk. 7.) erinnert.

Oft verknüpfen ſich mit den Naturbildern heidniſche Mythen und bibliſche Sagen zugleich, womit die durch die geſammte Geſchichte des Menſchengeſchlechts überall hindurchſchimmernden Wahrheiten nur noch befriedigender dem allgemeinen Bewußtſeyn ſich anſchließen, während der Gegenſtand der Darſtellung ſelbſt, von ſo verſchiedenen Seiten zumal beleuchtet, deſto lebhafter in die Vorſtellung tritt. Davon zeugen ſo viele Darſtellungen im Purgatorium, wo heidniſche, alt- und neuteſtamentliche Lebensbilder zu Einem Gedanken zuſammentreten.

Purg. XII. 25–63.[7]) XV. 88–114.[8]) XVII. 19–39.[9]) XX. 103–117.[10])

Im Purgatorium und im Paradieſe ſehen wir Kaiſer Trajan's Langmuth und König Salomo's Demuth denſelbigen Kindesgehorſam predigen, woran ſich zugleich in vollſtändiger Exegeſe das Wort erklärt, 1 Kön. 3, 12., daß Salomo's Gleichen weder vorher geweſen noch nachher aufkommen wird.

Purg. X. 74. flg. Parad. XX. 45. 112. Parad. XI. 112. XIII. 48. 91. XIV. 35.

Jephta's und Agamemnon's Töchter zeugen gleichmäßig gegen voreilige Gelübde:

Parad. V. 66. 69. 70.

Laurentius und Mutius verbrannte Hände von der Macht des Willens.

Parad. IV. 83. 84. (Convit. VI. 5.)

Maria und Diana ſind die Kronen der Jungfräulichkeit.

Purg. XXV. 128 — 132.

Das irdiſche Paradies und ſeinen ewigen Frühling, Edens Garten mit ſeinen Hainen und Blumenwieſen, mit ſeinen hellen Waſſern und linden Lüften zu ſchildern, und zugleich an die ganze Bedeutung eines ſolchen Verluſtes zu erinnern, bedarf es einer einfachen Erinnerung an Henna's Hain am See Pergus, wo einſt — Proſerpina, Blumen pflückend, des Frühlings und des heitern Tageslichts verluſtig ging.

Purg. XXVIII. 49 — 51.

Hiermit iſt das ganze Weſen der Sache in einem Bilde mit einem Schlage nach ſeiner ganzen energiſchen Intenſion zur Stelle, und zugleich die Erinnerung an Ovid's anmuthige Schilderung lebhaft angeregt 11).

Beatrice's erſte Wiederkunft zu feiern vereinigen ſich wie von ſelbſt und **ungeſucht die verſchiedenartigſten** Erinnerungen: des Frühlings ſchönſtes Morgenroth, — der Blumen voller Regen aus der Engel Händen, wie zur Erinnerung an Florenz Mai-Blumenfeſt, welches dem Dichter Beatrice's erſten Anblick gewährt hatte, — das chriſtliche Palmenfeſt und das römiſche Palilienfeſt, —

Nox abiit oriturque Aurora! 12)

die Stimme des hohen Liedes aus dem alten Teſtamente:

Komm, Braut, vom Libanon!

und der Jubelruf zum Empfange des Weltheilandes im neuen Teſtamente:

Gelobet ſey, der da kommet im Namen des Herrn!

in Verbindung mit Marcellus feſtlichem Willkommen im Elyſium unter vollem Lilienſtreuen 13).

Purg. XXX. 10 — 33.

Auch die Sternbilder des himmliſchen Paradieſes haben ihre heidniſchen Namen nicht umſonſt, wiewohl keine Seele darum auf einen einzigen Stern ausſchließlich gebannt iſt.

Parad. IV. 31. 55 — 57. XXII. 139 — 150.

Sie erinnern an Diana's reine Jungfräulichkeit, an Merkur's gehorſame Thätigkeit im Dienſte Gottes, an Aphrodite's Liebe, an Apollon's erleuchtende und erwärmende Kraft, an

Mars wackern Kampf gegen Welt und Sünde zum Frieden, an des höchſten Gottes Gerechtigkeit, an Saturn's goldnes Zeitalter durch die goldene Jakobsleiter, an Kaſtor und Pollux Brüderſchaft, in welcher Menſchliches und Göttliches, Sterbliches und Unſterbliches ſich berührt und der Tod in den Sieg verſchlungen wird zum ewigen Leben, denn nun ſind beide Brüder unſterblich, gli eterni Gemelli.

Parad. XXII. 152.

Den Mond ſehen wir als eine durchſichtige und durchdringliche Diamantwolke,

Parad. II. 31 — 36.

den Merkur als einen großen, hellen, klaren See, in welchem die Seligen bei jeder neuen Ankunft, wie die Fiſchlein im Waſſer bei jedem Brodbrocken, ſich freudig ſammeln.

Parad. V. 100 — 105.

Das Liebesgeſtirn, das der Sonne bald folgt, bald voraufgeht, ſpielt tauſendfache Feuerflammen und Lichter.

Parad. VIII. 12. 16 — 21.

Die Sonne iſt mit Seelenblumenkränzen wie ein Doppel-Regenbogen ausgeziert,

XII. 10 — 21. XIII. 1 — 21.

im rothen Feuer des Mars brennt das hochgelobte Kreuzeszeichen,

XIV. 97 — 102.

im Jupiter erwächſt aus den Buchſtaben des erſten Verſes im Buche der Weisheit der Adler als Symbol der Gerechtigkeit,

XVIII. 70 — 108.

im Saturnus erſcheint als Zeichen der vergangenen und wiedergewonnenen Gemeinſchaft zwiſchen der Gottheit und Menſchheit die Jakobsleiter:

XXI. 25 — 42.

aus dem Fixſternhimmel ſieht der Wanderer herab tief unten die kleine Erde liegen, die uns hier ſo ſtolz macht,

Parad. XXII. 151 — 154.

und droben, im Zwillingsgeſtirne, wo Göttliches und Menſchliches in brüderliche Gemeinſchaft tritt, ſieht er einen Garten, bel giardino, mit einer Wieſe voller Blumen, prato di fiori, wie man hier keinen Garten, keine Wieſe ſieht, — oder doch erſt ſterbend ſehen lernt: dort hört er, wie etwa Sterbende, Träumende hören, dort hört er eine Melodie, gegen welche die reinſte hier unten nur Mißtöne enthält, welche hienieden das ſtumpfe Gehör bedeckt.

Parad. XXIII. 72. 80. 97 — 99.

Mit Naturbildern, mit ſinnlichen Gleichniſſen, wagt ſich der Dichter auch an das Höchſte. Der Greif, der Pelikan, der Apfelbaum des H. Liedes ſind Bilder, die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen und die Verſöhnung durch das Blut Jeſu auszudrücken; der Durſt die Weſenheit zu ſehen, in welcher Gottes und des Menſchen Natur unvermiſcht eins werden, wächſt von Schritt zu Schritt,

Parad. II. 40 — 42.

bis endlich in der Dreieinigkeit mitten inne das Menſchenbild erſcheint.

Parad. XXXIII. 131.

Durch das ganze Gedicht zieht ſich ein immer von Neuem anhebender Verſuch, dem Geheimniſſe der göttlichen Dreieinigkeit immer näher und näher zu treten,

Inf. III. 5. 6. Purg. XI. 1 — 6. Parad. X. 1 — 6.
= 45 — 51. XIII. 25 — 27. = 55 — 59. = 79 — 84.
XIV. 28 — 33. XV. 47. 48. XXIV. 139 — 141.
XXVI. 69. XXVII. 1 — 3. XXXI. 28 — 30.

bis endlich an den letzten Gleichniſſen

Parad. XXXIII. 115 — 120.

die Fittige der Poeſie ſich ſenken, und ſich genügen laſſen, und warten lernen. So betrachtet der Dichter ſelbſt das Ende ſeines Werkes am Ende ſeiner Zueignung an Can della Scala. In ipso Deo terminatur tractatus, qui est benedictus in saecula saeculorum. So hatte er auch bei der erſten Empfängniß ſeiner Lebensaufgabe die erſte Ankündigung derſelben in ſeiner vita nuova mit der Hoffnung geſchloſſen, am Ende mit Beatrice wieder vereinigt zu werden vor dem Angeſichte deſſen, qui est per omnia saecula benedictus.

Oft bedarf der Dichter nur eines Wortes oder eines Zuges, um ſeine Geſichte wiederzugeben oder den Eindruck, den er ſelbſt empfängt, dem Leſer mitzutheilen. Wie könnte die Liebe, als die Gemeinſchaft Vieler,

Parad. V. 105.
Ecco chi crescerà li nostri amori!
Sieh! hier kommt, unſre Liebe zu vermehren,
Noch eine Seele zu den ſel'gen Chören!

oder als die Einheit in der Vielheit und Mannigfaltigkeit,

Parad. XIX. 11. 12.
E sona nella voce ed Io e Mio,
Quando era nel concetto Noi e Nostro:
Sie ſagen Ich zuſammt und meinen Wir:
Ob mein, ob Dein, kein Unterſchied iſt hier.

Parad. III. 81.
Perch' una ſansi nostre voglie stesse:
Weil aller Willen einen Willen machen.

kürzer und treffender nach dem innerſten Weſen bezeichnet werden, als von Dante Alighieri? —

Die Gefahr zu ſchildern, welche die Untreue im Kleinen und den Aufſchub der Bekehrung auf ſpätere Zeit begleitet, den Treu- und Sorgloſen, den Sicheren, welche denjenigen Theil der Zeit, der in hundert Jahren erſt einen Tag, in 3000 Jahren erſt einen Monat ausmacht, in 5000 Jahren erſt den letzten Januar zum Frühlingsanfange verrückt, nicht achten mögen, — das wie ein Dieb in der Nacht herannahende Gericht Gottes zu verkünden, erinnert Beatrice in wenigen Worten —

an die Kalenderrechnung: drei Zeilen genügen, ſo viele Saiten in ernſteſter Ironie auf einmal zu berühren.

Parad. XXVII. 142 — 144.

In immer neuen Bildern und Gleichniſſen drückt der Pilger ſeines Herzens Sehnſucht nach der Geliebten ſeiner Jugend aus,

Inf. II. 127 — 142. Purg. VI. 46—51. Purg. XXVII. 37—54.

und dann iſt wieder — ein Apfel, der das Kind zu raſcherem Laufe bewegt,

Purg. XXVII. 45.

genügend, ſeiner Seele heißen Durſt zu ſchildern. — —

Doch es iſt an der Zeit, daß wir einhalten, und den Leſern nach ſo vieler Bilder buntem Allerlei zur Beſinnung, zur Betrachtung Raum laſſen.

Or ti riman, lettor, sopra 'l tuo banco.

Vielleicht werden dadurch Etliche veranlaßt, aus der Quelle ſelbſt zu ſchöpfen und des Dichters Schildereien in ihrem Zuſammenhange zu verfolgen, oder auch den reichen Inhalt jedes einzelnen Gleichniſſes blätterweiſe zu entfalten. Zwar würde es an Stoff und Luſt nicht fehlen, die Reihe der Beiſpiele treffender Schilderung länger fortzuſetzen: aber es iſt hier nicht auf eine äſthetiſche Blüthenſammlung abgeſehen. Uns genügt auch weder der äußere poetiſche Reiz der Bilder, noch das anmuthige Spiel, welches Witz, Laune und Phantaſie mit einander treiben, noch die ſinnreiche Moſaik, welche aus Natur und Geſchichte, aus Mythologie und Offenbarung, aus Bibelſtellen und klaſſiſchen Reminiscenzen zuſammengeſetzt iſt: ſelbſt die Wirkung dieſer Zauberkunſt, welche der Empfindung Befriedigung gewährt und alle Saiten der Seele zumal in harmoniſche Bewegung ſetzt, kann uns nicht das Letzte ſein. Wer ſich damit abfinden läßt, der kommt nie zum Kern der Danteſchen

Poeſie. Das Wichtigſte iſt vielmehr, daß allen jenen Vergleichungen eine ernſte, tiefe, reelle, objektive Wahrheit zum Grunde liegt. Der letzte Grund jenes oberflächlich anſprechenden Reizes, das bewegende Prinzip jener harmoniſchen Befriedigung iſt eben dieſes, daß allen jenen vorübergehenden Bildern ein Bleibendes, ein Unvergängliches verhüllt zum Grunde liegt. Das Nachhaltige iſt eben nichts anderes, als daß zwiſchen den Gegenſtänden des Gleichniſſes ein Zuſammenhang Statt findet, der nicht in der ſubjektiven Willkühr der Erfindung, ſondern in dem ſachlichen Verhältniſſe ſelbſt ſeinen letzten Grund findet. Der Zauber der Poeſie liegt überhaupt in ihrem Verhältniſſe zur Wahrheit, in dem Verhältniſſe der Erſcheinung zu ihrem Weſen, in dem organiſchen Zuſammenhange des Bildes mit ſeinem Gegenſtande. Der Zauber ergreift uns unbewußt: der Reiz erhöht und verklärt ſich aber mit dem Bewußtſeyn. Was uns namentlich die geiſtliche Poeſie, was uns die Poeſie der göttlichen Komödie ſo werth und wichtig macht, das iſt ihre Philoſophie, nämlich die Erkenntniß, daß die irdiſchen Zuſtände und ſinnlichen Verhältniſſe mit dem himmliſchen Leben in einem wirklichen Zuſammenhange ſtehen, den die Poeſie nicht ſowohl erfindet, als entdeckt, oder wenigſtens nicht anders erfindet, als auch Amerika von Kolumbus erfunden worden iſt.

Wie die Kunſt der Natur folgt, — wir ſagen es noch einmal, — wie die Poeſie den Fußſtapfen dieſſeitiger Wirklichkeit nachgeht, um jene Welt zu vergegenwärtigen, ſo dürfen wir auch in dieſem Leben, welches jenem vorausgeht, die Spuren der zukünftigen Welt ſuchen, wenn wir nur zugleich das Vergängliche von dem Unvergänglichen zu ſcheiden wiſſen.

Das iſt die große Lehre, welche Beatrice ihrem Jünger für ſein noch übriges irdiſches Leben zur Vorbereitung auf jenes an das Herz legt.

Parad. IV. 40 — 48.

Es iſt die Weiſe der Liebe, in der Seele des Andern zu leſen: Beatrice vermag es um ſo beſſer, als ſie im Spiegel Gottes die Gedanken der Seele von weitem erkennen kann. So lieſt ſie jetzt auch einen Zweifel in der Seele ihres Schützlings, den Zweifel über Ort und Raum in jener Welt. Da bringt ſie alsbald ihrem gelehrigen Lehrling, wie einſt Daniel dem Nebukadnezar, ſeine Frage erſt ſelbſt zum Bewußtſeyn, um ſie demnächſt zu beantworten.

Parad. IV. 13 — 15.

Der Pilger ſieht die Seelen auf einzelnen Sternen wallen. Sind ſie wirklich, wie Platon im Timäus lehrt, für einzelne Sterne beſtimmt, und an den Raum ſo gebunden, daß ſie dadurch von einander geſchieden ſind? Das iſt die Frage. Beatrice antwortet, daß denen, die noch im Leibe wallen, das ewige Leben nur in der Form des Raumes erſcheinen kann, daß aber dort der Raum nicht trennt. Die Mannigfaltigkeit der individuellen Seelen, ſo ſagt ſie, kann den Menſchen nicht anders, als durch verſchiedene Stellen im Raume verſinnlicht werden. Und nun ſetzt ſie hinzu:

Parad. IV. 40 — 48.

„So muß man zu euerem Verſtande ſprechen,
„weil er nur aus dem Sinnlichen dasjenige aufnehmen
„kann, was ihn demnächſt der Einſicht würdig
„macht[14]). Deshalb läßt auch die Schrift zu euerer
„Fähigkeit ſich herab, und leiht Gott Hand[15]) und
„Füße[16]), um darunter Andres zu verſtehen[17]); und
„die heilige Kirche ſtellt euch Gabriel und Michael,

„und den, der den Tobias wieder heilte, mit menſch-
„lichem Anſehn dar.“

In Gleichniſſen, in ſinnlichen Bildern, ſo lehrt Beatrice, muß der Geiſt zu den ſinnlichen Vorſtellungen der Menſchen ſich herablaſſen, weil das Sinnliche der Anfang der menſchlichen Erkenntniß iſt, welches demnächſt zu weiterer Einſicht führt. Der unmittelbare Sinn iſt die Baſis für alle weitere Vermittelung und Verſtändigung. So läßt ſich auch das Wort Gottes zu den menſchlichen Fähigkeiten herab, die heilige Schrift knüpft an die menſchlichen, irdiſchen Vorſtellungen an, um auf dieſen Sproſſen der Jakobsleiter die Menſchen hinauf zu geleiten.

In dieſer eben ſo kurzen als inhaltreichen Predigt enthalten ſogleich die drei erſten Verſe

40 — 42.

dieſes Dreifache, nämlich:

1. daß die Poeſie kein anderes Mittel hat, das Ueberſinnliche darzuſtellen, als das Sinnliche, zu dem ſie ſich deshalb herabläßt,

40.

2. daß eben ſo der Menſch zunächſt nur aus der ſinnlichen Welt zu Wahrnehmungen kommt und nur in der erſten ſinnlichen Gegenwart, in der Unmittelbarkeit ſeine Baſis findet,

41.

3. daß aber dieſer Anfang ſinnlicher Unmittelbarkeit den Menſchen weiterer Einſicht würdig macht — fa poscia d' intelletto degno. — Oder um die Terminologie der Scholaſtik feſtzuhalten, welcher ſich auch der Dichter frei anſchließt, das Senſible konvertirt ſich zum Intelligibeln.

42.

So kann und ſoll das Sinnliche den Gegenſtänden der ewigen Welt als ein Bild dienen, das zwar aus niederer Sphäre entnommen iſt und den Schranken der Sinnlichkeit unterliegt, aber wenn es nicht unrichtig verſtanden (male inteso v. 61.), wenn es eben nur als der Anfang angeſehen wird, zur höheren Erkenntniß überführt. So wird das Sinnliche zwar immer nur ein Schatten, aber, kraft der Poeſie, doch ein Schatten der zukünftigen Güter, welcher dieſen eben wie ein Schatten ſeinem Gegenſtande gleicht. Dante nennt namentlich die Erſcheinungen dieſer Welt Schatten der Wahrheit, l'ombra della vera costellazione.

Parad. XIII. 19. 20.

Wir erinnerten ſchon vorhin an den Hebräerbrief, der dieſe Schatten und Zeichen von dem Niedern zum Höhern geſchichtlich verfolgt und dazu ſich bekennt. Hebr. 10, 1. Aber noch deutlicher lehrt der Apoſtel im Römerbriefe, 1, 20., daß das unſichtbare Weſen Gottes an der ſichtbaren und wahrnehmbaren Welt, an den Werken der Schöpfung zu erſehen und zu erkennen iſt [18]).

So beſtätigt ſich denn auch an den neun Verſen unſeres Textes der vielfache Sinn, der ſich aus demſelbigen Worte entwickelt. Zunächſt iſt damit das Weſen aller Poeſie, insbeſondere der geiſtlichen, als der höchſten, ausgeſprochen: ſie muß ſich an die Welt der Erſcheinungen halten: aber ihre Bilder ſind zugleich Sproſſen der Jakobsleiter: ihre Gleichniſſe ſind wirkliche Analogien höherer Zuſtände: ſie ſind nicht willkührlich gewählt, ſondern nothwendige Unterlagen der Erſcheinungen des Geiſtes. So wird die Poeſie als Philoſophie eine Gehülfin der Glaubenserkenntniß. Der äſthetiſche Sinn iſt ſelbſt nur wieder die Hülle tieferen Verſtändniſſes. Beatrice's Lehre eröffnet zugleich das Verhältniß des Sinnlichen (sensato) zur unvergänglichen Wahrheit des Geiſtes: ſie erkennt ein ſolches Verhältniß, eine Analogie zwiſchen beiden Welten als wirklich an. Dort iſt auch Raum, aber er trennt nicht:

Parad. XXVII. 102.

Presso e lontano li nè pon, nè leva:

Parad. XXX. 121.

dort iſt auch Zeit, aber in allen Dimenſionen zumal, wie vieler Töne eine Harmonie,

Parad. VI. 124—126.

denn in Gott findet alle Zerſtreuung des Raumes und der Zeit ihre Sammlung und Vereinigung, jedes Ubi, jedes Quando tritt zur Gegenwart heran,

Parad. XXIX. 12.

und jedes Dove iſt dort Paradies.

Parad. III. 88. 89.

Dort ſieht, redet und hört man, dort fliegt und geht, dort fühlt und taſtet man, wie hier, aber mit Mund, Augen, Ohren, Füßen und Händen iſt es doch ganz anders, als hier. Dort trinkt und ſchmeckt man Lebenswaſſer,

Parad. XXX. 73. 88.

dort düſten Blumenwohlgerüche

Parad. XXX. 67. 126.

und doch ſind alle dieſe himmliſchen Erſcheinungen, der Strom, die Blumen, die Funken, die lachenden Pflanzen, — ſie ſind doch nur Bilder ihres innerſten Weſens, ſchattenhafte Vorſpiele ihres wahren Zuſtandes:

Son di lor vero ombriferi prefacii.

Parad. XXX. 78.

So ſtehet auch Gott ſelbſt in einem ſtetigen Verhältniſſe zu allen Sinnen und Organen der Sinnlichkeit. Der das Auge gemacht hat, ſollte der nicht ſehen? der das Ohr gepflanzt hat, ſollte der nicht hören? Pſ. 94, 9. Der die Füße gemacht hat, ſiehe, er gehet vor mir über, ehe ich's gewahr werde, Hiob 9, 11; und der die Hände gemacht hat, ergreifet mich, daß ich ergriffen bin, ehe ich ihn ergreifen kann, Phil. 3, 12.

So ſtehet Gott nicht minder in einem Verhältniſſe zur Zeit, die er erſchaffen hat, wiewohl ſie nicht ſein Weſen iſt, und zur Schöpfung ſelbſt, wiewohl er ſelbſt keine Kreatur, auch nicht ſeine Kreatur iſt, und eben ſo wenig aus ihm ſelbſt emanirt iſt. Ohne den Begriff der Ewigkeit zu verletzen, kann daher nicht geſagt werden, daß Gott vor der Zeit war, denn dann wäre die Zeit ſelbſt vor der Zeit geweſen, da das Vorher ſelbſt eine Kategorie der Zeit iſt. Eben ſo wenig kann aber geſagt werden, daß Gott nicht vor der Zeit war; denn dann würde doch der Begriff vor negativ auf Gottes Ewigkeit übertragen, und hiermit eine Kategorie der Zeit vor der Zeit negativ angewendet. Menſchlich zu reden, iſt aber Gott dennoch vor der Zeit, wie der Pſalm (90, 1.) ſagt, wie die Sprüche Salomonis (8, 22—30.) in Beziehung auf Gottes Bewußtſeyn, auf die Weisheit Gottes im Sohne, vernehmlich wiederholen. Alſo ſpricht Gottes Wort nicht allein in menſchlicher Sprache, ſondern es wird ſelbſt Menſch: Gott hat ſich erſt durch die Schöpfung, dann durch die Menſchwerdung ſeines Sohnes zu uns herabgeneiget,

Condescende a nostra faculta:

und hiermit ſich ſelbſt in ein Verhältniß zur Zeit geſetzt.

Aber ſo klar und deutlich Beatrice lehrt, ſo befriedigt ſich ihr Schüler dadurch fühlt: ſpäter tritt ihm doch wieder ein erheblicher Zweifel entgegen, bis ihn Beatrice wieder löſet. Es iſt im oberſten und weiteſten Himmel, im Primum mobile, wo ſie denſelben Unterricht fortſetzt, den ſie im unterſten und engſten Himmelskreiſe, in der Mondſphäre, angefangen hatte. Wir erheben uns hiermit aus dem vierten Paradieſesgeſange zum acht und zwanzigſten.

Parad. XXXVIII. 41 — 78.

Im Kryſtallhimmel findet der Pilger, den neun Himmelskreiſen entſprechend, neun Engelkreiſe, die ſich um ihr Centrum, welches Gott iſt, wie die Himmelskreiſe um die Erde, bewegen. Aber hier zeigt ſich auch der Unterſchied, daß in der Sphärenordnung der Himmelskörper die größere Kraft und Liebe auch in größerer Expanſion, im weiteren Umfange ihre Bahn beſchreibt, während in dem Syſtem der Engelwelt die höheren Hierarchien und in ihnen wieder die höheren Ordnungen, weil ſie ihrem Mittelpunkte näher ſind, auch kleinere und engere Bahnen bilden. Dort beſchreibt die Mondſphäre die kleinſte, der Kryſtallhimmel die weiteſte, der Mars die mittelſte Kreisbahn:19) hier beſchreiben umgekehrt die erſten und höchſten Engel, die Seraphinen, den kleinſten, die niedrigſten Engel den größten, die Tugenden den mittelſten Umkreis.20) Hiermit ſcheint ſich der bisherige Maaßſtab der Kraft und Liebe, das ganze Verhältniß, das Geſetz, wornach mit der Kraft und Liebe auch die Expanſion und Mittheilung wächſt, völlig umgekehrt zu haben. Darüber bittet der Pilger um Aufklärung: Beatrice ertheilt ſie ihm in den folgenden neun Verſen.

Parad. XXVIII. 70 — 78.

„Eben darum entſpricht derjenige Himmelskreis, „der das ganze hohe Univerſum allzumal mit ſich „fortreißt," — das Primum mobile in ſeiner weiteſten Expanſion — „demjenigen Engelkreiſe, der am „meiſten liebt und das meiſte Licht hat" — dem Seraphinenkreiſe in ſeinem engſten Umſchwunge. — „Wenn du alſo deinen Maaßſtab nicht an die äußere „Erſcheinung der Weſen, die dir rund erſcheinen, anlegeſt, ſo wirſt du in jedem Himmel und in dem Verhältniſſe deſſelben zu der Intelligenz, die ihm vorſteht, einen wunderbar entſprechenden Zuſammenhang der größeren Expanſion mit der größeren In-

„tenſion, und der geringeren Expanſion mit der ge„ringeren Intenſion erkennen.“ 21)

Wie der Himmel ſich zu ſchönſtem Reiz erheitert, wenn ein ſanfter Nordweſtwind die trüben Wolken vertrieben hat, ſo fühlt ſich auf einmal unſer Dichter durch Beatrice's Antwort über alle Zweifel aufgeklärt. Es iſt zu zweifeln, ob es den Leſern eben ſo ergehet, wie dem Dichter, der nicht las, ſondern ſah und hörte. Wenigſtens ſind dieſe wenigen Zeilen vielfältig mißverſtanden worden; und doch iſt allerdings der Sinn ſo klar und vollſtändig, als das Wort energiſch kurz iſt: ja, das Wort erweiſet ſich um ſo mehr in ſeiner inhaltreichen Kürze, in ſeiner energiſchen Intenſion, als es eben darauf ankommt, die Kategorien der Intenſion und Extenſion in ihrem Verhältniſſe zu einander zu erweiſen. Eben weil die größere Kraft die größere Expanſion gewinnt, eben darum muß ihr ja auch die innerlichſte Intenſion zukommen. Nach der Wirkung, nach der Aeußerung, parvenza, iſt ſie die weiteſte: nach ihrer Intenſion, virtute, die innerlichſte, welche dem Urquell aller Kraft hiermit am nächſten iſt.

Darum erklärt denn auch Beatrice, daß das Geſetz, wornach mit der Intenſion der Liebe und des Lichts auch die Expanſion und Mittheilung wächſt, ſich hier nur noch mehr beſtätige, und, wie in den Himmelsſphären nach ſeiner Wirkung ſo im Primum mobile nach ſeiner Urſache erkannt werde. Es iſt wohl zu merken, daß je eine Engelordnung einer Himmelsſphäre vorſteht. Das Weitere iſt, daß der intenſivſte Engelkreis, die Seraphinenordnung, den extenſivſten Kreis des Primum mobile regiert: die Cherubinen, die darauf folgen, regieren den Firſternhimmel, die Thronen den Saturnus, die Herrſchaften den Jupiter, die Tugenden den Mars, die Mächte den Sonnenkreis, die Fürſtenthümer den Liebesſtern, die Erzengel den Merkur, die Engel den Mondkreis. So lehret Dante auch anderwärts, Convit. II. 6.

Immer regiert alſo der kleinere, mithin intenſivere Engelkreis den größeren Himmelskreis, der weitere Engelkreis den engeren Himmelskreis. Und ſo entſpricht wirklich das Aeußere dem Innern, das Innere dem Aeußern, wie ſich Urſache und Wirkung entſprechen, nur daß nicht beides mit einander verwechſelt werde.[22]

Es kommt daher überall nur darauf an, daß das Wort recht getheilt, das Maaß, la misura, an den rechten Gegenſtand angelegt, und der Begriff mit ſeinem Inhalte fortbewegt werde: dann wird auch überall das Abbild, esemplo, dem Urbilde, esemplare, entſprechen.

So finden wir denn in unſeren beiden Haupttexten eine doppelte Wahrheit, die wichtiger iſt, als es zuerſt ſchien. Das Erſte iſt, daß die niederen Verhältniſſe, und mit ihnen auch ihre Geſetze, ihre Kategorien, ſo wie ſie ſind, in der höheren Sphäre nicht mehr gültig, nicht mehr anwendbar ſind. Aber ſo inkompotent auch die niedrigeren Vorſtellungen der niederen Sphäre in einer höheren Ordnung der Dinge ſind, ſo lange ſie unverändert bleiben, wie ſie ſind, ſo ſind doch die höheren Kategorien, und dieß iſt das Zweite, obwohl verändert, doch keine anderen. In gleichem Sinne ſagt unſer Dichter ſchon am Ende ſeiner vita nuova, wo er ſeine Berufung zur divina commedia bereits ahndet, daß unſer Faſſungsvermögen zu der oberen Gemeinde in einem Verhältniſſe ſtehe, wie das Schwache zu dem Stärkeren, wie das Auge zur Sonne: er beruft ſich auf Ariſtoteles, welcher den Geiſt des Menſchen mit der Sehkraft der Fledermaus vergleicht.[23] Wohl ſind unſere Vorſtellungen für ſolche Höhe allzu niedrig,

> Le fantasie nostre son basse
> A tanta Altezza
>
> Parad. X. 46. 47.

aber ſie ſtehen doch im Verhältniſſe dazu:

Ma creder puossi, e di veder si brami
Parad. X. 45.

Von dieſen beiden großen Wahrheiten iſt eine ſo wichtig als die andere: eine rohe Uebertragung der Geſetze und Verhältniſſe des Naturlebens in das Reich des Geiſtes zieht den Geiſt in die Natur herab und macht dem Leben des Geiſtes ſelbſt ein Ende; andererſeits bleibt aber für das Reich des Geiſtes unſerer Einſicht nichts übrig, wenn nicht dieſelbigen Verhältniſſe, die in der Natur gelten, in dem Reiche des Geiſtes in neuer Entwickelung wieder auferſtehen und ſich erklären. [24])

Auf dieſem Wege der Entwickelung geſchieht es, daß die Kategorieen der **Aeußerlichkeit** und **Innerlichkeit**, von welchen unſer Text zunächſt handelt, von Stufe zu Stufe neuen Inhalt entwickeln und zu höherer Bedeutung aufſteigen. Auf eben dieſem Wege geſchieht es, daß die Kategorie der Individualität, welche in der Natur als ihr Gipfel entſteht, aber auch untergeht, und im Allgemeinen verſchwindet, aus der Natur in die Sphäre des Geiſtes über geht, wo ſie, dem Weſen des Geiſtes gemäß zur Perſönlichkeit verklärt, ihre Kompetenz und ihren Sieg über den Untergang behauptet. So macht überall das Sinnliche (sensato) den Uebergang zum Ueberſinnlichen, und das unmittelbare Vernehmen durch die Sinne macht uns allmählig empfänglich und würdig zur Vernunft, zum inneren Verſtändniſſe, — l'apprender da sensato fa degno dell' intelletto. —

Nach Dante ſind überall die Verhältniſſe und Geſetze der Sinnenwelt ſchattenhafte Vorbilder, dunkle Vorläufer der kommenden Wahrheit;

— — Il fiume, e li topazii,
Ch' entrano ed escono, e 'l rider dell' erbe
Son di lor vero ombriferi prefazii
Parad. XXX. 76 — 78.

ſie ſind nicht minder die reflektirten Strahlen des urſprünglichen Lichts, die Nachbilder der jenſeitigen Wirklichkeit; das Jenſeits iſt primo splendore, das Dieſſeits quel che rifuse.

Parad. XII. 9.

Dort iſt das Urbild, esemplo, hier das Abbild, esemplare

Parad. XXVIII. 55. 56.

So verhält ſich die Erde (solum) zum Himmel (polus), wie die Magnetnadel zum Polarſtern, l'ago alla stella.

Parad. XII. 29.

Darum dürfen wir die Kategorieen der verſchiedenen Sphären nicht aus einander trennen und ſcheiden, aber unterſcheiden: nicht vermiſchen, aber verbinden. Aus der Trennung geht die Proſa des Lebens, der Unglaube, der Naturalismus und Materialismus hervor: die Vermiſchung hat Schwärmerei und Myſtifikation zur Folge. Auf dem wirklichen Unterſchiede beider Welten und ihrer Kategorieen beruht es aber, daß wir, wie wir ſind, nicht hinüber können, und daß ſie von drüben nicht, wie ſie ſind, ſichtbar herüber kommen. Deſto nothwendiger iſt aber der Zuſammenhang beider Welten und ihrer Geſetze: dieſer Zuſammenhang iſt die Bedingung alles geiſtigen Lebens.24) Auf dieſem Zuſammenhange beruht alle Poeſie, alle Erkenntniß, der Glaube, das Sakrament, die Menſchwerdung Gottes ſelbſt, und — alles Wunder. Das Wunder beruht weſentlich auf dem Zuſammenhange beider Welten; es ſteht darin, daß die Kluft zwiſchen beiden durchbrochen wird. Entweder wirken die Kategorieen der obern Welt hernieder: dahin gehört das Wort Gottes an die Menſchen, die unmittelbare That Gottes unter den Menſchen, die Erſcheinung Gottes im Menſchen, die Sendung ſeiner Engel. Oder die Kategorien der untern Welt treiben aufwärts: dahin gehört der Aufgang der Seele nach dem Tode, die Auferſtehung des Fleiſches, die Himmelfahrt: jedes gläubige Gebet gehört in dieſe Kategorie. Darum erklärt auch unſer

Dichter, im Gegenſatze zu der modernen Vorſtellung, das Wunder für die vornehmſte Stütze des Glaubens, weil es für die Realität des Unſichtbaren Gewähr leiſtet, weil es von der überſinnlichen Welt ſinnlich Zeugniß ablegt, wie in dunkler Nacht der Blitzſtrahl aus ſchwarzer Gewitterwolke von dem Lichte jenſeits zeugt,

Onde la ſede noſtra è ajutata.

So lautet des Dichters Lehre in der zweiten Kanzone des Gaſtmahls, und in dem Kommentare dazu, III, 7.

Die Lehre von dem Verhältniſſe der unterſchiedenen Kategorien zu einander äußert ſich aber insbeſondere in Beziehung auf — die letzten Dinge. Aus der Inkompetenz der niedern Kategorien für die obere Welt folgt unvermeidlich der Tod des Leibes, denn der Leib iſt inkompetent für das höhere Leben; darum muß er zurückbleiben, das heißt ſterben. Auf dem Prinzipe des Ueberganges der niederen Verhältniſſe zu den höheren durch Fort- und Umbildung beruhet dagegen die Auferſtehung und Verklärung alles Fleiſches, welches ſich ſchon dieſſeits von Jahr zu Jahr verwandelt, aber in der letzten Metamorphoſe zur glühenden Kohle des Feuers wird. Die Kohle iſt der Leib, das Feuer iſt die Seele des Geiſtes.

Parad. XIV. 52 — 54.

Hiermit erklärt ſich Beatrice's Lehre von dem Verhältniſſe dieſer Welt zu jener bis zu ihrem anagogiſchen Sinne, welcher nach ihres Schülers und nach Thomas Aquinas Doktrin der höchſte Sinn iſt.

Wie wir unſere Seelen, als Seelen des Geiſtes, alsbald nach dem Tode, wie wir unſere Todten, die uns vorausgegangen ſind, des ſchweren Erdenkörpers entkleidet, in das Reich des Lebens jenſeits verſetzt wiſſen, — Glaukus Leib verſinkt in den

Waſſern, aber er ſelbſt geht doch nicht unter, ſondern über, ein Genoſſe der Götter, d. h. der Engel; —

Parad. I. 67 — 69.

ebenſo werden wir auch gleichermaßen die dieſſeitigen Lebensverhältniſſe, die Kategorieen der Sinnlichkeit, des groben Stoffes entäußert, erneuert, geläutert und verklärt in dem Reiche Gottes wiederfinden.

Purg. XXV. 79 — 108.

Quanto è 'l convento delle bianche stole!
Wie groß iſt dort die Schaar in weißen Kleidern!

Parad. XXX. 129.

Es iſt daher keine rohe Kategorienverwechslung, es iſt eben ſo wenig eine inhaltleere Fiktion willkührlicher Poeſie, es iſt die Wahrheit der Poeſie, wenn der Dichter nach der Vorſtellung des Raums mit uns den Himmel oben, die Erde tief unten, und die Hölle unter der Erde findet: es iſt die Wahrheit der Prophetie, wenn er ſeine Beatrice hoch oben im Himmel bald lächeln, bald im Fluge ſich erheben ſieht, bald ihre Reden und Belehrungen vernimmt, bald mit allen Engeln und Seligen Lob ſingen hört. Er hat es droben ſelbſt vorab vernommen, wie die Seele, nach dem Tode des Leibes, nur in deſto freierer Thätigkeit nach der Weiſe der dieſſeitigen Lebensfunktionen ihre Organe ſich aus ſich ſelbſt erſetzt:

Quindi parliamo, e quindi ridiam noi.

Purg. XXV. 103.

Es iſt keine Sinnentäuſchung, ſondern eine Erhöhung und Verklärung der Sinne, wenn er das ganze himmliſche Paradies ſingen hört und in einem einigen Lächeln wallen ſieht.

Al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo
Comminciò gloria tutto 'l Paradiso,
Si che m'inebbriava il dolce Canto.
Cio, ch' io vedeva, mi sembrava un riso

Dell' Universo: perchè mia ebbrezza
Entrava per l'udire e per lo viso.

Und ſo geſchieht es auch alsbald nach unſerm Texte, daß Beatrice, die doch ihre irdiſchen Augen längſt geſchloſſen hat, mit Augen voll von Liebesflammen, mit ſo göttlichen, weil in Gott verklärten Augen, auf ihren Freund blickt, daß er ſcheinbar ſich verliert, 26) wie einſt Glaukus,

Parad. IV. 139 — 142. I. 67. 68. 69.

während ſie in ſeiner gebrochenen Kraft, virtu vinta, in ſeinen geſenkten Augen, occhi chini, dennoch ſchon ein Fünklein des ewigen Lichts entdeckt, welches, einmal angeſchaut, auf immer Lieb' entzündet.

Parad. V. 7 — 9.

Wir faſſen jetzt das Geſagte, nachdem es ſich an einzelnen Beiſpielen entwickelt und — wiederholt, erläutert und — zerſtreut hat, in einen einzigen abſtrakten Lehrſatz zuſammen, den wir der in unſeren Tagen immer ſeltener werdenden Geduld und Treue des Nachdenkens beſtens empfehlen. Alles was wirklich iſt, es ſey Wort oder Erſcheinung, iſt tautologiſch, allegoriſch, analogiſch und anagogiſch zugleich. Es iſt tautologiſch, denn es hat zunächſt an ihm ſelbſt ſeine Geltung und Bedeutung, ſeine Wirklichkeit und Wahrheit, es iſt nicht blos Bild für anderes, ſondern auch ſelbſt ein wirkliches Moment der Wahrheit: Dante ſchreibt namentlich dem Literalſinne ſeine volle Geltung zu. Das Zweite iſt, daß überall das Niedere auf ein Höheres deutet, welches ein Anderes iſt, als es ſelbſt: alles Tautologiſche iſt auch allegoriſch: die niedere Kategorie tritt hiermit in ihren Unterſchied gegen die höhere, als eine andere. Das Andersſeyn iſt daher zunächſt das Verhältniß des Oberen zu dem Unteren.

Parad. XXVIII. 46 — 78.

Aber das Allegoriſche iſt darum doch analogiſch: wenn auch das Bild von ſeiner Bedeutung verſchieden iſt, wenn auch die niedrigere Kategorie, ſo wie ſie iſt, in der höheren Sphäre nicht gilt, ſo iſt doch hiermit die Beziehung der unterſchiedenen Kategorieen und Sphären auf einander nicht ausgeſchloſſen, ſondern vielmehr vorausgeſetzt: denn indem eins allegoriſch auf das andere weiſet, bekundet es ſchon ſeinen Zuſammenhang damit: das Allegoriſche iſt auch analogiſch. Und dieſe Analogie erweiſet ſich wiederum anagogiſch, d. h. das Niedere iſt immer zugleich die Stufe zum Höheren. Darum ſagt der Dichter, daß Himmel und Erde an ſeinem Gedichte gearbeitet haben.

Parad. XXV. 1. 2.

In dieſer anagogiſchen Macht des Wortes und Bildes, in dieſer anagogiſchen Triebkraft, welche der Wirklichkeit und der Wahrheit, kraft der auch wirklichen Poeſie, inwohnt, iſt zugleich die moraliſche oder praktiſche Wirkung miteingeſchloſſen, als die ethiſche Seite, welche die Thätigkeit regt und die Geſinnung läutert, und eben hierdurch das Subjekt der niederziehenden Schwere entbindet, wodurch es himmelan zu ſteigen geſchickt wird.

Parad. I. 139 — 141. Inf. XXIV. 54.

Das Letzte iſt daher, daß das Wort und Bild, indem es nicht in ſich verbleibt, anagogiſch wirkt.

Quinci su vo, per non esser più cieco.
Auf wall' ich um nicht länger blind zu bleiben.

Purg. XXVI. 58.

So wird das Irdiſche ſelbſt, aller Hemmungen entledigt, privo d'impedimento,

Parad. I. 139. 140.

zum Ueberirdiſchen, und das Sinnliche, nicht vom Sinnlichen, ſondern vom Sündlichen befreit,

Purg. XXIX. 3.

zum Ueberſinnlichen. Dieſer analogiſch-anagogiſche Zuſammenbang iſt es, der, wenn er angenommen wird, des Lebens ſchwankes Fahrzeug auf den Wellen des Meeres bewahret, daß es nicht, wie Ulyſſes Schiff vor dem Läuterungsberge,

Inferno XXVI. 90 — 142. [27]

Parad. XXVII. 82. 83.

noch kurz vor dem Hafen, — al fine all' entrar della foce — allmählich unterſinke.

Parad. XIII. 136 — 138.

So können wir an den ſchlichten Binſen, giunco schietto,

Purg. I. 95.

die an des weſtlichen Eilands niedrigſten Geſtaden ſich hinziehen, a' suoi termini bassi,

114.

an den ſchwanken Rohrhalmen, die jeder Wellenſtoß biegt, aber nicht bricht,

103 — 105.

an den ſchwachen Pflänzchen, die, oft gebrochen, deſto friſcher nachwachſen und neugeboren werden,

134 — 136.

Sinn an Sinn, wie Schicht an Schicht, abblättern, um zum ſüßeſten Kern zu gelangen. Die Binſen erinnern — an Binſen, an alle Gewächſe gleicher Art, auch an den Zweig mit goldenen Blättern,

— Latet arbore opaca
Aureus et foliis et lento vimine ramus,

den Aeneas brechen muß, um den Eingang in die Unterwelt zu erlangen,

— et simili frondescit virga metallo.

Aeneid. VI. 136 — 147. 206 — 211.

Das iſt der tautologiſche Sinn. Die nachwachſenden Pflanzen erinnern aber auch an **Anderes**, an die Gaben des Geiſtes, die, anderen mitgetheilt, nur deſto reichlicher herzuſtrömen, an die Almoſen, die tauſendfältig vergolten werden, an die Pflanzen des Herrn, an die Bäume ſeiner Gerechtigkeit Jeſ. 61, 3., an die Reinigung durch das Waſſer der Wiedergeburt Joh. 3, 5., an die evangeliſche Wiederherſtellung des Verlorenen. Das iſt der allegoriſche Sinn. Die niedrigen Schilfpflanzen mahnen nicht minder an die Schwachheit, durch die der Menſch im Glauben ſtark wird, 2 Kor. 12, 9., an die Armuth des Geiſtes, welcher Seligkeit, Matth. 5, 3., an die Demuth, welcher Gnade verheißen iſt 1 Petr. 5, 5. Herr, wenn Du mich demüthigſt, ſo machſt Du mich groß 2 Sam. 22, 36.: und wenn der Pilger mit dieſen Binſen rund umgürtet wird, ſo gedenket jeder Chriſt an das apoſtoliſche Wort, welches uns zuruft: Umgürtet eure Lenden mit Wahrheit, Eph. 6, 14. und begürtet die Lenden eures Gemüths, 1 Petr. 1, 13. Die Schwachen werden umgürtet mit Stärke, 1 Sam. 2, 4. Das iſt der moraliſche Sinn der ſchlichten Rohrhalme. Hieran knüpft ſich aber auch ſofort der anagogiſche Sinn. Das zerſtoßene Rohr wird der Herr nicht zerbrechen. Calamum quassatum non conteret. Jeſ. 42, 3. Matth. 12, 20. Dem Zerbrochenen und Zerſchlagenen will Er helfen, Pſ. 34, 19. Das Verwundete will Er heilen Heſ. 34, 16. Das iſt der Troſt, der den gekrümmten Wurm himmelan hebt: das iſt der Glaube, der Berge verſetzt. So weiſen die demüthig nickeren Pflänzchen, l'umile pianta,

135.

aus ihrer Niedrigkeit, ad imo ad imo,

136.

vom unterſten Geſtade des meerumfloſſenen Eilandes anagogiſch bis zum oberſten Gipfel des ſeligen Paradieſes, wo die Pflänzlein neugeboren zu den Sternen aufſtreben,

piante novelle
Rinnovellate di novella fronda.

So weiſet jede Frühlingsblume, welche die wiederkehrende

Sonnenwärme neu ſchwellt und aus der Knospe hervorruft, auf die jenſeitige Erneuerung und Wiederkunft des vergangenen Lebens.

Purg. XXXII. 52.

Jedes Blatt mahnt an die Blätter, aus welchen die Menſchheit beſteht, an den ewigen Gärtner, der ſie ſich auch dieſſeits in ſeinen Garten gepflanzt, und aus Liebe und zur Liebe gepflanzt und gepflegt hat.

Parad. XXVI. 64. 65.

Jeder Garten mahnt an den ewigen Seelen-Garten im Himmel,

Parad. XXXII. 39.

und wenn wir eine grüne Wieſe mit Blumen, roth und lilienweiß, im zarteſten Frühduft, im heiterſten Morgenſchmelz noch ſo verklärt vor uns ſehen, ſie verklärt ſich uns noch einmal, wenn wir im Geſtirne der Dioskuren die ſchöne Wieſe mit allen ihren Blumen, deren Sonne Chriſtus iſt, hinzunehmen.

Parad. XXIII. 71 — 84.

Aber nirgends iſt wohl das allegoriſche, analogiſche und anagogiſche Verhältniß ſowohl der Natur, als der Poeſie, arts, zu der überſinnlichen Welt, nirgends iſt wohl die Erkenntniß, daß der Geiſt ſowohl in der Natur, als in der Kunſt wirklich erſcheint, und daß doch dieſe Erſcheinung ihrem Begriffe und Inhalte nach nicht adaquat iſt, nirgends iſt wohl die Stufenleiter der Erhebung philoſophiſcher und poetiſcher zugleich ausgedrückt worden, als eben in dem Geſtirne der Dioskuren, welches nicht allein die brüderliche Gemeinſchaft aller Menſchen untereinander, ſondern auch die Gemeinſchaft des Sterblichen und Unſterblichen, Sinnlichen und Ueberſinnlichen, Menſchlichen und Göttlichen, andeutet, welches uns nicht allein Maria ſehen läßt, ſondern auch von allen Schlacken der Sünde gereinigt an Leda erinnert, und hiermit den Uebergang zum Engelhimmel bildet.

Es ſind nur neun Verſe, an die wir ohne Zuſatz erinnern.

Parad. XXVII. 91 — 99.

„Was auch für Augenweiden die Natur oder die
„Kunſt ſchafft, um den Geiſt in menſchlichem Fleiſche,
„oder in Bildern zu faſſen, alle zuſammen würden
„doch wie Nichts erſcheinen gegen die göttliche Wonne,
„die mir entgegenglänzte, als ich zu ihrem lächeln
„den Angeſichte mich wandte. Und die Kraft, die mir
„ihr Blick verlieh, ſie war es, die mich nun auch aus
„dem Neſte hob, das Leda's Jungen hegte, und in den
„allerſchnellſten Himmel trieb.“

Wie ſich ſchon in der *Natur*, wenn wir die Augen uns erleuchten laſſen, wie ſich in der *Mythologie*, wie ſich in aller *Poeſie*, wie ſich ſelbſt im *Worte Gottes* die ſinnlichen Vorſtellungen der Wirklichkeit mehr und mehr verklären, ſo verklären ſie ſich auch *jenſeits*: und darum werden ſie auch mit Recht auf die überſinnlichen Verhältniſſe übertragen, nur daß ſie wohl verſtanden,

Parad. IV. v. 61.

nämlich nicht ohne ihre Verklärung übertragen werden dürfen. So verklärt erhalten ſchon die dieſſeitigen Zuſtände die Weihe der Ewigkeit, und nachhaltige Bedeutung, ſo verklärt gehen ſie jenſeits nicht *unter*, ſondern *über*.

Hiermit iſt der *Anthropomorphismus*, — denn ſo wird die Anſchauung genannt, der Beatrice's Wort galt, — nach ſeiner doppelten Seite gewürdigt: er weihet und verſchönert *dieſes Leben*, weil in ſeinem Lichte jede Erſcheinung eine Kirchthurmſpitze, eine Kirchenglocke wird, — er ſichert zugleich *jenes* Leben, er läßt uns an *dieſem Seyn jenes* ahnden: denn es iſt hier und dort derſelbe Leib, dieſelbe Haut, daſſelbe Augenlicht l'antico amore, Purg. XXX. 39., l'antico rete. Purg. XXXII. 6. Findet doch eben dieſer Anthropomorphismus ſeinen Anfang wie ſeine letzte Vollendung im Menſchenſohne, von dem alte Blätter der Geſchichte zuvor gezeuget haben!

An die große Wahrheit des Anthropomorphismus, welche die Philoſophie mit Hülfe der Poeſie, dem Worte Gottes folgend, in's Licht ſetzt, knüpft ſich insbeſondere die Vorſtellung des jenſeitigen Wiederſehens. Dieſe Vorſtellung iſt zunächſt allerdings auch eine ſinnliche: aber die Poeſie nimmt ſie auf und verklärt ſie: das Wort Gottes läßt ſich zu ihr herab.

Cosi parlar conviensi al vostro ingegno.
Per questo la Scrittura condescende
A vostra faculta.
So muß das Wort ſich euerm Sinn bequemen:
So läßt ſich auch die Schrift zu euch herab.

Dieſe Herablaſſung zur ſinnlichen Vorſtellung, dieſe Erhebung der ſinnlichen Vorſtellung in die überſinnliche Welt iſt keine Täuſchung, kein inhaltleeres Scheinbild, keine ſubjektive Einbildung, kein bloßer Spiegelſchein, specchiato sembiante,

Parad. III. 20.

ſondern wahrhafte und weſenhafte Erſcheinung, vera sustanzia,

Parad. III. 29.

denn das Sinnliche, sensato, iſt die wahrhafte Baſis höherer Wahrheit, höherer Erkenntniß, d'intelletto, wie unſer Text ſagt:

Parad. IV. 42.

und die Verklärung dieſes Sinnlichen die wahre Weſenheit des Ueberſinnlichen. Die Mittelſtufe zwiſchen beiden iſt die Poeſie. Ihr verdanken wir es, daß wir in allem Irdiſchen anagogiſche Analogie finden können.

So verhält ſich auch das dieſſeitige Wiederſehen zu dem jenſeitigen. Sie ſehen auch drüben, wenn gleich nicht auf unſere Weiſe.

Purg. XXI. 30. 28)

Das Wiederſehen in jener Welt hat gleich der perſönlichen Fortdauer der menſchlichen Seele, gleich dem ewigen Leben überhaupt, die Verklärung des ſinnlichen Daſeyns zur Vorausſetzung. Wie könnte ſich irgend eine Menſchenſeele nachhaltig für ein Wiederſehen begeiſtern, wenn dieſes nicht in dem dieſſeitigen Sehen, Hören und Fühlen ſeine ewige Bürgſchaft fände. Eben dieſes Wiederſehen vor dem Angeſichte Gottes iſt der Brennpunkt der Sehnſucht und der Begeiſterung unſeres Dichters, der innerſte Kern und Keim ſeiner geſammten Poeſie, das letzte Ziel aller ſeiner Wünſche, ſein und Beatrice's Amen.

Parad. XIV. 62.

Dieſes Wiederſehen genießt der Dichter zum Voraus in einem langen ſeligen Traume. Dem Wiederſehen geht das Gefühl ihrer Nähe voraus,

Purg. XXX. 22 — 48

der Ton ihrer Stimme zur Seite,

Purg. XXX. 64.

und Engel-Pſalm-Geſang im Geleite.

Purg. XXX. 82 — 84.

Beatrice ruft ihm ſelbſt zu:

Guardami ben: ben son, ben son Beatrice!
Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
Sieh' mich nur recht an! Beatrice bin ich!
Weißt du's nicht! hier freut ſich der Menſch erſt innig.

Purg. XXX. 73. 75.

Nun ſaugt ſich ganz das Auge ein, den zehenjährigen Durſt zu leſchen.

Purg. XXXI. 1 — 6.

Aber wer kann dieſes Wiederſehen ſchildern! Selbſt Dante, der es doch zuvor erfahren, bekennet ſein Unvermögen, weil jenes Wiederſehen nicht allein alles ſinnliche Sehen und Wiederſehen, aus dem es ſich entwickelt,

Parad. I. 67. XXI. 1 — 12.

ſondern auch die Poeſie, welche doch die irdiſchen Augen ſchon verklärt,

Parad. XXX. 16 — 33. XXXI. 70 — 93.

weit überwindet, ja ſich ſelbſt von Sphäre zu Sphäre, von Blick zu Blick immer höher erhöht und verklärt, di bene in meglio,

Parad. X. 38.

und eben darum von Stufe zu Stufe mit einer Ueberraſchung, ja mit einem heiligen Freudenſchreck begleitet iſt, dem überſelig ruhige Betrachtung folgt. So erneuert ſich jenſeits immer fort das Wiederſehen und wird nicht alt: es iſt und wird immer wieder das erſte. Beatrice's erſtes Wort des Wiederſehens war: wir wiederholen es noch einmal:

Guardami ben: ben son, ben son Beatrice!
Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
Ich bin's, Beatrice bin ich! Siehſt du nicht!
Wußteſt Du's nicht! hier lebt der Menſch im ew'gen Licht!

Und eben ſo hören wir ſie noch hoch oben im Zwillingsgeſtirne wie zum allererſten Wiederſehen dem glücklichen Seher zurufen:

Apri gli occhi, e riguarda qual son' io:
Tu hai vedute cose, che possente
Se' fatto a sostener lo riso mio.

Thu auf die Augen: ſieh mich, wie ich bin!
Jetzt darfſt du, was du erſt nicht konnteſt wagen.
Was du geſehn, geſtärkt hat's deinen Sinn.
Nun haſt du Macht mein Lächeln zu ertragen.

Parad. XXIII. 46 — 48.

Je länger er des Wiederſehens ſich erfreut, deſto glühender wird die Luſt ſeiner Seele an dem immer neuen Anblicke:

La mente innamorata, che donnea
Con la mia Donna sempre, di ridure
Ad essa gli occhi più che mai ardea.
Mein Geiſt, der, lieberfüllt, mit meiner Frauen
In treuem Umgang blieb für's ganze Leben,
Entbrannte mehr als je, um ſie zu ſchauen,
Zu ihr die Augen wieder zu erheben.

Parad. XXVII. 88 — 90.

Und ſo heißt es auch zuletzt, da er ſie an ihrem rechten Orte ſehen ſoll:

— Tu la revedrai!
— Du wirſt ſie wiederſehen!

Parad. XXXI. 68.

Wie das ſinnliche Sehen und Wiederſehen durch das allgemeine Licht vermittelt iſt, ſo iſt das jenſeitige Wiederſehen vermittelt in dem Lichte des dreieinigen Gottes ſelbſt. In jenem wahrhaftigen Spiegellichte, welches alles Wo und Wann in ſich vereiniget,

Parad. XXIX. 11. 12.

welches die anderen Weſen, die außer ihm ſind, als ſeine Ebenbilder in ſich abſpiegelt, denn ſie erhalten alle ihr Licht von ihm, das er ſelbſt nur aus ihm ſelbſt erhält:[29]

Parad. XXVI. 106 — 108.

— — — nel verace speglio,
Che fa di sè pareglie l'altre cose,
E nulla face lui di sè pareglio:
Im Spiegel, der wie Bilder, die ihm gleichen,
Der Weſen Fülle in ſich faßt und hegt,
Doch Ihn faßt keins und keins kann Ihn erreichen,
Der alle Ding' in Seinem Worte trägt:

in jenem Lichtſpiegel, der in ſo viele Spiegel ſich ergießt, und dennoch wie zuvor in ſich bleibt,

Parad. XXIX. 142 — 145.

Vedi 'l eccelso omai, e la larghezza
Dell' eterno valor, poscia che tanti
Speculi fatti s'ha, in chè si sprezza
Uno manendo in se, come davanti!
Sieh jetzt die Höh' und Fülle jener Kraft
Der ew'gen, die ſo vieler Spiegel Schaar,
Worin ſie ſich entäußert, aus ſich ſchafft,
Und dennoch eins in ſich bleibt, wie ſie war!

in dem Lichte des Herrn und vor ſeinem Angeſichte feiert eine jegliche Seele, die in dem Herrn heimgehet, — das Wiederſehen, das nicht mehr vergeht.

V.

Die Philoſophie der Offenbarung.

Purg. III. 34 — 45. — Parad. II. 43 — 45. — Parad. IV. 124 — 132.

Die Poeſie iſt die Brücke zwiſchen der ſenſibeln und der intelligibeln Welt, ſie verbindet beide Welten, wie der Regenbogen Himmel und Erde: ſie iſt ebendeswegen zugleich die Bürgſchaft für den Zuſammenhang zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt. Aber ſie iſt auch noch mehr, ſie enthält beide Welten, das ſinnliche und das überſinnliche Seyn, in ihr ſelbſt; denn wenn wir einen Schritt näher herzu treten, ſo erweiſet ſie ſich als der Geiſt ſelbſt, als der Gedanke, der das Seyn an ihm ſelbſt hat und eben darum ebenſowohl von dem ſinnlichen Seyn zum überſinnlichen, als vom überſinnlichen zum ſinnlichen Seyn innerhalb ſeiner ſelbſt fortſchreitet. Von unten aus geſehen, gehet das Sinnliche dem Ueberſinnlichen voraus, und das Seyn iſt der Anfang des Bewußtſeyns. Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. So verklärt ſich der Senſualismus. Von oben aus betrachtet, verhält es ſich umgekehrt, indem der Geiſt das Seyn in ſich hat und aus ſich entläßt. Nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu. So kommt der Intellectualismus zur Realität.

Wenn die ſkeptiſchen und kritiſchen Momente des ſich entwickelnden Bewußtſeyns ſelbſt noch in unſern Tagen an der Vor ſtellung haſten bleiben, daß das Denken nicht an das Seyn heran kommen könnte, ſo iſt unſer Philoſoph davon ſo weit entfernt, und darüber ſo weit hinaus, daß er vielmehr das Seyn als ein Moment des Geiſtes in dem Denken weiß. Der menſchliche Gedanke, der Geiſt des Menſchen iſt aber dazu nur befähigt durch ſeinen Zuſammenhang mit dem göttlichen Geiſte, näher durch die göttliche Offenbarung in Chriſto. Die Offenbarung iſt auch nicht etwa ein Inſtrument oder ein Teleſkop des Erkennens, ſondern das Auge ſelbſt, die Quelle und das Prinzip wie der Gegenſtand aller Erkenntniß, die Lebensluft, die der menſchliche Geiſt athmet, das Licht, in dem er wandelt. Nur unter dieſer Bedingung bewährt ſich der Gedanke nach ſeinem eigenſten Begriffe, die Philoſophie nach ihrer weſentlichen Aufgabe als produktiv, als poſitiv, — als die Poeſie ſelbſt und hiermit als dramatiſch, und eben dieſe — menſchliche — Poeſie als — Komödie, denn — wir wohnen hienieden auf dem Dorfe, κώμη, und ſchauen aus der Ferne auf die Paläſte, die droben ſind, und was wir ſehen, davon ſagen und ſingen wir, ᾠδή: ſo werden unſere ländlichen Vorſtellungen die Bilder für die Verhältniſſe in der Stadt, in der Stadt Gottes. So erweiſet ſich namentlich Dante's Philoſophie, weil ſie die Wirklichkeit reproducirt, als Poeſie, näher als Komödie, und hiermit als Philoſophie der Offenbarung, denn ſie iſt unten und ſchöpft von Oben, ſie bildet ſich im Bewußtſeyn der durch den Anthropomorphismus der Offenbarung wiederhergeſtellten Gemeinſchaft zwiſchen dieſſeits und jenſeits aus ihren Vorſtellungen die Begriffe. So erklärt ſich der Dichter ſelbſt nicht ohne Rückſicht auf Ariſtoteles über den Namen ſeiner Poeſie, die er Komödie nennt, eben weil Stadt und Dorf, Himmel und Erde daran gearbeitet haben [1]). Als die Poeſie der Wahrheit, als die Philoſophie der Offenbarung ruhet ſie weſentlich auf dieſen beiden Prinzipien: 1. der

Begriff (intellectus) hat die **Vorſtellung** (sensus), der **Geiſt** das **Seyn** in ſeinem Bereiche: aber 2. der **menſchliche** Geiſt bedarf zur Einſicht in das **Seyn** des flüſſigen Zuſammenhangs mit dem **göttlichen** Geiſte; denn ohne Offenbarung vermag die menſchliche Vernunft nichts: mittelſt der Offenbarung erforſchet der Geiſt alle Dinge und dringet in die Tiefen der Gottheit.

Ueber dieſe Grundwahrheiten hören wir jetzt wenigſtens in einigen einzelnen Ausſagen den **Dichter** ſelbſt, welcher ebenſowohl ſchlechthin der **Dichter** genannt werden könnte, als von ihm ſelbſt Ariſtoteles, der Meiſter der Wiſſenden, — Inf. IV. 31. — kurzweg der Philoſoph genannt wird.

Was der Menſch ohne Offenbarung, was er durch die Offenbarung vermag, das muß ſelbſt Virgil noch im Purgatorium anerkennen.

Purg. III. 31 — 45.

„Der iſt ein Thor, der hofft, daß unſere Vernunft
„den unergründlichen Weg durchlaufen und ergründen
„könne, welchen das in drei Perſonen einige Weſen
„nimmt [1]). Laßt euch genügen, Menſchenvolk, am
„**Weil!** denn wenn ihr Alles aus euch ſelbſt hättet
„wiſſen können, ſo wäre es nicht nöthig geweſen, daß
„Maria geboren hätte. Darum ſehet ihr ja ohne Er-
„folg ſo viele nach Erkenntniß ſtreben, denen ihr Ver-
„langen" — wenn die eigene Kraft dazu genügte — „ge-
„ſtillet werden ſeyn würde, ſtatt daß es ihnen nun
„für immer zum Stachel mitgegeben iſt. Ich rede
„von Ariſtoteles, von Plato, und von vielen ande-
„ren [2]): doch hier neigte er die Stirn, und ſprach
„nicht weiter, und blieb erſchüttert ſtehen."

Virgil neigt die Stirn und verſtummt: denn er hat ſich ſelbſt das Urtheil geſprochen und bleibt erſchüttert ſtehen. Und wer bliebe unerſchüttert? Wen könnte die Mitempfindung unberührt laſſen? Wer bliebe nicht auch ſtumm ſtehen? Oder wer fragte nicht, wie unſer Dichter?

Ove la colpa sua se el non crede?
Worin liegt ſeine Schuld, wenn er nicht glaubt?

Parad. XIX. 78.

Doch dann ſehen wir auch wieder denſelben Heiden, der jetzt ſo tief erſchüttert verſtummt, froh lächeln, da ihm im heidniſchen Irrthume das Fünklein Wahrheit aufgeht, das zur Flamme werden kann.

Purg. XXVIII. 146. 147.

Immer bleibt aber das Wort ſtehen: „Es ſey denn, daß jemand von Neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht ſehen," Joh. 3, 3. „Einen andern Grund kann Niemand legen außer dem, der gelegt iſt, welcher iſt Jeſus Chriſtus," 1 Kor. 3, 11. „Und iſt in keinem Andern Heil, iſt auch kein anderer Name den Menſchen gegeben, darinnen wir ſollen ſelig werden." Ap. G. 4, 12. Dieſes Wort bekräftigt ſich auch an den Heiden, daß ſie von neuem geboren werden müſſen.

Parad. XX. 112 — 129.

Wir wiſſen, wie der Dichter auch den Heiden einen Anfang der Erkenntniß, eine Theilnahme an der allgemeinen Offenbarung zugeſteht: zur Philoſophie der Offenbarung gehört auch die Mythologie; — aber das bleibt doch immer wahr:

Dort wird nicht Bacchus, Päan nicht geſungen:
Der Drei in Gottes Weſens Einigkeit,
Der Zwei gottmenſchlich in Ein Band geſchlungen,
Ihr, Ihr allein wird Ehr' und Preis geweiht.

Parad. XIII. 25 — 27.

David's Teodia weckt die Schlafenden und erleuchtet die Blinden: den Pſalmen ſchreibt der Dichter ſeine erſte Erweckung zu.

Parad. XXV. 71 — 75.

Der Pſalm 114. „In exitu Israël de Aegitto“

Purg. II. 46.

beflügelt die Pilgerſchaft, während des Dichters eigene Kanzone: „Amor, che nella mente mia ragiona“

Purg. II. 112.

nur zum Aufenthalte wird, bis wieder Kato ſcheltend die Läſſigen anregt. Und wer iſt auch hier, bei Kato's Mahnung, am meiſten erſchüttert, am tiefſten gerührt, rimorso? — Es iſt wieder der Heide.

O dignitosa coscienza e netta,
Come t' è picciol fallo amaro morso!

Purg. III. 8. 9.

Das Licht der Offenbarung, das Wort des Lebens tritt ihm immer näher, denn er iſt bußfertig: aber noch kann er nicht zugreifen. Weil er bußfertig iſt, kann er noch weiter mitgehen durch das ganze Purgatorium: aber dann bleibt er für jetzt zurück. In das Paradies erhebt ſich der Dichter allein mit Beatrice.

Im Paradieſe bekennt er auch alsbald Angeſichts der Erfüllung ſeines Glaubens:

Parad. II. 43 — 45.

„Was wir durch den Glauben feſthalten[4]), das „werden wir droben ſchauen[5]). Nicht durch Beweis, „nein durch ſich ſelbſt wird's klar und gewiß[6]), nach „der Weiſe des erſten Wahren, dem der Menſch glaubt.“

Hiermit iſt in drei Verſen dreierlei ausgeſprochen, nämlich erſtens das ſubjektive Prinzip aller Erkenntniß, zweitens die Methode derſelben, drittens das objektive Grundprinzip alles Seyns und Denkens, das allein durch ſich ſelbſt und nicht durch Anderes vermittelt und erwieſen wird, weil es ſelbſt Alles kräftiglich trägt in ſeinem Worte.

Das ſubjektive Prinzip iſt das Vertrauen zur Wahrheit, der Glaube daran, welcher dem Wiſſen und Schauen vorausgeht.

Li si vedrà ciò che tenem per fede.

Die Methode iſt unmittelbare Erfahrung, Erlebung an ſich ſelbſt, ohne welche die diskurſive Argumentation, ohne welche alles Beweisverfahren nicht zur Einſicht gelangt: die Einſicht, das immanente Wiſſen ſetzt Erfahrung des Subjekts an ſich ſelbſt voraus:

No dimostrato, ma fia per se noto.

Das objektive Prinzip aller Wahrheit und Erkenntniß iſt Der, welcher der Weg und die Wahrheit und das Leben iſt, oder das Licht, welches in die Welt gekommen iſt, alle Menſchen zu erleuchten, die ihm glauben, der Anfänger und Vollender des Glaubens, und der Weg dazu, die Methode. Aller Anfang der Erkenntniß iſt eben nur in ſofern Anfang, als er ohne Anfang, unmittelbar anfängt:

A guisa del Ver primo, che l'uom crede 7).

Dieſe Unterweiſung erhält der Pilger von Beatrice in der Mondſphäre: ſchon im Purgatorium war er von ihr auf die Unzulänglichkeit aller menſchlichen Erkenntniß, auf die Verdunkelung des menſchlichen Verſtandes durch die Sünde,

Purg. XXXIII. 73 78. = 85 — 90.

auf die Erneuerung des alten Menſchen durch das Waſſer, Lethe, und durch den Geiſt, Eunoë, mittelſt der That aufmerkſam gemacht worden. So wird er aus der negativen Philoſophie zur poſitiven, ja zum himmliſchen Paradieſe erhoben.

Die Mondſphäre des Paradieſes, welche ſelbſt ihr Licht von der Sonne erhält, iſt recht geeignet, die Nothwendigkeit des Lichtes der Offenbarung zur Erkenntniß der Wahrheit zu lehren und zu bewähren. Hier ertheilt auch Beatrice gründ lichen Aufſchluß über das Verhältniß der ſinnlichen Vorſtellungen zu der überſinnlichen Welt, des Seyns zum Gedanken:

Parad. IV. 40 — 43.

hier hält ſie ihrem Schüler vor, daß eben das, was der menſchlichen Einſicht widerſpricht, in das Gebiet des Glaubens gehört:

67 — 69.

daß aber auch die menſchliche Wahrnehmung auf dem ihr vorgezeichneten Wege zur Wahrheit wohl durchdringen kann.

70 — 72.

Nach ſolcher Belehrung aus dem geliebten Munde, nach ſo vielen Leiden und Erfahrungen wird der Pilger fähig, folgendes Bekenntniß abzulegen:

Parad. IV. 121 — 132.

„Ich ſehe jetzt wohl, daß unſer Geiſt niemals zu
„ſeiner Befriedigung gelangt, wenn er nicht von dem
„Wahrhaftigen[8]) erleuchtet wird, außerhalb deſſen
„keine Wahrheit anzutreffen iſt. Sobald er ihn aber
„gefunden hat, da ruhet er auch befriedigt in ihm[9]),
„wie das Wild in der Höhle[10]): und er kann ihn finden,
„denn ſonſt würde jedes Verlangen, jedes Streben
„vergeblich ſeyn[11]). Durch dieſes Verlangen
„entſpringt in der Weiſe eines Schößlings am Fuße
„des Wahren der Zweifel, deſſen Natur es iſt, daß
„er uns von Höhe zu Höhe bis zum Gipfel treibt[12]).“

Hiermit iſt dem menſchlichen Geiſte die einige Quelle ſeiner Kraft, der einige Grund ſeines Heiles, die Krone ſeiner Beſtimmung gezeigt, dem Nichtwiſſen der Stoiker und aller ihrer Nachfolger das Urtheil geſprochen, und dem Zweifel, welcher wirklich aus dem Verlangen und Streben nach Wahrheit entſpringt, ſeine Stelle am Fuße der Wahrheit angewieſen, an deſſen Stamme er uns über ſich ſelbſt von Stufe zu Stufe emporhebt bis zum Gipfel der Wahrheit.

So ſtand der Pilger ſelbſt gleich Anfangs tief unten am Fuße eines Berges, al piè d'un colle; aber er blickte auch in die Höhe, und ſah doch oben des Berges Schultern von den Strahlen der Sonne erleuchtet, welche auch im finſtern Thale den rechten Weg zeigt.

Inf. I. 13 — 18.

Dieſe Stellung am Fuße des Berges iſt der Anfang ſeiner Rettung: es iſt die Stellung, in welcher wir hier den Zweifel finden: in dieſelbe Kategorie gehört auch die heidniſche Religion, alle Mythologie iſt noch mit dem Zweifel behaftet.

Der Zweifel iſt weſentlich die Zwei, unten Finſterniß, oben Licht, unten Sterbliches, oben Unſterbliches, — Kaſtor und Pollux. Das Licht vertreibt die Finſterniß, und das Sterbliche wird verſchlungen in den Sieg; ſo wird Kaſtor, der ſterbliche Bruder, unſterblich wie Pollux. Mit dieſer aus dunkler Nacht zum Lichte der Erkenntniß aufſtrebenden Sehnſucht wird der Menſch nach dem Falle geboren. — Mit dieſem Verlangen beginnt auch Dante's Gaſtmahl, wenn es gleich am Anfange heißt: „Wie der Philoſoph am Anfange der „erſten Philoſophie ſagt: alle Menſchen verlangen von Natur, „zu wiſſen.“

Die Erkenntniß iſt des Menſchen höchſte Würde und Ziel: la scienza è l'ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicita. Beginnt nicht auch mit dem Logos das Evangelium des Apoſtels der Liebe? Und ſchreibt nicht auch unſer Dichter dem erſten Engelkreiſe, den

Seraphinen, welche doch die höchſte kreatürliche Liebe enthalten,

Parad. XXVIII. 72.

während den Cherubinen das Wiſſen befohlen iſt,

Parad. XI. 37 – 39.

ſchreibt er nicht demohngeachtet eben jenen höchſten Liebesengeln auch das meiſte Licht der Erkenntniß, das nächſte und ſchärfſte Auge des Geſichts zu?

Parad. XXVIII. 106 — 111.

Wie kann die Seele lieben, was ſie nicht kennt? wie kann ſie erkennen, ohne zu lieben? Es iſt eins nicht ohne das andere.

Dell' un dirò, perochè d'amendue
Si dice l'un pregiando, qual ch' uom prende,
Perchè ad un fine fur l'opere sue.
Von Einem zeug' ich, weil ich Beide preiſe,
Wenn Eins genannt wird, welches man auch wähle:
Zu Einem Ziele führet beider Weiſe,
Zu Beiden kommt durch Eins des Menſchen Seele.

Parad. XI. 40 – 42.

Darum iſt Maria's Kontemplation zu den Füßen Jeſu der Seligkeit Gipfel, der über aller emſiger Agilität des Marthadienſtes eben über ſchwebt, und darum doch nicht müßig iſt. Für den Menſchen iſt aber hienieden die Verbindung beider Seiten des Lebens die Beſtimmung:

Purg. XXVII. 94 — 111. XXVIII. 40. 41.

das Uebergewicht gebührt dennoch nicht dem Thun, ſondern dem Denken und Erkennen. Dieſes iſt auch die Speiſe bei dem Gaſtmahle, zu welchem Dante einladet.

Conv. II. 5. IV. 17. 22.

Zunächſt findet aber dieſes Verlangen des aufwachſenden Baumes an ſeinem Fuße den Zweifel, welchen wir wörtlich als den Zwieſpalt, als die Differenz, als den Zweikampf zwiſchen unſterblicher Lichtwahrheit und ſterblichem Dunkel erkannt haben. Wir kennen auch den Kampfplatz — am Fuße des Berges — im finſtern Thale des Lebens — auf dem wir alle ſtehen hienieden. Hiermit iſt der Kampf eröffnet: — welcher Potenz gebührt der Sieg?

Wir ſaßen eben mit dem Dichter am Tiſche bei einem Gaſtmahle,

Convienti ancor seder un poco à mensa
Parad. VII. 91.

wir ſitzen bei einem Gaſtmahle, wo Engelsbrod geſpeiſet,

Convit. I. 1. Parad. II. 11.

und von dem Dichter ſelbſt, als dem Aufwärter, sergente, ſäuberlich vorgelegt wird:

Convit. I. 2.

denn wer dürfte es mit ungewaſchenen Händen anfaſſen! Dieſer Aufwärter berichtet in dem Kapitel von der Unſterblichkeit zum Schluſſe Folgendes:

„Die Lehre von unſerer Unſterblichkeit hat uns „Chriſtus hinterlaſſen, welcher der Weg, die Wahrheit und das Licht des Lebens iſt, welcher unſere Unſterblichkeit nicht allein lehrt, ſondern ſie ſiebet und in „ſeiner Hand wägt, ob auch wir ſie nicht vollkommen „erkennen können, ſo lange unſer Unſterbliches noch „mit dem Sterblichen gemiſcht iſt: aber wir ſehen ſie „dennoch vollkommen mittelſt des Glaubens: und mit-

„telſt der Vernunft ſehen wir ſie mit einem Schatten „von Dunkelheit, welcher entſteht durch die Vermiſchung des Sterblichen mit dem Unſterblichen. Und „dieſes iſt eben der kräftigſte Beweis, daß in uns das „eine, das Sterbliche, und das andere, das Unſterbliche, ſich befindet. Und ſo glaube ich, und ſo bezeuge ich, und ſo bin ich deß gewiß, daß ich nach dieſem Leben zu einem anderen und beſſeren übergehe, „nämlich dahin, wo die ſelige Frau lebt, die meine „Seele mit der erſten Liebe erfüllte, während eine „zweite ſich hindurchkämpfte.“ 13)

Zuletzt wird droben alle Liebe vereint, welche ſich jetzt zwiſchen zwei Lebensſphären theilt.

Anmerkungen.

I.

Anm. 1) Seite 1. Es war die Zeit der Tag- und Nachtgleiche, des irdiſchen Frühlings erſter Anfang, wo Sonne und Mond einander gegenüber im Niveau ſtehen, als der Dichter ſeine Wallfahrt antrat. Dieſelbige Zeit war es auch, in welcher am Anfange die Zeit und mit ihr die Schöpfung aus Gott hervorging. Inf. I. 37—40. — Die Schöpfung iſt es auch, von welcher eben jetzt Beatrice, das kurze Schweigen brechend, Unterweiſung ertheilt.

Anm. 2) Seite 1. Beatrice's Schweigen war ein einziger heiliger Moment, erfüllet von lächelnder Freude und von ſeliger Anſchauung Gottes. Nichtreden und Reden folgte in einem und demſelben Augenblicke ſo auf einander, wie das Aequilibrium der Sonne und des Mondes und die Aufhebung dieſes Gleichgewichts. So war auch, davon handelt der folgende Text, in Einem Momente, in einem einzigen Augenblicke, während eben jenes Aequilibriums, am Anfange, die Schöpfung Himmels und der Erden vollendet. Ein Moment iſt auch der Anfang ſelbſt, — das Kreuz des Gedankens, womit ſich der Dichter vielfältig beſchäftigt hat, wie wir noch ſehen werden. In Ein Moment fällt Nichtſeyn und Seyn. — Offenbar bezieht ſich das Gleichniß von dem Aequilibrium nicht allein auf ſeinen nächſten Gegenſtand, ſondern es dient zugleich zur Einleitung in die nachfolgende ſchwierige Lehre von der Schöpfung am Anfange. Zugleich werden in Sonne und Mond das Urlicht und ſein Wiederſchein, Urbild und Abbild, Schöpfer und Geſchöpf in ihr Verhältniß geſtellt. Das Gleichgewicht verſchwindet im Moment. So ſchnell fiel auch Adam, und zwar am aequilibrium arbitrii, indem er ſtatt aufwärts zu ſtreben niederwärts ſank. Par. XXVI. 142. In gleicher Weiſe dient im IV. Paradieſes-Geſange 1—6 ein Gleichniß von dem Aequilibrium arbitrii nicht allein zur Schilderung der augenblicklichen Gemüths-Verfaſſung des Dichters, ſondern auch zur Einleitung in die Lehre vom freien Willen. Wie des Dichters Bilder und Vergleichungen öfters auf das Wunderbarſte fugenartig ſich in einander ſchlingen, und übereinander ſich ſchichten, wie ein Bild, welches ſeinen Gegenſtand zu verſinnlichen beſtimmt iſt, wieder ſelbſt durch andere Bilder verſinnlicht wird, — glänzende Beiſpiele ſolcher paradieſiſcher Zaubergärten enthalten die Paradieſesgeſänge III. 10—18 und VII. 1—30 — ſo wird auch oft, ebenſo wie in unſerm Text, durch ein Bild nicht allein der nächſte Gegenſtand der Vorſtellung näher gebracht, ſondern auch der entferntere, ſpäter nachfolgende Gegenſtand der Erzählung zum Voraus abgeſpiegelt, vorbereitet, eingeleitet. Das nächſte Beiſpiel iſt, wie geſagt, das **Aequilibrium arbitrii** im Par. IV. 1—6. Eben dahin gehört die unbeſchreiblich rührende Schilderung der Abendſtunde, wo unter dem Läuten der Kirchenglocken des fernen Pilgers Heimweh neu erregt wird, Purg. VIII. 1—6, denn damit wird unverſehens ſchon am Anfange des Geſanges der Schluß eingeleitet, welcher des Dichters eignes Exil und Heimweh verkündet. In gleicher Weiſe beginnt und ſchließt der X Paradies-Geſang mit den mannigfachſten Gleichniſſen der Welt-Ordnung im Ganzen und im Einzelnen.

Anm. [1]) Zeile 1. Der Punkt, auf den Beatrice's Auge einzig gerichtet iſt, iſt Gott, der dreieinige, in welchem, wie es anderwärts heißt, Subſtanz und Accidenz und ihr Verhältniß zu Einem Lichte zuſammenfließen, — Par. XXXIII. 88. 89., — oder in welchem, wie unſer Text, ſich ſelbſt erläuternd, im ferneren Verlaufe ſich ausdrückt,

Anm. [2]) Zeile 1. alle Dimenſionen des Raumes und der Zeit, die dieſſeits außer einander, neben oder nach einander ſind, zu Einem Punkte ſich verklären. So heißt Gott auch im vorhergehenden Geſange (XXVIII. 95.) der feſte Punkt, welcher die Weſen an dem Ubi, wo ſie immer waren, erhält und ſtets erhalten wird. Damit iſt zugleich die folgende Lehre von Raum und Zeit, Ubi und Quando, eingeleitet. — Zunächſt offenbart ſich aber hier Gott, wie anderwärts (Par. XXVI. 106—108.), als der Lichtſpiegel, in dem alle Weſen leſen was geſchieht, Gedanken und Thaten. Pſ. 36, 10. „Denn bei Dir iſt die lebendige Quelle, und in Deinem Lichte ſehen wir das Licht.“

Anm. [3]) Zeile 1. So ſagt Auguſtinus: **Deus sine indigentia creator.** Gottes Seyn iſt von der Schöpfung unabhängig. — In gleichem Sinne ſingt ſpäter Tomaſo Campanella: **Sempr'era**

L'amor universal, s'egli Dio spinse A far il mondo, e non forza e bisogno. Poësie filosofiche di T. Campanella. Ed. Orelli. Lugano, 1834. S. 45.

Anm. 6) Seite 2. Perche suo splendore Potesse risplendendo dir: Subsisto. — Es iſt geſtritten worden, ob unter dem zurückſtrahlenden Glanze Gottes der Schöpfer ſelbſt, welcher durch die Schöpfung ſich ein Anderes entgegenſetzt, ſich eine Gränze ſteckt, von der ſein Glanz auf ihn zurückſtrahlt, oder das Geſchöpf, in welchem der Schöpfer ſich abſpiegelt, zu verſtehen ſey. Im letzteren Falle wäre es das Geſchöpf, welches ſich ſeiner Subſtanzialität gewiß wird und von ſeinem Daſeyn, von ſeinem Ichſeyn Zeugniß ablegt: im erſteren Falle iſt es Jehova, der dem Geſchöpfe gegenüber ſeinen Jehova-Namen bezeuget. „Ich bin der Herr, und ſonſt keiner mehr: kein Gott iſt ohne Ich.“ Jeſ. 45, 5. — Wir haben uns nur der erſten Auslegung zuwenden können, deren Richtigkeit unwiderleglich aus dem Beider- und Gegenſatze hervorgeht, wornach Gott nicht um für ſich etwas zu erlangen ſchafft, ſondern — um des Geſchöpfes willen: er würde aber wirklich einen Vortheil für ſich erlangen, wenn er erſt durch die Schöpfung ſeinen Glanz auf ſich zurückzuziehen geſchickt würde, um nun erſt ſagen zu können: Ich bin Ich. Zu dieſer Reflexion ſeines Glanzes, splendore risplendente, hat ſich vielmehr Gott ſchon durch ſeine dreifache Perſönlichkeit, durch ſeine Dreieinigkeit — ad intra — beſtimmt. Parad. XXXIII. 118 flg. 124 flg. — Hierzu kommt, daß überhaupt der Dichter überall der pantheiſtiſchen Vorſtellung, welche Gottes Perſönlichkeit von der Welt abhängig macht, auf das Entſchiedenſte entgegentritt. Eben dieſer Irrlehre wird hier, wie anderwärts, widerſprochen: eben darum wird die Welt nicht dem göttlichen Weſen im Allgemeinen, ſondern immer der Dreieinigkeit zugeſchrieben. Par. X. 1—6. Darum heißt es auch hier: non per aver a se di bene acquisto, Ch'esser non può. — So iſt es auch allerwärts wiederkehrende Vorſtellung des Dichters, daß er in der Schöpfung das Spiegelbild, den Wiederglanz des Schöpfers findet. Par. VII. 73 flg. — XIII. 58. 59. — Der Sinn iſt alſo: Gott wollte, daß auch das Andere Seiner ſey, daß Seyn und Bewußtſeyn auch außerhalb ſeiner Dreieinigkeit ſey.

Anm. 7) Seite 2. Der Schöpfer iſt das esse aeternum, das Geſchöpf das esse novum s. procreatum in tempore. Dieſer Gegenſatz wiederholt ſich nach derſelben Ausdrucksweiſe öfters im Mittelalter. — Noch in früherer Zeit ſagt Auguſtinus: ad opus novum sempiternum adhibet Deus consilium. Civ. D. XXII.

Anm. *) Seite 2. In Auguſtinus Konfeſſionen XI. 10 ſig. wird die Frage: Quid faciebat Deus, antequam faceret coelum et terram? Si enim vacabat, et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? ausführlich behandelt, und in die endloſe Vielheit der ſich daraus entwickelnden und verwickelnden Fragen aufgelöſet, woran ſich ihr Verwitz und ihre Gedankenleiſtaten bricht. Unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs Te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres coelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. — Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio. — Darauf folgt, nach Auguſtinus Weiſe, in immer fortſchreitendem Gebete, in immer erneuertem Geſpräche mit Gott, in ſteter Beugung vor dem Ewigen und Unergründlichen, eine Dialektik der Zeit und ihrer Formen, an welcher viel zu lernen iſt. Auch in den Büchern de civit. Dei XI. heißt es: Neque utique tempus coepit esse in tempore, quia non erat tempus, antequam inciperet tempus. — Daſſelbe ſagt unſer Text. Daß in Gottes Ewigkeit Vorher, Nachher und Jetzt nicht geſchieden ſind, war ſchon vorher geſagt, wo es hieß: Ove s'appunta ogni Ubi ed ogni Quando.

Anm. *) Seite 2. Procedette Lo discorrer di Dio sopra quest' acque. — Procedette nicht precedette, denn von Vor und Nach iſt nicht die Rede: vielmehr wird Beides von dem Begriffe der Schöpfung ausgeſchloſſen: procedette iſt zugleich bezeichnend für den folgenden Prozeß der Schöpfung nach ihrer Entwickelung in den folgenden Schöpfungstagen. Processio spiritus sancti iſt der Ausdruck des Thomas Aquinas. — Lo discorrer bezieht ſich auf das Schweben des Geiſtes Gottes über den Waſſern, nicht auf das Wort Gottes: Es werde! wiewohl dieſes damit vorab angedeutet iſt. Discursus, motus discursivus iſt zugleich der ſcholaſtiſche Ausdruck für ſucceſſive Entwickelung: der Geiſt Gottes ſchwebte über den Waſſern zur ſucceſſiven Entwickelung der Schöpfung. Mi-

Univ. Bibl.
München

chard von St. Victor nennt dieſe Entwickelungsthätigkeit Gottes nach der Schöpfung **opus dispositionis**.

Anm. ¹⁰) Seite 2. Unmittelbar geſchaffen wurde alſo mit Einem Male, in Einem und demſelben Momente dreierlei: die reine Form, **forma puretta**, die reine Materie, **materia puretta**, die Verbindung beider, **forma e materia congiunta**. Unter der reinen Form ſind nach dem Folgenden die Engel, unter der reinen Materie die Erde, unter der Verbindung der Form und Materie die Himmel zu verſtehen. Die Materie iſt paſſiv, aber ebendarum **potentia ad omnes formas**; die Form iſt aktiv, ſie kann in ſofern auch als Potenz gefaßt werden, **potentia activa**. — **Materia recipit formam. Forma est agens. Anima est forma corporis. Nulla forma corporis, praeter animam rationalem, est perpetua.** So lautet die Lehre des Thomas Aquinas, dem der Dichter ſelbſtſtändig folgt. Die weitere Entwickelung dieſer Kategorien werden wir im fernern Verlaufe unſeres Textes näher kennen lernen.

Anm. ¹¹) Seite 2. **Usciro ad atto.** — **Actus** bezeichnet hier das Daſeyn, wozu alle drei Beſtandtheile der Schöpfung mit Einem Male hervorgingen, heraustraten. Später wird auch unter **Actus** das **Agens**, die Form insbeſondere verſtanden, als Gegenſatz zur bloßen Potenz, bloßen Möglichkeit, womit die Subſtanz, die Materie bezeichnet wird.

Anm. ¹²) Seite 2. Wie vorhin das Aequilibrium der Sonne und des Mondes, ſo dienen hier die Bilder eines drei Pfeile zugleich losſchnellenden Bogens, und eines mit ſeinem Wiederſcheine zuſammenfallenden Lichtſtrahls zur gleichnißweiſen Bezeichnung des einen kein Intervall geſtattenden Schöpfungs-Moments. Daraus beſtätigt ſich nur noch mehr, daß das Gleichniß am Anfange, wiewohl es zunächſt auf den Augenblick zwiſchen Beatrice's Reden und Nichtreden ſich bezieht, auch ſchon auf den demnächſt folgenden Hauptgedanken hindeutet, der den Dichter vom Anfang an begleitet und durchdringt, nämlich auf das Moment zwiſchen dem Seyn und Nichtſeyn der Weltſchöpfung.

Anm. ¹³) Seite 2. **Concreato fu ordine, e costrutto alle sustanzie. Costrutto** kann das Subſtantivum und das Participium ſeyn. **Concreato** finden wir in derſelben Bedeutung **Par. II. 19.**

Anm. ¹⁴) Seite 2. Die Materie wird hier **potenzia**, **pura potenzia**, **potenzia solamente de ricevere**, anderwärts (**Purg. XXV.** 57. 47.) **le posse**, **materia disposta a patire** genannt: es iſt der ſeiende, empfängliche Stoff, welcher werden kann, das Mögliche. Die

Form wird hier atto, Kraft, genannt, anderwärts (Purg. XXV. 41. 89. 52. 47. 57.) virtute informativa, virtu attiva, forma disposta a fare, ad organar le posse. — Die Verbindung beider Principien der Schöpfung iſt nur inſofern unzertrennlich, als ſie unmittelbar von Gott geſchaffen iſt, wie bei den Himmeln. — Den Engeln wird dagegen im Texte nicht eine ſolche Verbindung der Materie mit der Form, ſondern reine Form, puro atto, virtu di agire ohne potenza di ricevere zugeſchrieben, ſo doch daß ſie darum nicht weniger sustanze ſind, wiewohl sustanze separate da materia. Convit. II. 5. — Thomas Aquin. Summa theol. I. qu. 51. sq. — Die Form oder das Leben iſt übrigens nach dieſer Vorſtellung ſelbſt wieder entweder Pflanzen-, oder Thier-, oder Geiſtes-Leben. Das letztere iſt das Leben in vollkommenſter Qualität, wie wir es in den Engeln, und — in den Menſchen finden. — Anderwärts wird übrigens von dem Dichter der Geiſt nicht als eine Qualität des Lebens oder der Seele, ſondern vielmehr als das Dritte gefaßt, das zu Leib und Seele hinzukommt, und nicht aus der Verbindung beider entſteht, aber dennoch mit der Seele zuſammen nur Ein Leben bildet, una alma sola. Purg. XXV. 72. — Die nähere Lehre von den Himmeln, welche in der unmittelbaren Verbindung der potenza con atto beſtehen, hat der Dichter an der Lehre von den Mondflecken in Uebereinſtimmung mit der hier folgenden Schöpfungslehre bereits in der Mondſphäre entwickelt, denn die Mondflecken ſind nur die verſchiedenen Weiſen, in welchen die Form die Materie, das Licht das Dunkel durchdringt. Parad. II. 127 — 148.

Anm. 15) Seite 2. Beatrice widerſpricht der Meinung, als wären die Engel vor Himmel und Erde erſchaffen. Die irrige Meinung hat Hieronymus mit Origenes, Novatian, Gregor von Nazianz getheilt, der ſich auch Johann von Damaskus (de fide orthod. II. 3.) anſchließt. Theodoret und Auguſtinus vertreten dagegen die Lehre, daß die Engel mit Himmel und Erde zugleich erſchaffen worden ſind. So lehrt auch Thomas Aquin. Summa theol. I. qu. 61. art. 3 Angeli a Deo creati cum ipso universo.

Anm. 16) Seite 2. Jeſ. Sir. 18, 1. „Der in Ewigkeit lebet, hat alle Dinge zumal geſchaffen.“ Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul: κοινῇ. — 1 Moſ. 1, 1. „Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde.“ Mit dem Himmel ſind auch die Engel geſchaffen. So lehrt David Pſ. 33, 16. „Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht und alles ſein Heer durch den Geiſt ſeines Mundes.“ Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. — Pſ. 33, 9. „So Er ſpricht, ſo geſchieht's: ſo Er gebeut, ſteht's da." —

Anm. 17) Seite 3. Wo? — in und mit dem Himmel ſelbſt, in und mit dem Wo hat Gott die Engel geſchaffen aus ſeiner Ewigkeit heraus, fuor d'ogni altro comprender, außerhalb alles Raumes, aller Umfaſſung, alles Maaßes. — Wann? — in und mit dem Wann, ſo doch, daß Gott ſelbſt aus ſeiner Ewigkeit heraus, di tempo fuore, außerhalb der Zeit die Zeit aus ſich entließ. — Wie? — Gott hat geſchaffen, wie es ihm gefällt, come ei piacque, dreifaches, come d'arco tricorde tre saette, auf einmal, come in cristallo Raggio risplende si, che dal venire All'esser tutto non è intervallo. — So wird durch den Gegenſatz der Ewigkeit und Zeit die Ewigkeit der Schöpfung abgelehnt. Dante geſteht uns anderwärts, daß er früher in Zweifel gerathen ſey, se la prima materia degli elementi era da Dio intesa. Convit. IV. 1. Hier finden wir ſeinen Fortſchritt von der Vorſtellung der Emanation zur vollſtändigen Erkenntniß der Kreation. In gleicher Weiſe verhandelt Thomas Aquinas (Summa theol. I. qu. 44. art. 2.) die Frage: utrum materia prima a Deo sit creata. Als prima iſt ſie ſchon in die Kategorie der Zeit geſtellt.

Anm. 18) Seite 3. Thomas Aquinas (Summa theol. I. I. qu. 63. art. 6.) ſagt: Angelorum pars statim post primum instans suae creationis peccavit. — Dieſer Fall der Engel ſtörte die Erde, die noch wüſt und leer war, denn ſie wurden zur Erde herabgeſtürzt. Daß die Erde zu der Zeit des Falles noch Chaos war, iſt damit ausgedrückt, daß ſie suggetto da' vostri elementi genannt wird. Erſt dem Falle der Engel folgten die Schöpfungstage.

Anm. 19) Seite 3. Sed plures permanserunt in gratia, quam peccaverunt. Thom. Aquin. a. a. O. Art. 9.

Anm. 20) Seite 3. Che mai da circuir non si diparte. Die Engel-Kreiſe mit den Himmelsſphären ſchwingen ſich in ewiger Liebesluſt um Gott als ihr Centrum, nach der ihnen von dem Schöpfer eingehauchten Liebe und Sehnſucht, um das Prinzip ihres ſeligen Lebens von allen Seiten zu berühren und zu umfaſſen. Darum heißt es anderwärts, daß Gott mittelſt der Liebe, die er ſeinen Geſchöpfen einhaucht, den Kreislauf der Sphären in ewigem Umſchwung erhält. La ruota, che Tu sempiterni Desiderato. Parad. I. 76. 77. Das Rad der Himmel wird von der Liebe zu Gott, die aus der Liebe Gottes quillt, in Ewigkeit herumgeſchwungen, denn jede Kreatur will Ihn aller Enden faſſen und umſchlingen.

Anm. 21) Zeile 3. Hiermit wird der Pilger noch einmal an Lucifer im Mittelpunkt der Erde erinnert. Inf. XXXIV, 20.

Anm. 22) Zeile 3. Der Geiſt der Engel iſt Wille, alſo frei, wahrhaft frei, weil in Uebereinſtimmung mit dem freien Willen Gottes; der Wille der Engel iſt feſt, denn er iſt der Willkühr enthoben, und darum ſchwankt er nicht: ihr Wille iſt voll, denn ſie haben Genüge, weil Gott ſelbſt ſie ſättigt, tränket und ſpeiſet. Dieſe Dualität des Engel-Weſens wird einerſeits der objektiven Gnade Gottes, andererſeits der freien Annahme derſelben zugeſchrieben und letztere als merito, als Verdienſt bezeichnet.

Anm. 23) Zeile 3.

Che ricever la grazia è meritoro,
Secondo che l'affetto gli è aperto.

Auch den Engeln wird ein Verdienſt zugeſchrieben. Dieſes Verdienſt bildet den Gegenſatz zu der Schuld der gefallenen Engel: es beruht eben nur in der Empfänglichkeit, die göttliche Gnade anzunehmen in der Natur ſich öffnenden Neigung. So ſagt auch Thom. Aquin. (Summa theol. I. qu. 62 Art. 2.): Gratia est merendi principium: die Annahme der Gnade iſt die Bedingung ihrer Mittheilung: er beruft ſich deshalb auf das Gebetswort: Converte nos, Domine, ad Te, et convertemur. Jer. 31, 18. So legt er auch den Engeln ein der Vollendung ihrer Seligkeit vorausgehendes Verdienſt bei, nämlich daß ſie die Gnade ergreifen. Denn wenn gleich der Engel vollkommen erſchaffen iſt, ſo iſt doch dieſe anerſchaffene Vollkommenheit von der erworbenen zu unterſcheiden. Doch bedurfte zu dieſer Erwerbung der Vollkommenheit (Seligkeit) der Engel im Momente ſeiner Schöpfung nur eines einigen actus caritatis, während der Menſch zur ſucceſſiven Entwickelung der ihm infundirten Gnade unter dem fortgehenden Zufluſſe derſelben geſchaffen iſt. Angelus enim non acquirit perfectionem suam per aliquem motum discursivum, sicut homo: — hoc enim est proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat: hinc acquirit beatitudinem statim post unum meritum, s. actum caritatis. Thom. Aquin. ibid. art. 1. 5. — Homo dicitur rationalis, quia intelligit cum discursu, angelus dicitur intellectualis, quia intelligit sine discursu. ibid. qu. 58. — Der motus discursivus unterſcheidet hiernach den Menſchen von der intuitiven Engels-Natur: in dieſer Bedeutung ſcheint discorso auch anderwärts von dem Dichter (Purg. XXIX. 49.) gebraucht zu ſeyn. —

Anm. 24) Seite 4. In principio. Damit iſt geſagt, ſo lehrt Thomas Aquinas (S. th. I. qu. 46.), 1) daß die Schöpfung, wie die Zeit und mit der Zeit, einen Anfang gehabt, 2) daß der Vater, als das principium effectivum, in dem Sohne, d. i. in ſeiner Weisheit (in principio exemplari) die Welt geſchaffen, 3) daß vorher nichts geſchaffen geweſen, auch nicht die Engel. Das Principium der Welt iſt die Weisheit Gottes nach Pſ. 104, 24. u. Spr. 8., 22., die Weisheit iſt der Sohn nach Joh. 1, 1. flg. und Kol. 1, 16.

Anm. 25) Seite 4. Darum kann man auch nach Dante eigentlich nicht ſagen: „Gott war vor der Zeit und Schöpfung," aber ebenſowenig: „Gott war nicht vor der Zeit und Schöpfung." Dieſer Ausdruck iſt ſeinem Inhalte nicht angemeſſen, ſeinem Sinne nicht adäquat. Der Sinn iſt aber wahr, denn der erſte Satz ſagt, daß Gottes explicites Seyn und Weſen nicht von der Zeit und Welt abhängig iſt: Gott ſchuf nicht, um ſelbſt zu ſein, non per aver a se di ben acquisto. Der zweite Satz will ſagen, daß die Kategorien der Zeit überhaupt nicht auf Gottes Ewigkeit anwendbar ſind: aber ſein Ausdruck fehlt gegen ſeinen eigenen Sinn, indem er das Seyn Gottes vor der Zeit verneint, da doch ein Vorher auf ein Seyn außerhalb der Zeit gar nicht anwendbar, folglich weder zu bejahen, noch zu verneinen iſt. Wenn gleichwohl der Pſalm 90, 1. ſagt: „Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geſchaffen wurden, biſt Du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit:" wenn in den Sprüchen Salomons 8, 22. flg. die Weisheit ſagt: Der Herr hat mich gehabt am Anfange ſeiner Wege: ehe er was machte, war ich da ꝛc.;" ſo würde Dante mit ſeiner Beatrice antworten: La Scrittura condescende A vostra facolta. Par. IV. 43. 44.

Anm. 26) Seite 4. Der Sinn iſt, wie ſich noch näher ergeben wird, daß alle drei Principien Gottes, Allmacht, Weisheit, Liebe, alle drei Perſonen Gottes, Vater, Sohn und Geiſt, in der Schöpfung thätig ſind.

Anm. 27) Seite 4. Die Zahl Neun entſpricht der Zahl Drei. In der Vita nuova wird die Bedeutung der Zahl Neun ausführlich erörtert. Il tre per se medesimo è fattore del nove, la cui radice è solamente la mirabile Trinita.

Anm. 28) Seite 5. So leſen wir auch bei Auguſtinus (Conf. XII. 9.): Ideoque Spiritus cum Te commemorat fecisse in principio coelum et terram, tacet de temporibus, silet de diebus. — Es gehört recht eigentlich zur Erklärung der Dante'ſchen Anſchauung, wenn Auguſtinus hinzuſetzt: Nimirum enim coelum coeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quanquam nequaquam Tibi Trinitati coaeterna: particeps tamen aeternitatis Tuae. Ista vero informitas, terra invisibilis et incomposita, nec ipsa in diebus numeratur. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quidquam, nec praeterit: et ubi hoc non fit, nec sunt utique dies, nec vicissitudo spatiorum temporalium. — In gleichem Sinne unterſcheidet Richard von St. Victor vier opera Dei. (Except. II. 8.) Primum opus est conditionis, quod fecit Deus ante omnem diem. — Die urſprüngliche Schöpfung iſt die Bedingung aller weiteren Welt-Entwickelung. — Secundum opus dispositionis, quod fit in sex diebus et ab eo requievit in septimo die. Tertium opus est propagationis, quod facit a principio usque ad finem saeculi. Quartum opus gubernationis, quod in aeternum facere non cessabit. Daran ſchließt ſich auch das opus restaurationis.

Anm. 9) Seite 5. In eben dieſer Succeſſion erklärt ſich auch in unſerer Zeit J. Fr. v. Meyer das Schöpfungs-Werk. Blätter für höh. Wahrheit I. S. 68. flg. unter der Ueberſchrift: Fall und Erlöſung. — Aehnlich iſt die Vorſtellung des Marquis George de Marian. Bl. f. h. Wahrh. III. 155. Vergl. IV. 369. XI. 25. flg.

Anm. 10) Seite 6. So lehrt auch Thomas Aquinas (Summa theol. I. I. qu. 72.): Diversus est gradus vitae in viventibus. Perfectissimus gradus est in homine: et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut caeterorum animalium, sed a Deo.

Anm. 11) Seite 6. Es iſt aller Kreatur eine Gränze geſetzt: dieſe wollte ſich die oberſte Kreatur nicht gefallen laſſen: daran iſt ſie gefallen. — Nicht zu verkennen ſind die Bibelworte, nach welchen der Dichter den Schöpfer zu ſchildern ſucht. In den Sprüchen Sal. 8, 27. flg. ſpricht die Weisheit: „Da Er die Himmel bereitete, war ich daſelbſt: da er die Tiefen mit ſeinem Ziele verfaſſete, quando certa lege et gyro vallabat abyssos —: da er die Wolken droben feſtete, da er feſtigte die Brunnen der Tiefe. Da er dem Meere das Ziel ſetzete und den Waſſern, daß ſie nicht übergehen ſeinen Befehl, da ich den Grund der Erde legte: da war ich der Werkmeiſter bei ihm.“ — Hiob 26, 10. „Er hat um das Waſſer ein Ziel geſetzt. Terminum circumdedit aquis.“

Anm. 12) Seite 7. Divinam curam perversi expectare noluerunt, ſagt Dante in der Schrift de vulgari eloquio I. 2. In dieſer ungenügſamen Ungeduld liegt die ſekundäre Urſache des Falles, die Urſache ſeitens des Geſchöpfs.

Anm. 13) Seite 7. Von der Seite Gottes liegt die Möglichkeit des Falles einer vollkommen geſchaffenen Kreatur darin, daß der Schöpfer das Geſchöpf zwar zu ſeinem Ebenbilde ſchaffen und hiermit auch zur Freiheit berufen, aber doch nicht die abſolute Gottheit ſelbſt an die Kreatur abtreten, ſondern ſie nur daran Theil nehmen laſſen konnte. In gleichem Sinne ſagt J. Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit I. 70.): „Was das Geſchöpf wollte, Gott gleich zu ſeyn, das war die einzige Unmöglichkeit, weil ein doppelter Gott unmöglich iſt: an dieſer einzigen Unvollkommenheit iſt es geſcheitert.“ — Hiermit iſt aber der inhaltſchwere Sinn des kurzen Textes nicht erſchöpft: es iſt darin auch der Unterſchied des Sohnes Gottes (il suo verbo) von dem höchſten Geſchöpfe Gottes (la somma d'ogni creatura) ausgedrückt. So konnte Gott ſeine unerzeugte Macht und Herrlichkeit dem von ihm in die Zeit geſchaffenen Weltweſen nicht mittheilen, daß nicht der von ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit erzeugte Sohn, als das Wort, Joh. 1, 1., endlos über alle Kreatur hinaus geragt hätte. Daraus erklärt ſich die Möglichkeit des Falles. Daß unter valore, Allmacht, postestade, Gott, der Vater, unter verbo, nome, sapienza, Gott, der Sohn, unter amore, vapore, Gott, der h. Geiſt zu verſtehen iſt, das iſt keinem Leſer des Dichters unbekannt. Purg. XI. 4 — 6.

Anm. 14) Seite 7. Der poetiſchen Verſtellung liegt das Geſicht der Apokalypſe zum Grunde. Off. 12, 9. „Und es ward ausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißet der Teufel und Satanas: und ward geworfen auf die Erde, und ſeine Engel wurden auch dahin geworfen. — Wehe denen, die auf Erden wohnen und auf dem Meer: denn der Teufel kommt zu euch hinab, und hat einen großen Zorn und weiß, daß er wenig Zeit hat.“ — Dieſes Geſicht iſt für unſern Dichter der Ausgangs- und Anknüpfungs-Punkt, um daraus nicht allein die Entſtehung der Hölle, ſondern auch gleichzeitig mit dieſer einerſeits die Gründung des Berges für das irdiſche Paradies zu einer neuen Schöpfung, andererſeits die Vorbereitung der entgegengeſetzten, öſtlichen Halbkugel zur Wohnung für das gefallene Menſchengeſchlecht abzuleiten und zu erklären. Die weſtliche Halbkugel der Erde tritt in Folge des Falles vor Entſetzen unter Waſſer und verſchleiert ſich: die dort verſchwundene Erde kommt nun umgekehrt auf der öſtlichen Halbkugel hervor; zum Theil iſt ſie aber auch auf der weſtlichen Halbkugel zu einem Berge aufgetreten, deſſen Gipfel zunächſt für das irdiſche Paradies beſtimmt iſt. Dieſer Berg iſt es, von welchem der Menſch nach dem Falle herab, aber auch kraft der Erlöſung wieder aufwärts ſteigen ſollte: denn er iſt in Vorausſicht des Falles und der Erlöſung zur Reinigung und Läuterung beſtimmt, durch welche der Sünder aus Gnaden das verlorene Paradies wieder gewinnt.

Anm. 15) Seite 8. Das Paradies ſollte eben nur der Anfang der Seligkeit ſeyn, wofür der Menſch beſtimmt war, das erſte Angeld und Unterpfand. Freude war des erſten Menſchen erſtes Gefühl. Darum war auch, — wie der Dichter anderwärts lehrt, de vulg. eloq. I. 3., — El, „Herr Gott," des erſten Menſchen erſtes Freuden-Wort, — Parad. XXVI. 134. —, während nach dem Falle Heu ein Weheruf, jedes Menſchen erſtes Lebens-Zeichen zu ſeyn pflegt. Zugleich wird aber auch das Verlangen nach Freude mit ihm geboren. Purg. XVI. 85. flg.

Anm. 16) Seite 8. Lucifer fiel, ehe man zwanzig zählen konnte: das haben wir ſchon gehört. Adam war vor und nach dem Falle ſieben Stunden im Paradieſe, nämlich von der erſten Morgenſtunde bis zu der Stunde, welche auf die ſechste folgt, auf die Mittagsſtunde: da die Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche den Quadranten wechſelte, und von ihrer höchſten Höhe herabzuſinken anfing, da war auch ſchon der Menſch gefallen. So erzählt Adam im Paradieſe ſelbſt, XXVI. 139 — 142.

> Nel monte, che si leva più dall' onda,
> Fui io con vita pura e disonesta
> Dalla prima ora a quella, ch'è seconda,
> Come 'l Sol muta quadra, all' ora sesta.

Anm. 17) Seite 8. Woher eigentlich die Störung auf der Erde, il turbare, ſammt allen Ausdünſtungen, Wolken, Winden und Wettern kommt, das iſt hier von Mathilde nur angedeutet: die Urſache iſt eben der Fall des Satans, wie Beatrice lehrt. Par. XXIX. 51. Turbò 'l suggetto da' vostri elementi.

Anm. 18) Seite 9. Coaevum est quadruplex: scilicet angeli, coeli, materia prima, tempus. Thomas Aquin. Summa th. I. qu. 46. 66.

Anm. 19) Seite 9. Der Dichter unterſcheidet das irdiſche Paradies, als die urſprüngliche Wohnſtätte des Menſchen, welche auf dem Gipfel der Erde, mitten auf der weſtlichen Halbkugel, vom Welt-Meere umfloſſen, hoch über den Wolken ſich erhebt, und das himmliſche Paradies, als die gemeinſchaftliche Wohnſtätte für die Heerſchaaren der Engel und die Gemeinde der Vollendeten. Der Gipfel des himmliſchen Paradieſes iſt das Empyreum, wo die heilige Dreieinigkeit thront, deren Anblick der Gipfel aller Seligkeit iſt. So unterſcheidet auch Thomas Aquinas paradisus terrestris, coelestis und spiritualis: der paradisus spiritualis iſt die visio trinitatis. Der paradisus terrestris iſt ihm a nostra habitatione seclusus montium et marium impedimentis et sub circulo aequinoctiali, pertingens ad globum lunarem. Summa theol. I. qu. 102. — Dem irdiſchen Paradieſe antipodiſch gegenüber liegt nach Dante der Berg Zion. Es iſt wohl zu merken, daß zwiſchen der von den gefallenen Menſchen bewohnten — öſtlichen — Halbkugel, deren Mittelpunkt Zion iſt, und der urſprünglich für den Menſchen in ſeiner Integrität beſtimmten Hemiſphäre, deren Mittelpunkt der Läuterungsberg und obenüber das irdiſche Paradies iſt, — die Hölle liegt, — welche beide Seiten mithin trennt. Aber Chriſtus hat die Kluft überwunden für alle, die ihn annehmen und ihm nachfolgen, durch ſeinen Tod und ſeine Höllenfahrt, durch ſeine Auferſtehung und ſeine Himmelfahrt.

Anm. 40) Seite 9. Darum laſen wir auch an dem vorderſten Thore der Hölle, daß der Hölle nur die erſte unmittelbare Schöpfung Himmels und der Erden vorausgegangen, die weitere Entwickelung in der Schöpfung mithin nebſt der Menſchen-Schöpfung, als dem Schluſſe des Schöpfungswerkes, nachgefolgt ſey. Inf. III. 7. 8. — Aber wir ſehen auch, wie eben dieſe Menſchenſchöpfung alsbald nachfolgte: es iſt ein Irrthum, wenn Schlegel (Horen. 1795 III. S. 27.) zwiſchen der erſten Schöpfung und der Menſchenſchöpfung einen langen Zwiſchenraum nach Dante's Vorſtellung annehmen zu müſſen glaubt.

Anm. 41) Seite 9. Homo debuit ultimo fieri, quia est perfectissimum omnium animalium. Thomas Aquin. (Summa theol. I. 91.)

Anm. 42) Seite 10. Joh. 3, 3. „Es ſey denn, daß [illegible]and von Neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht ſehen." — Joh. 3, 5. „Es ſey denn, daß Jemand geboren werde aus dem Waſſer und Geiſt, ſo kann er nicht in das Reich Gottes kommen." — Das Waſſer macht rein durch Vergebung der Sünden: der Dichter faßt es unter dem Bilde der Lethe. Purg. XXVIII. 130. XXXI. 97. flg. Der Geiſt giebt neue Kraft zum Guten: der Dichter faſſet ihn unter dem Bilde der Eunoë. Purg. XXVIII. 131. XXXIII. 115. flg. — Wer ohne ſolche Hülfe die weſtliche Sphäre betritt, geht unter. Inf. XXVI. 90 — 142. — „Denn in die heilige Stadt, in das neue Jeruſalem wird nicht hineingehen irgend ein Gemeines, und das da Greuel thut und Lügen; ſondern die geſchrieben ſind in dem lebendigen Buche des Lammes.“ Off. 21, 2. 27.

Anm. **) Seite 10. Homo dicitur minor mundus (μικρόκοσμος), quia est compositus ex omni creaturâ. Thomas Aquin. Summa th. I. qu. 91. 96.

Anm. **) Seite 11. Gott iſt nicht neidiſch: das iſt der Gegenſatz des Chriſtenthums gegen das Heidenthum. — Was er giebt, das nimmt er nicht wieder. Jac. 1, 5.

Anm. **) Seite 11. Pred. 3, 14. „Alles was Gott thut, das beſteht immer.“

Anm. **) Seite 12. Auguſtinus ſagt: Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.

Anm. **) Seite 12. Auf die Frage, wie Gott den Menſchen geſchaffen habe, antwortet die Geneſis: unmittelbar und individuell. Geneſ. 1, 26. 27. — 2, 7. 21. 22. Alle übrigen lebenden Geſchöpfe hatte der Herr aus den Urelementen, aus der materia und *virtu formativa*, als Kontingenzien hervorgehen laſſen: aber den Menſchen machte Er ſelbſt, und zwar ein Männlein und ein Fräulein. Alle übrigen Weſen waren nach Gattungen und Arten, jedes nach ſeiner Art, geſchaffen: den Menſchen aber ſchaffete Gott ſelbſt unmittelbar, und zwar jeden einzelnen Menſchen, das Individuum, nicht das Geſchlecht *en gros*: Gott ſelbſt bildete erſt den Erdenkloß, dem er alsdann ſeinen Odem einhauchte.

Anm. **) Seite 12. Auch unter den Menſchen im erſten Zuſtande der Integrität würde nach Thomas Aquinas (Summa theol. I. qu. 96. art. 3.) Mannigfaltigkeit und Ungleichheit ſtattgefunden haben und dadurch die innigſte Gemeinſchaft nur noch erhöhet worden ſeyn.

Anm. **) Seite 13. Hier ſcheint die Schöpfung von der zweiten [illegible]n der Gottheit auszugehen, während ſie nach dem weiteren Verlaufe der Lehre auch ebenſowohl von der dritten ausgeht. — Joh. 1, 1—4. „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Alle Dinge ſind durch daſſelbige gemacht. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menſchen.“

Anm. **) Seite 13. Das Urbild hat durch ſein Ebenbild ſein Abbild in der Schöpfung, als in ſeinem Spiegel. Als neue Weſen, *nove sussistenze*, wurden die Kreaturen ſchon früher bezeichnet, weil ſie der Zeit angehören.

Anm. 11) Seite 13. Die ſcholaſtiſche Philoſophie unterſcheidet generatio und creatio: erſtere entſteht aus Seyendem, letztere aus dem Nichtſeyenden. Jene iſt wieder entweder univoca, oder aequivoca.

Anm. 12) Seite 14. Die Natur iſt hier die Mittelurſache, causa secunda: ihr Werk iſt unvollkommen und vergänglich. Den Gegenſatz bilden die unmittelbaren Gottes-Werke.

Anm. 13) Seite 14. Der allgemeine Sinn iſt: Es iſt der dreieinige Gott, welcher — als der Vater aus der Liebe ſeines Geiſtes durch das Ebenbild ſeines Weſens — den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde ſchafft. Die zweite Perſon Gottes iſt die idea oder forma exemplaris des Menſchen in Gott: der geſchaffene Menſch iſt der kreatürliche Abdruck derſelben. Dieſer Vorſtellung liegen vier Bibelſtellen zum Grunde: Geneſ. 1, 27. — Hebr. 1, 3. — Kol. 1, 15—17. — Joh. 1, 1. flg. — Eben dieſe Wahrheit drückt die lebendige Vorſtellung des Dichters ſo aus, daß der Geiſt Gottes, d. i. die Liebe Gottes, den Sohn, als das klare Angeſicht des Vaters, zur Schöpfung beweget und in der Schöpfung appräget. In gleicher Vorſtellung ſagt Thomas Aquinas, derſelbe, welcher im Texte unter den Vollendeten redet, ſchon unter den Lebenden: Omnes creaturae nihil aliud sunt, quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum, quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur. (Summa adv. Gent. IV. 42. 2.) — Weil es im Texte heißt: se 'l caldo amor la chiara vista Della prima vertù dispone e segna, ſo iſt von den Auslegern geſtritten worden, ob Amor das Subjekt iſt, wodurch die chiara vista der göttlichen Allmacht angeregt und abgeprägt wird, oder ob die chiara vista Gottes des Vaters das Subjekt iſt, wodurch die Liebe Gottes zur Schöpfung bewogen und in der Schöpfung abgeprägt wird. Wir haben uns nach der Stellung der Worte und in Konformität mit der Bibellehre für die erſte Auslegung entſchieden, wornach der Geiſt Gottes, welcher über den Waſſern ſchwebte, nach ſeiner Liebe das Wort Gottes bewegte, und das Ebenbild des Vaters, als den Abglanz ſeiner Herrlichkeit, auch im Geſchöpfe abprägte. — Es iſt ferner geſtritten worden, ob unter der chiara vista della prima vertù der Sohn Gottes, als das Angeſicht und Ebenbild des unſichtbaren Gottes, oder der Himmel, als die Mittelurſache aller Entwickelungen, indem er ſeine Bildungskraft auf die unteren Kreiſe fortpflanzt, zu verſtehen ſey. Wir können unſererſeits nur der erſten Auslegung beitreten, eben weil hier ausdrück- von der unmittelbaren Gottes-Schöpfung im Gegenſatze zu der mittelbaren die Rede iſt. So iſt es auch überall, wie in unſerm

Texte ſelbſt kurz vorher, — v. 55 — 57. — die Art des Dichters, unter den verſchiedenſten Bildern den dreieinigen Gott als Schöpfer zu denken. In gleichem Sinne ſagt Thomas Aquin. (Summa theol. I. I. qu. 93. art. 7.): In creaturis rationalibus est imago, in caeteris vestigium trinitatis.

Anm. **) Seite 14. Daß die Kreatur im Menſchen der Ebenbildlichkeit Gottes gewürdigt worden iſt, das iſt ihr Majeſtätsbrief. — Dante ſagt im Convito IV. 12.: Perochè Iddio è principio delle nostre anime e fattore di quelli simili a sè, siccome è scritto: „Facciamo l'uomo ad immagine e simiglianza nostra," essa anima massimamente desidera ritornare al suo principio.

Anm. **) Seite 14. Chriſtus, der Menſchenſohn, iſt das Vorbild aller menſchlichen Empfängniß und Geburt, der zweite Adam. Maria iſt die menſchliche Mutter nach dem Leibe, die zweite Eva: der Geiſt Gottes iſt in jedem Menſchen der Schöpfer des menſchlichen Geiſtes, dem der göttliche Geiſt ſelbſt Zeugniß ſeiner Kindſchaft giebt.

Anm. **) Seite 14. Der Text ſagt, daß Chriſtus am Kreuze e poscia e prima ſo viel gelitten und genuggethan, daß alle Schuld dadurch aufgewogen ſey. Poscia iſt bald auf den folgenden Tod, bald auf die Niederfahrt zur Hölle, bald auf das fortdauernde Opfer im Abendmahle bezogen worden: prima auf die dem Lanzenſtiche vorausgegangenen Leiden. Der tiefe Sinn iſt aber damit nicht erſchöpft: er deutet auf die Paſſion, welche mit der Verheißung begonnen hat und erſt mit der Vollendung der Geſchichte des Menſchengeſchlechts endet. Das poscia e prima bezieht ſich mithin einmal auf die Sünden vor und nach dem Leiden am Kreuze, wofür der Sohn Gottes als Menſchenſohn gelitten und genuggethan, einmal auf das genugthuende Leiden ſelbſt, welches als mitleidende Liebe des menſchlichen Vorbildes, das in Gott von Anfang war, auch die ganze Leidensgeſchichte der Menſchheit mit durchmacht. — Die Vulgata lieſt in der Apocalypſe 13, 8. Agni, qui occisus est ab origine mundi. Die Interpunktion iſt unrichtig, wie ſich aus 17, 8. unzweideutig ergiebt, und verändert den Sinn der Stelle; aber der andere Sinn iſt darum nicht ohne Wahrheit.

Anm. **) Seite 15. So finden wir auch im Propheten Sacharja 12, 1. den Schöpfer und die Schöpfung geſchildert. Die Summa der ganzen Schöpfung iſt, daß der Herr den Himmel ausbreitet, und die Erde gründet, und — den Odem des Menſchen in ihm machet. Dominus extendit coelum, et fundat terram, et fing[illegible] spiritum hominis in eo.

Anm. **) Seite 16. So ſagt auch der Dichter im Convito III. 2. unter Berufung auf Ariſtoteles (II. 2. de anima), che l'anima ha principalmente tre potenze, cioè vivere, sentire e ragionare. In unſerm Texte iſt ragionare in se in se rigirare überſetzt. Ariſtoteles ſetzt jedoch der potentia vegetativa, sensitiva und intellectualis noch die Bewegung hinzu, welche Dante der ſenſitiven Potenz vindicirt. Im Convito IV. 21. wird ferner die vertù formativa, la quale diede l'anima generante, und die vertù celestiale, la quale riceve della vertù del motore del Cielo lo intelletto possibile, unterſchieden, und hieran der ganze Prozeß der Erzeugung eines Menſchen eben ſo wie im Purgatorium XXV. entwickelt. — Gleicherweiſe lehrt auch Thomas Aquinas (Summa theol. in pr. Pr. qu. 76. art. 3. qu. 118. art. 2.): anima vegetativa et sensitiva traducitur ex semine humano: anima intellectualis non potest nisi a Deo causari: imo creatur a Deo et infunditur embryoni. Zugleich wird erklärt, daß darum doch nicht tres animae im Menſchen ſind, ſondern unitas animarum, wie auch Dante (Purg. IV. 1—6.) gegen Ariſtoteles (II. 3. de anima) zeugt. Und wie Dante es für einen Irrthum erklärt, Ch'una anima sopra altra in noi accende, grade ſo eifert Thomas gegen die Meinung, supra animam vegetativam, quae primo inerat, supervenire aliam animam, quae est sensitiva; supra illam iterum aliam, quae est intellectiva.

Anm. **) Seite 16. Im Convito II. 8. heißt es: E però chi dalla ragione si parte, e usa pur la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia: siccome dice quello eccellentissimo Boezio: asino vive. — Im Boëthius (de consol. phil. lib. IV. pros. 3.) leſen wir: Stupidus asinum vivit. Ita fit, ut, qui probitate desertâ homo esse desierit, cum in divinam conditionem transire non possit, vertatur in belluam.

Anm. **) Seite 16. Nach Dante wird nur durch die Theorie des Kreatianismus die Autochthonen-Lehre, welche noch in unſeren Tagen ſich hat vernehmen laſſen, gründlich abgewieſen. Erſt hierdurch unterſcheidet ſich jeder Menſch alsbald in ſeinem erſten Urſprunge weſentlich von dem Thiere, mit dem er gleichzeitig die Fortpflanzung gemein hat. Nur auf dieſem Wege erhebt ſich die Philoſophie aus dem Gebiete des Organismus in die Sphäre des Geiſtes. Wer es faſſen kann, der faſſe es! der Geiſt kommt nicht aus der Natur, alſo auch nicht aus der natürlichen Fortpflanzung, welche nur in dem Thierreiche genügt. Wird der Menſch in Rückſicht ſeiner Entſtehung dem Thiere gleichgeſtellt, ſo müßte er auch folgerecht in ſeinem Vergeben dem Thiere gleichgeſtellt werden. In dieſem Sinne nennt auch der Dichter anderwärts (Conv. II. 9.) die Läugnung der Unſterblichkeit, vor welcher theoretiſch nur der Kreatianismus bewahren kann, — die unvernünftigſte Beſtialität.

Anm. *¹) Seite 16. E però — ſo heißt es im Convito III. 2. — e l'uomo divino animale da Filosofi chiamato. — Deshalb beruft ſich auch Dante im Convito III. 21. auf Cicero de senectute c. 21., wo es heißt: Est enim animus coelestis ex altissimo domicilio depressus, et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium.

Anm. *²) Seite 17. Ueber die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele hat uns Dante, neben der unſterblichen Predigt im Purgatorium XXV., auch im Convito II. 9. ein denkwürdiges, inhaltſchweres Kapitel hinterlaſſen, welches von Wort zu Wort treufleißig erwogen ſeyn will, und für unſere kritiſchen Zeiten um ſo wichtiger iſt, als wir darin die irdiſche Unſterblichkeit des Menſchen nach der Gattung und die überirdiſche Unſterblichkeit nach der Perſon auf das gründlichſte und genaueſte unterſchieden finden. Ja, wir finden hier die Vorzeichen derjenigen Philoſophie des Geiſtes, welche aus dem Untergange des Individuums in der Natur, die nur Gattungen erhält, zur Konſervation des Individuums in der Sphäre des Geiſtes ſiegreich fortſchreitet, und — ebenermaßen aus den ephemeren Verunſtaltungen und Verunglimpfungen, aus allem Mißwollen und Mißverſtande ſiegreich hindurchdringen wird. — Eben auf Grund dieſes Unterſchieds nennt Dante den Naturalismus des Unglaubens an perſönliche Fortdauer, wodurch ſich der Menſch vom Thiere unterſcheidet, — die verabſcheuungswürdigſte Beſtialität. Demnächſt folgen einzeln nach der Reihe alle Beweiſe für die Unſterblichkeit der menſchlichen Perſönlichkeit von der Uebereinſtimmung Aller an bis zur Erweiſung der Unſterblichkeit an ihr ſelbſt und an ihrem Gegentheile, welches den Zweifel, mithin Zweierlei, Sterbliches und Unſterbliches im Streite, zur Folge hat: aber Grund und Höhe des Beweiſes iſt allein Der, welcher die Auferſtehung und das Leben ſelbſt iſt. In der göttlichen Komödie wird demnächſt dieſe Lehre aus dem Kreatianismus näher begründet. Aber auch im Convito IV. 15. wird die Unſterblichkeit des Menſchen, als der weitere Unterſchied deſſelben vom Thiere, daraus abgeleitet, daß die Menſchen alle von Adam natürlich abſtammen, und wie Adam alle übernatürlich nach dem Geiſte von Gott unmittelbar ausgehen. Deshalb bezieht er ſich auf Salomo, che là dove distinzione fa di tutti gli uomini agli animali bruti, chiama quelli tutti figli d'Adamo: e cio fa quando dice: „Chi sa se gli spiriti de' figliuoli d'Adamo vadano suso, e que' delle bestie vadano giuso?" Salomo fragt aus der Seele des natürlichen Menſchen: „Wer weiß, ob der Odem der Kinder Adams aufwärts fahre, und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?" Die letzte Antwort iſt aber; „Der Staub muß wieder zur Erde kommen, wie er geweſen iſt; und der Geiſt wieder zu Gott, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. Hiermit bekennet ſich Salomo ſelbſt zum Kreatianiſmus: darum iſt er auch im Paradieſe der Prediger der Auferſtehung.

Anm. **) Seite 17. Im Purgatorium hatte ſich die Lehre, von der Unſterblichkeit der Seele an die Frage geknüpft: Wie kann die Seele ohne ihr leibliches Organ ſeyn und gedeihn, reden und lachen, zu- und abnehmen? Die Frage ſetzt die Unentbehrlichkeit des Leibes voraus. Die Antwort ſchreibt der Seele eine ihr immanente Lebenskraft zu, womit ſie ſich einen neuen ätheriſchen Leib bildet. — Umgekehrt knüpft ſich im Paradieſe die Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches an die Frage: Wie kann der dunkle Erdenleib der durchſichtigen Seele eignen? Die Frage ſetzt die Unangemeſſenheit des leiblichen Organes voraus: die Antwort zeuget von der Verklärung des Fleiſches. Davon handelt auch Thomas Aquinas in den Supplementen ſeiner Summa, über die ihn der Tod des Leibes ereilt hat, deſſen Auferſtehung der letzte Gegenſtand ſeiner Betrachtungen war. Namentlich handelt qu. 85. de claritate corporum beatorum. Thomas erweiſet, daß die corpora gloriosa in resurrectione eben ſo wohl densa als pervia, lucida et clara ſeyn werden, wie auch in der heiligen Schrift — Matth. 13, 43. — Weisheit 3, 7. — und 1. Kor. 15, 40. — klärlich geoffenbart iſt für alle diejenigen, die nicht klüger ſind, als Gottes Wort.

II.

Anm. [1]) Seite 19. 1 Tim. 6, 16. Dieſes urſprüngliche Licht, φῶς ἀπρόσιτον, iſt nach Dante eben das Empyreum, oder das Feuermeer.

Anm. [2]) Seite 21. Dante's Verhältniß zur heidniſchen Philoſophie und Religion gehört recht eigentlich zu ſeiner Charakteriſtik. Wie einſt Auguſtinus durch Cicero's Hortenſius, an dem der Römer ſelbſt nach dem Tode ſeiner Tullia Troſt geſucht hatte, zu ernſtlicherem Forſchen nach der Wahrheit erweckt und entzündet worden war, ſo hatte auch Dante nach Beatrice's Tode nicht vergeblich Cicero's Schrift von der Freundſchaft geleſen, und des Heiden Troſtworte an Lälius bei Scipio's Tode nicht ohne Wahrheit gefunden. Convit. II. 13. u. 9. Daraus erklärt ſich genetiſch die Art unſeres Dichters, auch in den heidniſchen Mythen den Lichtfunken der Wahrheit zu entdecken. Durch all' ſein Dichten und Denken zieht ſich fort und fort die Anerkennung der heidniſchen Mythologie in ihrer Bedeutung für das Chriſtenthum, in deſſen Lichte die Fabeln und Mythen erſt zu ihrem wahren Verſtändniſſe kommen. Während häufig die Orthodoxie ihr Chriſtenthum darein ſetzt, daß ſie von aller klaſſiſchen Weltbildung abſtrahirt, namentlich aber der heidniſchen Religion keinen Titel des Rechts zugeſteht, findet unſer mittelalteriger Dichter in der Mythologie der Alten die heidniſche Prophetie des Chriſtenthums. Dante's Poeſie iſt daher recht eigentlich eine Philoſophie der Mythologie und der Offenbarung: ſie ahnet Chriſtum unter den Menſchen auch vor ſeiner Menſchwerdung. Erſt hiermit erklärt ſich, erſt hiermit eröffnet ſich der volle Sinn und Reichthum der mythologiſchen Gleichniſſe und Bilder, welche ſich, beſonders im Purgatorium, auf das anmuthigſte und ſinnreichſte, in überraſchenden Wendungen und Kombinationen, mit chriſtlichen Lebensbildern und Erzählungen aus dem alten und neuen Teſtamente verſchlingen. — Wo der Dichter eine

Irrlehre der Alten rügt, Inf. X. 14. Purg. IV. 5. 6. Parad. VIII. 1—3., da vergiebt er der Wahrheit nichts: wo er aber im Irrthume eine Wahrheit auch nur vermuthet, Par. IV. 49. flg., da will er wenigſtens die Alten noch nicht geſchloſſen wiſſen.

E forse sua sentenzia è d'altra guisa,
Che la voce non suona, ed esser puote
Con intenzion da non esser derisa.

Am Ende des Purgatoriums XXV. 129—148. lächeln Virgil und Statius zumal, indem ihnen im irdiſchen Paradieſe auf einmal über ihre Träume vom goldenen Zeitalter und vom Parnaß die Augen aufgehen.

Anm. *) Seite 21. Das Verhältniß Roms zum Heidenthume und Chriſtenthume hat der Dichter im Convito IV. 4. 5. ausführlich und mit ſichtlicher Vorliebe, mit ſteigender Wärme und Begeiſterung zu entwickeln geſucht.

Anm. *). Seite 22. Die Engel ſind *πνεύματα λειτουργικά*, spiritus administratorii, Diener am Amte, das Gott verleihet: Verwaltungsbeamte. Luther überſetzt: „dienſtbare Geiſter." Ihr Amt iſt die Diakonie für die, welche das Heil erwerben ſollen, **ministerium.** Die Beſtallung, die Miſſion dazu, kommt von Gott. Ebr. 1, 14.

Anm. *) Seite 24. **Pluto il gran nemico: Pluto con la voce chioccia.** Es iſt geſtritten worden, ob der Dichter den Plutus oder den Pluton damit habe bezeichnen wollen. Der Zuſammenhang, der Ort, die Sprache laſſen es nicht zweifelhaft, daß zunächſt Plutus, der Gott des Goldes, der Götze der Geizigen und Verſchwender, gemeint iſt. Es ſcheint aber auch nicht zu bezweifeln, daß zugleich der Doppelſinn angedeutet iſt: Plutus ruft den Pluton an. Es iſt merkwürdig, daß gerade dieſelbe Verwechſelung, derſelbe Doppelſinn, derſelbe Streit der Kommentatoren an einen Vers (727) in Ariſtophanes Plutus ſich knüpft, wo Karion von ſeinem Herrn redet, der dem Plutus nachläuft:

Μετὰ τοῦτο τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο.

Und eben ſo ſagt bei Lucian in dem Dialoge „Timon" Plutus ſelbſt: *οὐδὲ ὁ Ζεύς, ἀλλ' ὁ Πλούτων ἀποστέλλει με παρ' αὐτούς, ἅτε πλουτοδότης καὶ μεγαλόδωρος καὶ αὐτὸς ὤν.* Ariſtophanes Komödie: Plutus, und Lucians Dialog: Timon, gehören überhaupt recht eigentlich hierher, wo auf die Vorſtellungen der Alten und der Kritiker unter ihnen zurückgegangen wird. Der Goldgott iſt der Weltgötze, Plutus Plutons Handlanger. So ſagt auch in Göthe's Fauſt Gretchen: „Nach Golde drängt, am Golde hängt doch Alles!

Ach, wir Armen!“ — Solche Apoſtrophen über das Gold laudirt auch Lucians Timon aus Pindar (Ol. 1.) und Euripides (Bellerophon). — So leſen wir auch in Virgil's Aeneide (III. 56. 57.) da, wo Aeneas die Geſchichte von Polydorus erzählt, ein vieltauſendmal wiederholtes Wort, woran der Dichter deſſelben noch im Purgatorium (XXII. 40. 41.) von Statius erinnert wird. Es iſt ſo kurz, daß es hier dreimal folgen kann:

.... Quid non mortalia pectora cogis,
Auri sacra fames? ....
Perchè non reggi tu, o sacra fame
Dell' oro, l'appetito de' mortali?
.... Was nicht von der Sterblichen Herzen erzwingſt du,
Gräuliche Goldesbegier? ....

Hierher gehört auch in Shakeſpeare's Timon IV. 3. die ſchauerliche Apoſtrophe des vormaligen Verſchwenders an das unterirdiſche Gold: Gold? yellow, glittering, precious gold! — Thus much of this will make black white etc. — Im Purgatorium XX. 103—117. treten Pygmalion, Midas, Achan, Ananias und Saphira, Heliodorus (Makk. II. 3.), Polymneſtor (Aen. III. 49. flg.), Craſſus (Appian.) zu einem Bilde zuſammen, den verſucheriſchen Reiz des Goldes zu ſchildern. Aber das Aeußerſte hat das Gold über Judas Iſcharioth vermocht. —

Anm. *) Seite 25. Die Frage, um die es ſich in unſerm Texte handelt, iſt eigentlich keine andere, als die Frage des Chremylus, an welcher der tragikomiſche Verlauf in Ariſtophanes Plutus ſich verwickelt und entwickelt. Chremylus fragt auch: ob ſein Sohn, um reich zu werden, gottlos werden müſſe? Wer hätte es in der Abſtraktion ſo weit gebracht, daß er nicht unwillkührlich an 1 Tim. 6, 9. erinnert würde?

Anm. *) Seite 27. Durch den Begriff einer Mittelurſache wußte die chriſtliche Scholaſtik die Vorſtellung des heidniſchen Schickſals dem Chriſtenthume zu accommodiren. War nach der heidniſchen Theologie das Fatum über den Göttern waltend, ſo wurde es nun zum Diener Gottes. Thomas Aquinas (Summa theol. I. qu. 116.) ſagt: Fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecunque igitur secundis causis subduntur, ea subduntur et fato. Quae vero immediate a Deo fiunt, cum non subduntur secundis causis, non subduntur fato, sicut creatio rerum etc. Außerdem gehört hierher das Kapitel von der göttlichen Verſehung. I. qu. 22. Es heißt auch hier: providentia divina non excludit causas medias.

Anm. 8) Seite 28. In den akademiſchen Quäſtionen I. 7. redet Cicero von den unterſchiedenen philoſophiſchen Anſichten über die unſichtbare Gewalt, welche Alles bewegt und verſchlingt. Quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem, sapientiamque perfectam: quam Deum appellant, omniumque rerum, quae sunt ei subjectae, quasi prudentiam quandam, procurantem coelestia maxime; deinde in terris ea, quae pertinent ad homines: quam interdum eandem necessitatem appellant, quia nihil aliter esse possit, atque ab ea constitutum sit, inter quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni: nonnunquam quidem eandem fortunam, quod efficiat multa improvisa nec opinata nobis, propter obscuritatem ignorantiamque causarum.

Anm. 9) Seite 28. Wir erinnern hiermit an das Geſpräch Virgil's und Dante's über den obigen Vers der Aeneide VI. 375., deſſen Inhalt in alle Tiefen und Spitzen der Philoſophie dringt. Purg. VI. 28 – 51. — Aber unter dem Texte iſt kein Raum zu einer dieſem Gegenſtande angemeſſenen Entwickelung, welche durch alle Kategorien des Denkens führt. Hier ſey nur bemerkt, daß nach Virgil's Lehre Purg. VI. 40. Deiphobe's erſchrecklicher Ausſpruch da, wo er geſagt ward, allerdings gültig bleibt. Wie Deiphobe in der Unterwelt ſagt:

Laſſet die Hoffnung fahr'n, zu beugen den göttlichen Rathſchluß!

ſo ſteht auch nach Dante am Höllenthor mit dunkler Schrift geſchrieben:

Lasciate ogni speranza voi ch' entrate.

Eben in dieſer Inſchrift iſt der heidniſche Ausſpruch kirchlich überſetzt und erklärt.

Anm. 10) Seite 29. In gleichem Sinne ſieht der Pilger ſpäter vom Himmel herab auf das vergebliche Rennen und Laufen der Sterblichen, womit ſie ſich abmühen. Parad. XI. 1 – 12. Aber im Purgatorium XXX. 131. 132. hatte auch Beatrice ſelbſt ihrem Schützling ſeine Irrwege im Dienſte der Eitelkeit, ſeine Luſt an trugeriſchen Phantomen, die nicht Wort halten, ernſtlichſt vorgehalten:

Imagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.

Anm. 11) Seite 29. Unverkennbar iſt die Anſpielung auf Zephania 1, 18. „Es wird ſie ihr Silber und Gold nicht erretten mögen am Tage des Zornes des Herrn." — So heißt es auch in der dritten Kanzone des Gaſtmahls, welche nach Thomas Vorgange *contra gli erranti* überſchrieben iſt:

Che le divizie quantunque collette
Non posson quietar; ma dan più cura:
Onde l'animo, ch' è dritto e verace,
Per lor discorrimento non si sface.

Wie glücklich, wie zufrieden, wie reich dagegen die Armuth macht, ſchildert der Dichter im Purgatorio **XX. 22.** flg. an Maria und Fabricius, und im Paradieſe **XI. 58.** flg. **Conv. IV. 13.** Lieblicher iſt ſeit der Bergpredigt die Armuth nie geprieſen worden: der bibliſchen Lehre und That ſieht auch hier ein Heide, der ſie übt (Amiklas) und ein Heide, der ſie ſchildert (Lucanus) — **Phars. V.** — zur Seite: den Fiſchern am Galiläiſchen Meere geht der Fiſcher am Adriatiſchen Meere voran. — Im Timon hat auch Lucian, dem Plutus gegenüber, der Penia ein ſchönes Denkmal geſetzt.

Anm. [illegible]) Seite 29. **Colui lo cui saver tutto trascende.** Derſelbe Ausdruck begegnet uns in dem Worte des Philipperbriefes 4, 7. — **Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra, et intelligentias vestras in Christo Jesu.** — Der Dichter wählt dieſen Ausdruck nicht ohne beſondern Grund: er ſcheint damit zugleich von den Gütern, die keinen Frieden geben, auf den Frieden Gottes hinzudeuten, welcher alles unſer Wiſſen überſteigt, oder, wie Luther überſetzt, höher iſt als alle Vernunft.

Anm. [illegible]) Seite 30. Virgil ſpricht in der Unterwelt, wie einſt unter den Lebenden in Rom: **Latet anguis in herba.** „Kalt lauert die Schlang' in den Kräutern." **Eccl. III. 93.** — Aber der Sinn des Wortes hat ſich ſeitdem weiter und tiefer entwickelt: er iſt Auguſtiniſch geworden. Auguſtinus (**de civit. Dei V.**) ſagt: **Nos eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam Fortuna nomen accepit, non dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel veri Dei, vel quorumlibet spirituum voluntati.**

Anm. [illegible]) Seite 30. **Cioè intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli. Li Gentili le chiamano Dei e Dee. Dante Convito II. 5.** — Vergl. **Purg. XXXII. 8. Parad. XXVIII. 121.**

Anm. [illegible]) Seite 30. Der Fortuna, *τύχη*, geht die Nothwendigkeit voraus: **necessitas**, *ἀνάγκη, εἱμαρμένη*, das Fatum. Horatius ſagt in der Ode an die Fortuna **I. 35.**

Te semper anteit saeva Necessitas,
Clavos trabales et cuneos manu

Gestans ahenâ: nec severus
Uncus abest, liquidumque plumbum.

Cicero ſagt in den akademiſchen Quäſtionen, wie ſchon bemerkt wurde: quam vim divinam interdum necessitatem appellant. Hier iſt dieſe Nothwendigkeit als der Wille Gottes zu faſſen.

Anm. ¹⁶) Seite 31. Die Vergänglichkeit der irdiſchen Güter hängt mit ihrer privativen Natur zuſammen, in deren Folge jeder Beſitz für die Anderen eine Privation iſt: wenn ſie Einer hat, müſſen ſie alle Andere entbehren. Daß es auch andere Güter giebt, die durch die Mittheilung nicht verloren gehen, ſondern nach jedem Gebrauche deſto reichlicher nachwachſen, lehrt uns der Dichter anderwärts unter den lieblichſten Gleichniſſen. Purg. I. 134 — 136.

Anm. ¹⁷) Seite 31. Von dem wahren Adel handelt die dritte Kanzone und das vierte Buch des Gaſtmahls, und zwar in gleichem Sinne, wie ſpäter Taſſo in den Dialogen vom Adel, und noch ſpäter Shakeſpeare in der Komödie: All's well that ends well, und zwar in der Apoſtrophe des Königs von Frankreich an Bertram Akt II. Sc. 3. — Nach dieſer Lehre, welche von ſo gewichtigen Autoritäten vertreten wird, ſind Reichthümer und Rittergüter, Geburt und Erziehung wohl Förderungs- und Reizungsmittel zum Adel, aber nicht weſentliche Bedingung, weil der Adel vielmehr weſentlich darin beſteht: 1. daß er in jedem Subjekte neu wird; 2. daß er in dem, was den Menſchen überhaupt vor den Thieren adelt, wurzelt und wipfelt. Wo dieſe beiden weſentlichen Erforderniſſe fehlen, da dienen auch jene natürlichen Förderungsmittel nur zur Entadelung. Es iſt wohl zu merken, daß Dante's Theorie vom Adel mit ſeiner Anthropologie überhaupt im weſentlichen Zuſammenhange ſteht; denn hiernach hat kein Menſch nach dem Geiſte Ahnen, weil jeder unmittelbar von Gott ſtammt, während er nach dem, was er mit den Thieren gemein hat, nämlich nach Leib und Seele (Holz und Leben), zwar von andern Menſchen abſtammt, und nach Geſchlechtern ſich unterſcheidet, aber zuletzt doch, im Gegenſatze zur Thierwelt, mit allen Menſchen durch Eine Abſtammung zuſammenhängt.

Anm. ¹⁸) Seite 32. Zu der Arbeit des Gedankens im Dienſte der Philoſophie gehört nichts ſo ſehr, als daß dieſe gleich unſeren Wanderern in diskurſiver Entwickelung vorwärts ſchreitet, und aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Nothwendigkeit zur Freiheit ſich erhebt. Nicht braucht die Philoſophie von einer erſten zu einer andern über zu laufen, wenn ſie ſich nur einerſeits von Schritt zu Schritt wirklich in den kompetenten Kategorien fortbewegt, und mit jedem neuen Fortſchritte zu höheren Kategorien gelangt, andererſeits mit allen Kräften des Geiſtes zumal und nicht mit einem vereinzelten Vermögen in der Zucht des Gedankens fleißig operirt. Nichts iſt unphiloſophiſcher als ſtarre Verſtandes-Konſequenz, die ſich immer um ſich ſelbſt herum bewegt, und nicht von der Stelle kommt, die immer in Demſelbigen ſitzen bleibt, und nicht zu Anderem gelangt. Die wahre Methode der Philoſophie iſt, daß ſie von einer Kategorie zur andern fortſchreitet. So halten es unſere Wanderer, die wir ſo eben von **Inferno VII. 61—96.** zu **Purgatorio VI. 28—54.** und von da zu **Paradiso XXI 94—99.** begleiten, um ihrer fortſchreitenden Bewegung wenigſtens in einer Beziehung zu folgen, und an einem einzelnen Beiſpiele die Methode des Ganzen beſtimmter hervorzuheben. Es iſt recht an der Zeit, Dante's philoſophiſch-theologiſches Gedicht in ſeinem ganzen Umfange und Reichthume philoſophiſch zu begleiten und die Fäden der Progreſſion, die ſich hindurchziehen, aufzuzeigen. Ein anderes Beiſpiel fortſchreitender Entwicklung finden wir Anm. 63. S. 137.

(Seite 32.) — **Purg. VI. 37 — 39.** — Virgil ſagt:

Che cima di giudizio non s'avvalla,
Perchè fuoco d'amor compia in uno punto
Cio che dee soddisfar chi qui s'astalla.

Nicht wird die Gerechtigkeit durch die Gnade verletzt, nicht wird der Allerhöchſte durch die Herablaſſung zu dem Gebete des Niedrigen, der in Liebe glüht, erniedriget, nicht wird der Rechtsſpruch durch die ſcheinbare Veränderung gebrochen, wenn die äußere Zeit der Buße durch die deſto innigere Intenſion des Feuers der Liebe zu einem einzigen Punkte verinnert wird: — und dazu dient auch das Gebet des Nächſten, welcher ſich als ein Glied des geſammten Organismus fühlt, und durch ſeine Liebe auch dem Andern helfen kann, weil dieſer nicht ein Anderer iſt.

Der allgemeine Sinn iſt dieſer: durch Gebet kann allerdings die zur Buße beſtimmte Zeit verkürzt werden: aber der Rathſchluß Gottes iſt dadurch nach ſeinem eigenſten Inhalte nicht verändert, weil, was an der Zeit äußerlich fehlt, an Gebet innerlich zugelegt iſt, und die Extenſion des Zeitmaaßes durch die Intenſion der Zeitanwendung ausgeglichen wird. Die beſtimmte Quantität kann durch die Qualität erſetzt werden. — Ueber das Verhältniß beider dieſſeits auseinanderfallenden Kategorien zu einander hat ſich der

Dichter auch anderwärts erklärt, und zwar einmal bei der Lehre vom Erſatze für nicht erfüllte Gelübde in inhaltſchweren Worten,

Parad. V. 43 — 63.

das anderemal bei der Lehre von dem Verhältniſſe der Intenſion zur Extenſion überhaupt in ſtrengſter Begriffs-Entwickelung.

Parad. XXVIII. 70 — 78.

Die Sache iſt ſo wichtig, daß wir ſpäter darauf zurückkommen.

Anm. **) Seite 31. Matth 11, 12. — Luk. 16, 16. — Merkwürdig ſind die Parallelen, welche ſich in Thomas Aquinas Summa zu der Theorie des Dichters finden. Dahin gehört I. qu. 19. de voluntate Dei. Voluntas Dei non mutabilis, nec variabilis, keine Willkühr. Voluntas Dei necessitatem imponit rebus, quibus causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas. — qu. 21. de providentia Dei. Die Verſehung iſt theils unmittelbar, theils mittelbar. Qu. 22. de praedestinatione, quae non est in praedestinatis, sed in praedestinante. — Schon erwähnt wurde qu. 116. de fato. Fatum est ordinatio secundarum causarum: ea quae a Deo immediate fiunt non subduntur fato. — Am wichtigſten iſt Thomas Aquinas Lehre vom Gebete, II. 2. qu. 83. de precibus. — Triplex error fuit antiquorum circa orationem. Quidam enim posuerunt, quod res humanae non reguntur divinâ providentia; ex quo sequitur, quod vanum sit orare. Secunda fuit opinio ponentium omnia, etiam in rebus humanis, ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum. Et secundum hoc etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate: sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse: et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem in primo libro reprobata sunt. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinae providentiae subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas, sunt etiam quorundam causae actus humani: unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare. — Die die Welt und ihren Lebenslauf für unabänderlich vorbeſtimmt erachten und deshalb nicht beten, irren doppelt: die Gottes Willen für veränderliche Willkühr halten, irren nicht in der Sache, aber im Grunde, denn durch Gebet wird Gottes Wille nicht verändert, ſondern vielmehr erfüllt, weil er gebeten ſeyn will, weil er hören und erhören will, weil er ſelbſt ſeinen Willen an des Menſchen Gebet bindet.

In der göttlichen Komödie gehören zu der Lehre vom Fatum und vom Zufalle, von der Vorſehung und von der Freiheit, auch noch die Worte Cacciaguida's, welche des Enkelſohnes vorausgeſehenes Mißgeſchick einleiten. Cacciaguida lehrt, daß *Zufall* (Kontingenz) nur innerhalb unſeres Geſichtskreiſes exiſtirt, nach der Wahrheit aber nur *Vorſehung* waltet: daß aber dieſe Vorſehung uns ſo wenig Zwang auflegt, als das Auge dem Schiffe, welches es abwärts laufen ſieht. Dieſe wichtige Lehre finden wir in ſechs inhaltſchweren Verſen. Parad. XVII. 37—42. Beatrice bittet aber den Pilger auf das lieblichſte, daß er alle ſchwere Gedanken, alle Sorgen um die Zukunft fahren laſſen ſolle:

Parad. XVIII. 4—6.

ſie ſpricht die Fülle alles Troſtes in wenigen Worten aus.

Anm. 20) Seite 35. So ſagt ſchon bei Homer (Odyss. I. 32. flg.) Zeus ſelbſt, „der Menſchen und Ewigen Vater“:

Wunder, wie ſehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!
Nur von uns ſey Böſes, vermeinen ſie: aber ſie ſelber
Schaffen durch Unverſtand, auch *gegen Geſchick*, ſich das Elend!

Der Urtext heißt *ὑπὲρ μόρον*. Merkwürdig ſind darüber die Reflexionen des Tacitus, den wir wohl als einen gültigen Zeugen und Vertreter ſeiner Zeit betrachten dürfen. Annal. VI. 22.

In dem Vorſtehenden haben wir uns an des Horatius Antianiſche Ode erinnert:

O Diva, gratum quae regis Antium,
Praesens vel imo tollere de gradu
Mortale corpus, vel superbos
Vertere funeribus triumphos.

Fortuna, die Du zu Antium regierſt,
Du hebſt die Niedrigen flugs empor,
Und ſtürzeſt die Stolzen von ihrer Höhe
Mitten in ihren Triumphen.

Daſſelbe ſagt in Sophokles Antigone der Unglücksbote:

Τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταῤῥέπει
Τὸν εὐτυχοῦντα, τόν τε δυστυχοῦντ', ἀεί.

Des Schickſals Herrin hebt, des Schickſals Herrin ſtürzt
Den, dem es wohl geht, und den, dem es übel geht.

Noch vernehmlicher haben wir der Kumäiſchen Sibylle, der erſchrecklichen Deiphobe, grauenhaftes Wort aus der Hölle vernommen:

Desine fata Deum flecti sperare precando:

Laſſe den Wahn, daß Göttergeſchick ſich wende dem Anflehn.

Damit ſchließt auch in Sophokles Antigone der Chor:

Μὴ νῦν προσεύχου μηδέν· ὡς πεπρωμένης
Οὐκ ἔστι θνητοῖς ξυμφορᾶς ἀπαλλαγή.

Jetzt bet' um nichts mehr, denn vom vorbeſtimmten Schluß
Des Schickſals wird dem Sterblichen Erlöſung nicht.

Aber der oberſte Chorus im Himmel ſingt dennoch:

Regnum coelorum violenzia pate.

Das Reich der Himmel will Gewalt erleiden.

· Hiermit iſt der *abſtrakte* Gegenſatz zwiſchen dem *Fatum* und dem *Gebete* ausgedrückt. Wie ſich in der Geſchichte, im Leben der Gegenſatz wieder mildert, iſt ſchon vorhin an der *Hoffnung* und dem *Glauben*, die in Fortuna's Geleite ſich befinden, und ſonſt angedeutet werden. Wirklich hat auch das Alterthum eine Seite, welche neben dem unerbittlichen Fatum dem *Gebete* Raum läßt und Wirkung zugeſteht: daran erinnert uns jetzt von neuem die Abhandlung, welche das bevorſtehende Sommerſemeſter auf der Univerſität zu Würzburg einleitet: ſie handelt *von den Gebeten der Griechen und Römer*: der Verfaſſer, Profeſſor von *Laſaulx*, liefert damit wieder einen verdienſtlichen Beitrag zu den Nachweiſungen über den Offenbarungs-Inhalt der heidniſchen Religion. Darum konnte auch Ovidius zur Einleitung des Kalenderjahres in den Faſten I. 181. 182. ſingen:

Templa patent auresque Deum: nec lingua caducas
Concipit illa preces, dictaque pondus habent.
Tempel und Ohren der Götter ſind offen: das Betenden Mund ſpricht
Nicht umſonſt: es erhält jegliches Wort ſein Gewicht.

Auch die heidniſche Religion hat hiernach ihre zwei Seiten: ein Fatum und ein Gebet in Hoffnung: aber beide Seiten ſind eben nur neben und gegen einander. Das Chriſtenthum hat auch ſeine zwei Seiten, die Macht des Gebets und die Unterwerfung unter Gottes Willen: aber es hat auch die Verſöhnung beider Seiten, inſofern der Chriſt mit ſeinem Willen in den Willen Gottes eingeht, und alles ſein dreiſtes und unverzagtes Bitten dem Herrn befiehlt, wenn er mit Chriſto ſein Gebet ſchließt:

Doch nicht wie ich will, ſondern wie Du willſt!
Dein Wille geſchehe!

III.

Anm. [1]) Seite 40. Unſer Dichter unterſcheidet auch anderwärts die Kunſt der Natur, arte di natura, von der ihr herzutretenden neuen und beſonderen ſchöpferiſchen Einwirkung Gottes. So heißt es Purg. XXV. 70. 71.

> Lo motor primo a lui si volge lieto
> Sovra tanta arte di natura.

Ebenſo wird auch Inf. XXXI. 49. der Natur eine Kunſt, die Bildungskraft zugeſchrieben. — Allerdings kennt Dante auch einen intellectus artifex Gottes, die Kunſt in Gott: hier iſt jedoch dieſe nur in ſofern gedacht, als aus ihr auch die Kunſt in der Natur ſtammt: letztere iſt in unſerem Texte zunächſt gemeint. In dem zweiten Buche der Monarchie erklärt ſich Dante ſelbſt darüber alſo: Sciendum est, quod quemadmodum ars in triplici gradu invenitur, in mente scilicet artificis, in organo, et in materia formata per artem: sic et naturam in triplici gradu possumus intueri. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est: deinde in coelo, tanquam in organo: quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur. — Vergl. Ozanam: Dante et la philosophie catholique au treizième siècle. p. 154. sq. — Im erſten Buche der Monarchie heißt es: Genus humanum Deus aeternus arte sua, quae natura est, in esse producit.

Anm. [2]) Seite 43. Per se natura, e per la sua seguace Dispregia. — Im gleichen Sinne heißt es kurz vorher von den Laſtern des Wuchers und der widernatürlichen Befleckung (Inf. XI. 46 — 48):

> Puossi far forza nella Deitade,
> Col cuor negando e bestemmiando quella
> E spregiando natura e sua bontade.

Nach dieſer Faſſung verſündigt ſich der Wucher gegen die Gottheit, gegen die Natur und gegen die Güte der Natur: nach unſerm Texte gegen die Natur an ſich, und gegen ihre Jüngerin, welche zugleich als die Tochter der Natur und Gottes Enkelin anzuſehen ſey. Daß die natura per se auf die natura in Deo zu beziehen ſey, ſcheint nach dem Gegenſatze, la sua seguace, nicht wohl anzunehmen zu ſeyn. — Schlegel hat in dieſer ganzen Theorie nichts als eine ſcholaſtiſche Spitzfindigkeit finden können. Horen: 1795. Drittes Stück. S. 68.

Anm. 2) Seite 45. 2 Moſ. 22, 25. — 5 Moſ. 23, 19. — „Wenn du Geld leiheſt meinem Volke, das arm iſt bei dir, ſo ſollſt Du nicht mit ihm thun, wie ein Wucherer: du ſollſt ihm keine Zinſen auferlegen.“ — „Du ſollſt an deinem Bruder nicht wuchern, weder mit Geld, noch mit Speiſe, noch mit allem, damit man wuchern kann.“

Anm. 3) Seite 45. Quidquid ultra sortem exigitur usura est. Conf. Augustinus ad Psalm. 36. vers. „Tota die“. — c. 1 — 4. C. 14. qu. 3. Decr. II. — c. 1. 4. 6. 10. X. de usuris. (V. 19.)

Anm. 4) Seite 45. Thomas Aquinas: Summa theol. II. 2. 9. 78. — Das Darlehn, ſo lehrt Thomas, iſt die Veräußerung einer Geldſumme gegen künftige Reſtitution des vollen Werthes: mehr als den vollen Werth zu nehmen, iſt Wucher. — Eine Vergütung für den Gebrauch iſt ungerecht, denn der Darlehnsnehmer iſt Eigenthümer, folglich gebührt ihm der Gebrauch, ohne daß er dafür dem Nichteigenthümer eine Vergütung ſchuldig wäre. — Der Gebrauch des Geldes beſteht im Verbrauche: zu dem Verbrauche iſt der Darlehnsnehmer berechtigt: folglich iſt ein Gebrauch der ſchon verbrauchten Sache unmöglich und eine Vergütung dafür unrechtlich. Anders verhält es ſich, ſagt Thomas, mit Dingen, quorum usus non est ipsa rei consumtio.

Anm. 5) Seite 45. Die klaſſiſche Stelle im Ariſtoteles, welche der Dichter unſtreitig vor Augen gehabt hat, befindet ſich in den politiſchen Büchern. I. 10. — Sie ſteht mit unſerm Text in ſo genauer Uebereinſtimmung, ſie hat auf die weitere Auslegung unſeres Textes ſo nachhaltigen Einfluß, daß ſie wenigſtens unter dem Texte eine ausführliche Erwähnung in Anſpruch nimmt. Ariſtoteles führt aus, daß ſowohl das Hausweſen als der Staatshaushalt an die natürlichen Erwerbsmittel ſich halten müſſe: den Gegenſatz bilden alle wucherlichen Bereicherungen, welche als widernatürlich verworfen werden. Die Natur, ſagt Ariſtoteles, ſorgt ſelbſt für die Nahrung, der Menſch ſoll nur ſeinerſeits herzutreten. — *Φύσεως γὰρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ γεννηθέντι παρέχειν. διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζώων. — Οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ μεταβλητική. — Εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατική. — Ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεγενῶσιν αὐτά ἐστιν: ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.* —

Anm. 7) Seite 53. Vergl. G. W. F. Hegel's Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie. II. S. 395. (Sämmtl. Werke Th. XIV.)

Anm. 8) Seite 54. So nennt er namentlich die menſchliche Sprache nach der Anlage ein Werk der Natur, opera naturale, wogegen die Entwickelung und der Gebrauch der Sprache, die Bildung und Veränderung der Sprachen der menſchlichen Freiheit überlaſſen bleibt: ſo wird die Sprache zur Kunſt. Parad. XXVI. 130—132.

Anm. 9) Seite 54. So heißt es auch im Convito gleich am Eingange: Ciascuna cosa da providenzia di propria natura impinta è inclinabile alla sua perfezione.

Anm. 10) Seite 55. Auf dieſer Verſchiedenartigkeit der Individualitäten beruhet der Staat, welcher die Einheit aller dieſer unterſchiedenen Gaben iſt. Darum leitet auch Karl Martell die Lehre mit der Frage ein, ob es auf der Welt etwas Schlimmeres gäbe, als nicht Bürger, nicht Glied eines Ganzen zu ſeyn. In gleichem Sinne heißt es in dem erſten Buche der Monarchie: Alius est finis, ad quem natura producit pollicem, et alius ab hoc, ad quem producit manum totam, et rursus alius ab utroque ad quem brachium, aliusque ab omnibus ad quem totum hominem. So ſagt der Apoſtel: „Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz das Ohr wäre, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder geſetzt, ein jegliches ſonderlich am Leibe, wie er gewollt hat" ꝛc. 1 Kor. 12. — Der Menſch iſt nicht beſtimmt für ſich zu ſeyn: er iſt nur in und mit der Menſchheit: er gehört zur Menſchheit als zu ſeiner Totalität: er gedeiht nur in der Gemeinſchaft. Ariſtoteles, dem unſer Dichter immer folgt, hat das große Wort geſagt: *πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον. — Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστι. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.* So ſagt auch wiederholt Thomas Aquinas: homo naturaliter politicus s. socialis.

Anm. 11) Seite 56. **Poesie filosofiche di Tomaso Campanella, publicate per la prima volta in Italia da Giov. Casp. Orelli. Lugano, 1834. — S. 20. 30.**

Anm. 12) Seite 56. Unterhaltungen zur Schilderung Götheſcher Dicht- und Denkweiſe. Von C. F. Göſchel. I. S. 74. flg.

Anm. 13) Seite 56. Briefwechſel zwiſchen Göthe und Zelter. IV. 200.

Anm. 14) Seite 57. **Aristotelis Phys. VIII. 4.**

Anm. 15) Seite 62. Wir erinnern hiermit nicht allein an Göthe's Farbenlehre, ſondern auch an ſeine Apophtegmen unter der Ueberſchrift: „Gott, Gemüth und Welt“. Vergl. „Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'ſcher Dicht- und Denkweiſe.“ II. 107 — 224. III. 191. 192.

Anm. 16) Seite 63. Es war eben geſagt, daß alle Sterne von Oben (di su) empfangen, prendono, und nach unten (di sotto) wirken, fanno. Das Weitere iſt nun, worauf Beatrice ihren Jünger beſonders aufmerkſam macht, wie und durch welche Mittel oder Mittelsperſonen die Sterne ihr Licht und Leben erhalten und weiter geben, und dies ſind immer die Engel, welche je den einzelnen Sternen vorſtehen und inwohnen. Dieſe drücken ihr Bild in die Sterne, und den Sternen dient es wieder zum Siegel für weitere Bildung und Fortpflanzung des empfangenen Eindrucks.

Anm. 17) Seite 63. Der Himmelskreis verläugnet nicht, was er von der ihm inwohnenden Intelligenz und hiermit von Oben, nämlich aus dem Kryſtallhimmel empfangen hat, ſondern zeugt davon: er nimmt das Licht von Oben. Das iſt das prendere di sù: — prende l'image.

Anm. 18) Seite 63. Wie er erſt ſelbſt das Bild von Oben annimmt, ſo macht er nun auch ein Siegel daraus, um damit nach Unten weiter zu wirken: ſo verwaltet er das ihm anvertraute Amt und richtet aus, wozu er beſtimmt iſt, disposto a suo fine e sua semenza. Das iſt das fare di sotto — e fasse ne siggillo. — Hiermit dürften ſich die Schwierigkeiten, welche die Verſe 130 — 132. den Auslegern verurſacht haben, erledigen laſſen: denn daß der Fixſternhimmel beſonders genannt und an ihm wiederholt wird, was ſchon im Allgemeinen als die geſammte Weltordnung des Himmels zuvor geſagt war, dieß hat einfach darin ſeinen Grund, daß es eben der Fixſternhimmel iſt, von welchem nach dem Vorhergehenden (115 — 117.) die Dispoſition und Repartition aller Lebenskräfte ausgeht, die er ſelbſt, das lehren die inneſtehenden Verſe 130 — 132., aus ſeiner Intelligenz, ſo wie dieſe aus dem Kryſtallhimmel, und dieſer aus dem Empyreum erhält.

Anm. 19) Seite 63. So entäußert ſich Gott ſelbſt ad extra, und iſt und bleibt doch in ſich, ad intra, Er iſt Alles in Allem, und Einer in ſich. — So iſt auch Ein Licht in allen Kreaturen, aber es färbt ſich in tauſend und abermal tauſend Individualitäten, theils durch die verſchiedenen Intelligenzen, die es empfangen und weiter geben, theils durch die verſchiedenen Potenzen, in die es überſtrömt. — „Es ſind mancherlei Gaben, divisiones gratiarum, aber es iſt Ein Geiſt: es ſind mancherlei Aemter, divisiones ministrationum, aber es iſt Ein Herr: es ſind mancherlei Kräfte, divisiones operationum, aber es iſt Ein Gott, der da wirket Alles in Allem u. ſ. w. 1 Kor. 12, 4—31.“ — Dieſes Bibelwort iſt unverkennbar die Grundlage, worauf der Dichter ſeine Theorie baut. Auch den Vergleich mit dem Organismus des menſchlichen Leibes finden wir in unſerm Texte wie im Korintherbriefe I. 12, 12. flg.

Anm. 20) Seite 65. Von der Mannigfaltigkeit und Fülle der Farben, von ihrer bunten Pracht und reichen Gliederung enthält die göttliche Komödie mehr als ein glänzendes Denkmal. Dahin gehört die Grotte im Vor-Purgatorium, welche die Wanderer zur Nachtzeit aufnimmt:

Purg. VII. 73 — 84.

dahin gehört das dreifarbige Kleeblatt der drei Frauen:

Purg. XXIX. 22. 25. 26.

dahin gehört Beatrice's Kleidung bei der erſten Wiedererſcheinung.

Purg. XXX. 31 — 33.

Dreifarbig iſt auch der Dreifaltigkeit Erſcheinung.

Parad. XXXIII. 117.

Die Engel, die zur Nacht ſchützen, ſehen wir in grünen Gewanden und Flügeln, blonden Haaren und rothen Geſichtern,

Purg. VIII. 25 — 36.

in ihrer Heimath ſind die Flügel Gold, das Antlitz Flamme, weiß die Geſtalt.

Parad. XXXI. 13 — 15.

In eben dieſes Farbenreich gehört auch die Farbe der Blüthen, welche der durch Adams Fall entlaubte und verdorrte Baum der Menſchheit im zweiten Triebe, nämlich in Folge des Erlöſungswerkes neu hervorbringt.

Purg. XXXII. 52 — 60.

Die Farbe zeichnet ein einziger Vers:

Men che di rose, e più che di viole,

d. h. die Farbe war weniger hell als Roſen und heller als Veilchen. Des heiligen Blutes Roth iſt durch das Waſſer aus der Seite bläſſer geworden. Bernhard.: de passione Domini lib. I. c. 41. ſagt: Inspice lateris aperturam, quia nec illa caret rosa, quamvis ipsa subrubrea sit propter mixturam aquae. Hiermit nähert ſich dieſe Farbe zugleich der biſchöflichen.

Anm. 21) Seite 65. Das Selbſtbewußtſeyn beſteht weſentlich darin, che se in se rigira. Das iſt der Unterſchied des Geiſtes gegen die Natur, von der es heißt: „Sich ſelbſt zu finden es iſt ihr verwehrt." Es iſt merkwürdig, daß eben dieſe Reflexion ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt ſchon von Proclus als das Emblem des Geiſtes und als Beweis ſeiner Unverwüſtlichkeit gefaßt wird. Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν· οὐδὲν γὰρ τῶν σωμάτων πρὸς ἑαυτὸ πέφυκεν ἐπιστρέφειν. — Πᾶν ἀσώματον πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ὄν, ὑπ' ἄλλων μετεχόμενον χωριστῶς μετέχεται· εἰ γὰρ ἀχωρίστως ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ οὐκ ἔσται χωριστὴ τοῦ μετέχοντος, ὥσπερ οὐδὲ ἡ οὐσία· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐπιστρέψει πρὸς ἑαυτό. — Ritter, Geſchichte der Philoſophie IV. 671. Hegel's Werke XV. S. 90. — Der weitere Unterſchied der Natur und des Geiſtes beſtehet eben in dem Geiſte ſelbſt, den die Natur außer ihr, der Geiſt aber in ihm hat. Darum folgt auch die Natur dem Geiſte, als einem Andern, ohne Willen, ohne Freiheit, aber der Geiſt folgt mit ſeiner Thätigkeit, mit ſeiner Kunſt, der Natur, als ſeinem eigenen Weſen, mit Willensfreiheit.

IV.

Anm. [1]) Seite 68. Neuerlich hat Balbo Dante mit Shakeſpeare zu vergleichen verſucht, um dem Erſteren, als dem erhabenſten, den Preis zuzuerkennen. Nach unſerer Ueberzeugung verhalten ſich Beide zu einander, wie die Beatrice der göttlichen Komödie zu der Beatrice in der Welt-Komödie: Much ado about nothing. Die Ausführung und Entwickelung dieſes tief in den Text führenden Verhältniſſes müſſen wir auf andere Gelegenheit ausſetzen.

Anm. [2]) Seite 68. Kritiſches Journal der Philoſophie II. Bd. 3. St. 1803. S 41.

Anm. [3]) Seite 71. „Wie durch helle und durchſichtige Gläſer oder durch reine und ruhige Waſſer, die nicht ſo tief gehen, daß der Grund ſich verliert, die Geſtalten vor unſern Augen ſo ſchwach vorüber ſchweben, daß ſelbſt eine Perle auf weißer Stirne nicht geringern Eindruck macht, ſo ſah ich jetzt Geſichter ſich zum Sprechen bereiten: weshalb ich jetzt in einen Irrthum gerieth, der demjenigen entgegengeſetzt war, welcher zwiſchen einem Menſchen und einer Quelle Liebe entzündete. Denn ſo wie ich ſie gewahr wurde, alsbald wandt' ich in dem Wahne, es ſeyen nur Spiegel-Wiederſcheine, die Augen, um zu ſehen, von wem ſie herrührten.“ — In dieſem Gleichniſſe treten die verſchwimmend zarten Schatten im durchſichtigen Glaſe und in flachen Waſſerſpiegeln, und die weißen Perlen auf perlenweißer Stirne, Narciſſus im Waſſer und Echo in der Luft, Scheinbild und Scheinton zuſammen, um an Aehnlichem und Entgegengeſetztem körperloſe Seelen als Schatten zu zeichnen. Unverkennbar iſt die Erinnerung an Ovid (Met. III. 339—510.):

Während er trinkt, von dem Bilde geſehener Reize bezaubert,
Liebet er nichtigen Trug; und Leib erſcheint ihm der Schemen. —
Was, Leichtgläubiger, fängſt du umſonſt entfliehendes Gleichniß? —
Was du erblickſt, iſt Schatten des wiederkehrenden Bildes! —

Ach, du umſonſt geliebtes Weſen! — So klang auch der
Nachhall.

Jener rief: Leb' wohl! — Leb' wohl! antwortet ihm Echo.

Anm. *) Seite 71. „Wie, wenn der Abend eben aufſteigt, am Himmel neue Lichter erſt beginnen, ſo daß es wohl erſcheint, und doch nicht recht erſcheint, ſo ſchien es mir, als fingen neue Weſen an mir zu erſcheinen und außerhalb der andern beiden Ringe einen Kreis zu bilden."

Anm. *) Seite 71. „Jetzt begann das heilige Rad ſich zu drehen, und noch hatte es ſich in ſeinem Kreiſe nicht ganz zum erſtenmale umſchwungen, als ein anderes es in ſeiner Ringbahn einſchloß, und Schwung zu Schwung, und Sang zu Sang reihte. Wie ſich durch zarte Wolke zwei Bogen, parallel und gleich von Farben, wölben, wenn Juno ihrer Magd Befehl ertheilt, indem aus dem innern Kreiſe der äußere geboren wird, nach Art der Sprache jener Holden (Echo), die von der Liebe, wie von der Sonne Nebel, überwältigt ward: — es ſind die Bogen, die dem Volke hienieden vorausverkünden durch den Bund, den Gott mit Moſe ſchloß, daß niemals wieder die Welt zum See werde: — ſo ſchwangen ſich um uns aus jenen ewigen Roſen die beiden Blumenkränze der Seligen; ſo entſprach dem inneren Kranze der äußere: als jetzt der Jubel und des großen Feſtes Weihe, ſowohl vom Geſange, als von dem flammenden Verkehre des ſeligſüßen Lichtes mit dem Lichte zumal in Einem Nu und Einem Sinne ruhten, den Augen gleich, die nach dem Willen deſſen, der ſie bewegt, zumal ſich ſchließen und erheben müſſen. Jetzt erhob ſich aus dem Herzen eines Lichts von jenen neuen Lichtern die Stimme, welche an mir die Magnetnadel in ihrer Richtung zum Polarſtern erſcheinen ließ, indem ich mich zu ihrem Orte wandte."

Anm. *) Seite 74. „Wenn ſechstauſend Meilen von unſerm Vaterland entfernt die heiße Mittagsſtunde glüht, neigt unſer Erdtheil erſt den Morgenſchatten bis zum ebenen Bette, wo dann des Himmels Wölbung, uns ſo hoch und tief, ſo ſich zu wandeln anfängt, daß ein Stern nach dem andern den Schein bis hier herunter verliert. Und wie dann (Aurora) die hellſte Dienerin des Sonnengeſtirns weiter aufwärts ſteigt, in gleichem Maaße verſchließet ſich der Himmel von Stern zu Stern zuletzt bis zu dem ſchönſten (Morgenſtern): nicht anders ſchien jener Triumph, welcher ewig ſich bewegt um den einen Punkt, der mich bewältigt hatte, und eingeſchloſſen ſchien von dem, das er doch einſchließt, ein wenig und dann noch ein wenig meinem Auge zu erlöſchen."

Anm. [7]) Seite 76. Lucifer — Briareus im Kampfe mit Pallas, Mars, Apollon — Nimrod — Niobe — Saul — Arachne — Rehabeam — Eriphyle mit Mann (Amphiaraos) und Sohn (Alkmäon) — Sanherib — Cyrus und Tomyris — Holofernes — Ilion — ſind lauter Mahnungen: **Fuimus Troës!**

Anm. [8]) Seite 76. Maria vor dem zwölfjährigen Knaben im Tempel — Piſiſtratus — Stephanus — ſind lauter Zeichen treu zärtlicher Liebesgeduld und Langmuth.

Anm. [9]) Seite 76. Progne und Philomele nebſt Tereus und Itys — Hamann mit Eſther und Mardochai — Lavinia und Amata nebſt Aeneas und Turnus — ſind lauter Warnungen vor Zorn und jäher Leidenſchaft, ſo wie umgekehrt (Purg. X.) Maria vor dem Engel, David vor der Bundeslade und Trajan vor der Wittwe Beiſpiele der Demuth und Selbſtverläugnung ſind.

Anm. [10]) Seite 76. Pygmalion und Sichäus — Mydas — Achan — Ananias und Sapphira — Heliodorus und Seleucus — Polyneſtor und Polydorus — Craſſus im Kriege gegen die Parther — ſind lauter Beiſpiele verderblicher Goldgier.

Anm. [11]) Seite 77. Ovid. Met. V. 385. flg. — J. H. Voß: Verwandlungen nach Ovid Bd. I. No. XXV. Ceres. V. 45. flg. S. 248. (zweite Auflage). — Ovid, nach Dante (Inf. IV. 90.) der Dritte unter den fünf erſten klaſſiſchen Dichtern, eröffnet uns in den Metamorphoſen eine beſonders reiche Quelle von Licht-Reflexionen im Heidenthume. „Das Chriſtliche im Ovid" wäre eine beſondere Aufgabe für unſere Zeit: wir erinnern nur an die Geſchichte von der Schöpfung und von den vier Weltaltern, an Deukalion und die Sündfluth, an Baucis und Philemon, an Orpheus und Eurydice. Aus dem Mythus von Ceres und Proſerpina mögen hier nur folgende Zeilen Platz finden:

Ein tieffluthender See iſt Henna's Fluren benachbart,
Pergus mit Namen genannt. Nicht häufiger höret Kayſtros
Schwanengeſäng', als dieſer, in ſanft hingleitenden Waſſern.
Ringsher kränzen die Fluthen Umwaldungen, welche beſtändig,
Wie mit laubigem Teppich, die Gluth abwehren des Phöbus.
Kühlung ſtreut das Gezweig', und die Au' hellſchimmernde Blumen.
Frühling iſt ewig im Hain. Als hier Proſerpina weiland
Spielete, ſanfte Violen und ſilberne Lilien brechend;
Als ſie mit kindlicher Luſt ſich die Körb' und den Schooß des Gewandes

Anfüllt', und zu beſiegen die Freundinnen eifert im Sammeln,
Wurde zugleich ſie geſehn, und geliebt, und geraubet vom Pluto.

Die Mutter entdeckt erſt den Verluſt, dann die Verführung welche aus der Hölle kommt; da verflucht ſie die Erde:

.... Da ſchilt ſie die Gegenden alle,
Doch das trinakriſche Land vor anderen, wo ſie des Schadens
Spuren entdeckt. Dort jetzo die ſchollenkehrenden Pflüge
Brach ſie mit wüthender Hand, und verdammt im Zorn die Beſteller,
Männer und Stiere, zum Tod', und ließ abläugnen den Acker
Alles vertraute Gut und fälſchte die edelen Saamen.
Siehe, der fruchtbare Segen, der rings umwallte den Erdkreis,
Liegt nun taub: es erſtirbt im ſproſſenden Grüne die Saatflur.

Aber Proſerpina bleibt ſelbſt nicht ohne Schuld: es iſt ihr Erlöſung verheißen, aber ſie fällt dennoch, weil ſie von der Speiſe genießt, welche Jupiter verboten hat:

.... dieweil nicht faſtend die Jungfrau
Ausgedauert, und irrend im fruchtbaren Garten, mit Einfalt
Einen puniſchen Apfel vom hangenden Baume gepflücket.

Anm. 13) Seite 77. Das Palilienfeſt, Roma's Geburtstag, fällt auf den 21. April: in dieſelbe Zeit fällt Dante's Pilgerfahrt in die jenſeitige Welt. Das Palilienfeſt war ein ländliches Hirtenfeſt, welches auch in orthodoxeſter Zeit, ſelbſt auf der Kanzel, wo nicht mit dem Palmenſonntage, doch mit dem Sonntage des guten Hirten (Misericordias Domini) verglichen worden iſt. — Virgil erwähnt übrigens Pales, die Göttin des Landlebens, nur vorübergehend, **Georg. III. 1.** Ovid ſingt mehr davon:

Fast. IV. 721 — 862.

Nox abiit, oriturque Aurora: Palilia poscor!

Nacht weicht, und Aurora geht auf! Das Palilienfeſt ruft!
Nicht umſonſt ruft's, wenn Pales, die Huldin, mir hilft.
Huldin Pales, o hilf mir, die Feier der Hirten zu ſingen,
Wenn ich im frommen Dienſt jetzo begehe Dein Feſt. — —
Schütz' in Gnaden die Heerde, wir beten, ſchütze die Hirten:
Banne von Hürd' und Stall, was ſie verdirbt und verſehrt.
Wo wir gefehlt, vergieb uns die Schuld! — Es iſt Roma's Geburtstag,
Da du die Hirten zur Stadt rieſt, und der wandernden Schaar
Ziehender Pilger gewährt ein ſicher ſchützendes Obdach.
So ward Roma erbaut, die nun gebietet der Welt.

Dante (Convit. IV. 4. 5.) nennt Rom quella cità imperadrice, che non solamente speciale nascimento, ma speciale processo ebbe da Dio.

Anm. 13) Seite 77. Aeneis VI. 882. Werft Lilien voll aus den Händen. Manibus date lilia plenis!

Anm. 14) Seite 83. Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. — Nunquam sine phantasmate intelligit anima. Aristot. De anima III. 7. — Ohne Erfahrung kann das Wiſſen nicht immanent ſeyn, denn der Gegenſtand bleibt ihm ſo lange äußerlich, bis es ihn empfunden, erfahren, erlebt hat.

Anm. 15) Seite 83. Jeſ. 95, 1. — 50, 2. — Heb. 10, 31. Thomas Aquinas ſchreibt (Summa theol. I. qu. 1. art. 10.): Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est literalis sensus, quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale: sed quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quod sensui literali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

Anm. 16) Seite 83. Matth. 5, 35. — Jeſ. 66. 1.

Anm. 17) Seite 83. Thomas Aquinas (Summa theol. I. qu. 1.) Art. 9. Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoricis et corporalibus similitudinibus divina exponi maxime conveniens est. Art. 10. Verbum Dei sub unâ litera plures sensus habet: literalem multiplicem, sc. historicum, aetiologicum, analogicum, parabolicum: — spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem et anagogicum. So lehrt auch Dante anderwärts, z. B. im Convito II. 1. und in der Zueignung an Can della Scala. So redet auch Chriſtus in Gleichniſſen, und zwar zum Volke, ohne daß ſie den tieferen Sinn faſſen, und zu den Seinen, die mit dem Literalſinne auch das weitere Verſtändniß annehmen. Matth. 13. Marc. 4. — Richard von St. Victor (Exceptionum II. 3.) ſchreibt der heiligen Schrift einen dreifachen modus tractandi zu: historia, rerum gestarum narratio, allegoria, quae per factum quod dicitur aliud significat, tropologia, quae per id quod factum legimus quid nobis sit faciendum agnoscimus.

Anm. 18) Seite 85. Denſelben Gedanken, welchen der Apoſtel Petrus im Römerbriefe 10, 1. ausſpricht, finden wir, wie weiland Dante, weiter ausgeführt in den Büchern Richard's von St. Victor de contemplatione, welche recht eigentlich in des Dichters Studienkreis gehörten. Richard von St. Victor, dem Dante in einem einzigen Verſe ein ſchönes Denkmal geſetzt hat, Che a considerar fu più che viro (Par. X. 132.)

unterſcheidet ſechs Stufen der Kontemplation, welche zur Anſchauung Gottes führen. Die dritte gründet ſich auf Röm. 1, 20. Er ſagt im Benjamin major de contemplatione l. 1. c. 12. 13., wie folgt: Nunc vero de tertio contemplationis genere videamus. Ad hoc itaque genus pertinet, quoties per rerum visibilium similitudinem rerum invisibilium qualitatem deprehendimus, quoties per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus, ut constet, quod scriptum reperitur, quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Recte autem haec contemplatio, quae ut ad invisibilia adscendat baculo se corporeae similitudinis sustentat, recte, inquam, hujusmodi per coronam arcae designatur, quae ab inferiori quidem parte ligno affigitur, sed a parte superiori ligni mensuram supergreditur. — — Habent corporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam, sed alia infirmam quandam, et valde longinquam, et pene extraneam: alia autem viciniorem et manifestiorem, et quanto propinquiorem, tanto evidentiorem, et supra haec alia valde propinquam et cognatam, ut sic dicam, et penitus expressam, intantum ut videantur visibilibus non jam appropinquare, sed inhaerere, et inseri potius quam accedere. — In hoc primo statu deducetur homo esse animalis et discit effici spiritualis, eo quod tunc incipiat spiritualia comparare, et formari in novitate sensus sui, satagens quotidie magis magisque sapere, quae sursum sunt etc. Daraus erklärt ſich erſt vollkommen Beatrice's kurzes Wort: da sensato apprende Ciò che fa poscia d'intelletto degno. — So unterſcheidet auch Bernhard von Clairvaux, quel contemplante (Par. XXXII. 1. XXXI. 61—63.), drei Stufen der Betrachtung, wovon die erſte, dispensativa, ad promerendum Deum, die zweite, aestimativa, ad vestigandum Deum, die dritte, speculativa, ad contemplandum Deum beſtimmt iſt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens. De consideratione V. 2. Vergl. Dr. F. Theremin's Abendſtunden: von dem Weſen der myſtiſchen Theologie.

Anm. 19) Seite 88. Die neun Himmelsſphären ſind: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn, Firſternhimmel, Kryſtallhimmel.

Anm. 20) Seite 88. Die neun Engel-Ordnungen ſind, wenn wir wie bei den Himmelsſphären von Unten nach Oben gehen:

Engel, Erzengel, Fürſtenthümer; Mächte, Tugenden, Herrſchaften; Throne, Cherubim, Seraphim.

Anm. 21) Seite 89. Die neun Verſe des Textes (Parad. XXVIII. 70 — 78.) finden nur durch die genaue Unterſcheidung der Himmelskreiſe von den Engelskreiſen in den drei erſten Zeilen, und zweitens durch eben ſo ſcharfe Unterſcheidung des maggio und minore, welches auf den äußeren Umfang der Parvenza ſich bezieht, von dem più und meno, welches auf die größere und geringere Intenſion der Kraft ſich bezieht, eine befriedigende Erklärung, wozu die meiſten Kommentare nur wenig Anleitung enthalten. Vergl. „Aus Dante Alighieri's göttlicher Komödie. Naumburg, 1834.“ S. 70. flg.

Anm. 22) Seite 90. Beatrice rügt an ihrem Schüler dieſes beides, daß er intenſive und extenſive Größe nicht unterſcheiden, und eben darum auch nicht verbinden kann. Sein Fehler iſt, daß er bei den Kategorien der Aeußerlichkeit, parvenza, ſtehen bleibt. So lehrt unſer Text, Parad. XXVIII. 74. An der Philoſophie jener Zeit hat Beatrice eben auch dieſes beides zu rügen, nämlich ihre ſubjektive Willkühr, — jedes gehet ſeinen Weg — und das Haften an der Aeußerlichkeit. So heißt es im folgenden Geſange XXIX. 85 — 87.:

Voi non andate giù per un sentiero,
Filosofando: tanto vi trasporta
L'amor dell' apparenza, e 'l suo pensiero.

Die apparentia, — presente cose Purg. XXXI. 34. — haben an den non apparentia, Hebr. 11, 1. — non parventi cose, Par. XXIV. 65. profonde cose, 70. —, die vielen Wege Jeſ. 53, 6. an dem einen Wege, la diritta via, an dem ſchmalen Wege, sentiero, ihren Gegenſatz und ihr Maaß, misura.

Anm. 23) Seite 90. Vergl. C. Förſter: Das neue Leben von Dante Alighieri. Leipzig, Brockhaus. 1841. S. 153. 154.

Anm. 24) Seite 91. In unſerer Zeit iſt namentlich einerſeits durch die rohe Uebertragung niedriger Kategorien in die höhere Sphäre, ohne Fort- und Umbildung, andererſeits durch die platte, eben ſo rohe Verneinung der Kategorien der Sinnlichkeit für die höhere Sphäre, in der Philoſophie ſo große Zerrüttung und Verwirrung angerichtet worden, daß der Boden unter den Füßen weicht. Deſto wichtiger iſt Beatrice's Lehre, welche auch die Kategorie des Raumes, aller irdiſchen Schranken und Entfernungen entkleidet, nach ihrem Weſen in die Sphäre überträgt, wo — zwei unterſchiedene Weſen an einer Stelle Platz finden. Parad. I. 38. Nach

Thomas Aquinas können zwar ein Menſch und ein Engel, weil ſie eine verſchiedene Weiſe des Daſeyns haben, aber nicht zwei Engel an einem und demſelben Orte ſeyn. Summa th. I. qu. 52. art. 3.

Anm. 25) Seite 92. Olim homines mundum visibilem et invisibilem, praesentem et futurum arctissimo necessitudinis vinculo conjunctos imaginati sunt, et familiaritatem quandam sibi cum geniis et spiritibus intercedere crediderunt. Contra nostrum plerique tanto discrimine utrumque mundum disjunctum putant, ut ejusmodi necessitudini et communioni cum altero nec locus relinquatur, nec ullum ejus desiderium excitetur. Quocum cohaeret, quod illi sensibus et phantasiae indulgentes solidam expressamque imaginem coelestis et infernalis status animo objecerunt: hi vero quidquid corporeum est ac sensibile, ab eodem prorsus alienum judicant et omnem imaginationem excludi volunt. Itaque et beata coeli lux exstinguitur, et tristes inferni tenebrae dissipantur .... Mit dieſer inhaltreichen Betrachtung finden wir eine Reihe gründlicher Forſchungen über die Lehre von dem Empyreum eingeleitet, deren baldiger Fortſetzung und Vollendung wir mit großem Verlangen zu weiterer Belehrung entgegenſehen. Jo. Caroli Thilo Commentatio de coelo empyreo. Halae, 1839. 1840.

Anm. 26) Seite 95. Hier verliert er ſich noch im Glanze der Unendlichkeit, denn ſeine Augen ſind noch ſchwach: ſpäter wird er nicht mehr ſo geblendet. Parad. XXX. 118. flg.

La vista mia nell' ampio e nell' altezza
Non si smarriva, ma tutto prendeva
Il quanto e il quale di quella allegrezza.

Die Quantität iſt die Aeußerlichkeit, die Qualität iſt die Innerlichkeit. Vergl. Parad. XXXIII. 76. flg. 112. flg. — Purg. XXIX. 43. flg.

Anm. 27) Seite 97. Das Natürliche hat an dem Uebernatürlichen, wie die öſtliche Halbkugel der Erde an der weſtlichen, die andere zum Ganzen gehörige Seite. Darum ſind nach des Dichters Vorſtellung die Säulen des Herkules die Gränzen, welche dem natürlichen Menſchen der öſtlichen Halbkugel geſteckt ſind, — die Gränzen, welche die natürliche Kraft nicht ungeſtraft überſchreitet, wenn ſie ohne die zu ihr gehörige übernatürliche Hülfe vorwärts ſegelt. So berichtet Brunetto Latini in ſeinem Theſaurus, ſo erzählt auch Dante Alighieri. Wohl wagt es Ulyſſes, die Säulen des Herkules zu überſchreiten und aus der Halbkugel, die dem gefallenen Menſchen angewieſen iſt, zu der Halbkugel vorzudringen, welche zu ſeiner Wohnſtätte vor dem Falle, und in Folge der Erlöſung, wenn er ſie annimmt, zu ſeiner Rückkehr und Durchgangsperiode nach dem Tode beſtimmt iſt. Aber Ulyſſes ſegelt ohne Glauben an die Erlöſung, ohne Erkenntniß der allegoriſchen und analogiſchen Seite des Natürlichen, eigenmächtig hinüber: die Folge iſt, daß er zwar bis zum Anblicke des Berges der weſtlichen Halbkugel gelangt, aber hier auch mit Schiff und Mannſchaft untergeht.

Anm. **) Seite 102. Virgil ſagt von Dante's Pilgerſeele: L'anima sua — al nostro modo non adocchia. — Hier auf Erden ſehen wir nach Thomas Aquinas und Dante's Theorie nicht unmittelbar die Dinge an ſich nach ihrer Quidditât, ſondern nur die Abbilder der Gegenſtände, species sensibiles, phantasmata, welche durch die allgemeinen Begriffe, species intelligibiles, mittelſt der Reflexion (per conversionem, reflexionem) zu unſerer Kenntniß kommen. Dort im Himmel ſehen ſie wie im Spiegel Gottes per species, quas recipit anima ex influentia divini luminis. — Hiermit beziehen wir uns auf die Skizze der Pſychologie aus Thomas Aquinas, die wir in der Ueberſetzung des Purgatoriums von Philalethes S. 182. flg. finden und den ernſten Forſchungen eines wahren Wahrheitsfreundes verdanken. In Thomas Summe der Theologie ſelbſt finden wir eine lange Reihe hierher gehöriger Quäſtionen, welche zur Erläuterung der Dante'ſchen Vorſtellungen gehören, aber auch unſerer Zeit überhaupt in Ueberſetzung und Kommentar ausführlich vorgehalten werden ſollten. Hierher rechnen wir beſonders I, qu. 77 — 89., wovon wir hier nur den Anfang und das Ende berühren. — In der qu. 77, art. 3. wird ausgeführt, daß im Tode der Seele die dem Geiſte angehörigen Potenzen unverſehrt, hingegen die mit dem Leibe verbundenen Potenzen nicht actualiter, aber doch virtualiter, oder nach der Wurzel verbleiben. Bei Dante finden wir dieſelbe Theorie Purg. XXV. 82—84.

L'altre potenzie tutte quanto mute:
Memoria intelligenzia e volontade,
In alto molto più che prima acute. —

In der qu. 89. wird de cognitione animae separatae gehandelt: ob und wie die vom Leibe getrennte Seele 1. erkennen, 2. Engel ſehen, 3. Natürliches wahrnehmen, 4. Einzelnes oder nur Allgemeines vernehmen, 5. die hienieden erlangten Kenntniſſe (habitus scientiae) bewahren und fortſetzen, 6. dieſſeits erlebte Einzelnheiten (actus scientiae) mit hinüber nehmen, 7. räumliche Entfernungen überwinden, und 8. was dieſſeits ferner geſchieht, jenſeits wiſſen und erfahren kann. Wer möchte nicht gern auf ſo viele dringliche Fragen von ſeiner nächſten Zukunft einige Kenntniß zum Voraus nehmen wollen? Wer möchte nicht gern vorab vernehmen, wie es denen iſt, die ihm vorausgegangen ſind? Thomas Antwort geht dahin: 1. daß jenſeits die Seele nicht mehr durch ihre Reflexion auf die ſinnlichen Eindrücke, species sensibiles, ſondern durch ihre Konverſion zum Lichte des Geiſtes erkennt, 2. zwar ſich und ihres Gleichen vollkommen, hingegen die engliſche Weſenheit ohne Gottes beſondere Erleuchtung nur mittelbar verſteht, 3. von den natürlichen Dingen keine ſpezielle Notiz nimmt, aber eine allgemeine, dunkle Erkenntniß gewinnt, 4. von den einzelnen Ereigniſſen ſo weit, als ſie durch vorausgegangene Kenntnißnahme, oder durch beſondere Neigung, oder durch natürliche Befähigung, oder durch göttliche Anordnung dazu geſchickt wird, 5. die hienieden wirklich im Geiſte gepflegten Kenntniſſe im Geiſte verwahrt und behält, 6. die erlebte Vergangenheit zwar nicht mehr mittelſt ſinnlicher Eindrücke, non secundum modum priorem sc. sensibilem, aber nach einer ihrem vom Leibe getrennten Zuſtande gemäßen Auffaſſung zur Erinnerung bringt und erneuert, 7. durch räumliche Entfernung in ihren Wahrnehmungen nicht behindert iſt, da ſie in Gott liegt, welcher ſich zu Nah und Ferne gleich verhält, 8. die weiteren dieſſeitigen Ereigniſſe und Verhältniſſe nach ihrem eigenen Zuſtande nicht wiſſen, aber aus beſonderer göttlicher Gnade darüber Aufſchluß erhalten kann, und mit Gottes Willen in Gottes Lichte alles was ihr Noth thut, zu leſen vermag. — Von Dante erfahren wir, daß die Seelen in der Hölle, wie Weitſichtige, nur Fernes, nur Allgemeines in der Ferne ſehen können, aber Nahes und Gegenwärtiges nicht ſpeziell erkennen, Inf. X. 97—105. Die Seligen leſen dagegen Alles in Gott nicht aus natürlichem Vermögen, ſondern nach der Gnade, die ihnen verliehen iſt.

Anm. **) Seite 104. Im Convito heißt es: Le intelligenze conoscono la forma umana, in quanto e per intenzione regolata nella divina mente. — L'esemplo intenzionale della umana gente e nella divina mente. III. 6. Nullo sensibile in tutto 'l mondo e piu degno di farsi esemplo di Dio, che 'l Sole, lo quale di sensibile luce se prima e poi tutte le corpore celestiali e elementali allumina, cosi Iddio se prima con luce intellettuale allumina e poi le celestiali e l'altre intelligibili cet. III. 12. — Die intelligible Welt iſt das esemplare, die ſenſible Welt iſt das esemplo. Parad. XXVIII. 55. 56. Jene primo splendor, dieſe quel che rifuse. Parad. XII. 9.

V.

Anm. 1) Seite 107. In der Zueignungsſchrift an Can della Scala ſagt der Dichter: **Sciendum est, quod Comoedia dicitur a Comos, Villa, et Oda, quod est cantus. Unde comoedia quasi villanus cantus. — Et per hoc patet, quod comoedia dicitur praesens opus. Nam si ad materiam despiciamus, a principio horribilis et foetida est, quia Infernus; in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus: si ad modum loquendi, remissus est modus et humilis, quia locutio vulgaris, in qua et mulierculae communicant.** — Vergl. „Aus Dante Alighieri's göttlicher Komödie. Von den göttlichen Dingen in menſchlicher Sprache zu einem fröhlichen Ausgange. Naumburg, 1834." — Unverkennbar hat Dante auch hier ſeinen Ariſtoteles (von der Dichtkunſt Kap. 3.) vor Augen, wenn dieſer erzählt, daß die Dorier die Entſtehung der Komödie dem Dorfleben und namentlich denjenigen zuſchrieben, welche, aus der Stadt verwieſen, auf den Dörfern herumzögen. *κωμῳδοὶ οὐκ ἀπὸ τοῦ κωμάζειν λεχθέντες, ἀλλὰ τῇ κατὰ κώμας πλάνῃ ἀτιμαζόμενοι ἐκ τοῦ ἄστεως.* Hiermit hat der heidniſche Philoſoph, ihm ſelbſt mehr oder weniger unbewußt, das Verhältniß der gefallenen und aus der Stadt Gottes verbannten Menſchheit zur Wahrheit ausgedrückt.

In jener Zueignung beruft ſich übrigens der Dichter namentlich auf Horatius Lehre von der Dichtkunſt: er wiederholt ausdrücklich die einſchlagenden Verſe (93. flg.):

> **Interdum tamen et vocem Comoedia tollit,**
> **Et tragicus plerumque dolet sermone pedestri**
> **Telephus et Peleus, cum pauper et exul uterque**
> **Projicit ampullas et sesquipedalia verba.**

Oft hebt auch das Geſpräch im Dörflein höher die Stimme:
Oft klagt winſelnden Tons, wer erſt in Paläſten gewohnt hat,
Telephus und Peleus, da beide nun, arm und verſtoßen,
In der Fremde pilgern, hochſchallender Rede entäußert.

Auch darum kann der Dichter ſein großes Gedicht eine Komödie nennen, weil er ſelbſt, aller hochfahrenden Rede entkleidet, als ein landflüchtiger Pilgrim von Dorf zu Dorf ziehet. Aber er weiß doch, daß er von oben ſtammt und dahin zurückkehren wird: darum ſchwört er bei den Noten eben dieſer ſeiner Komödie, Inf. XVI. 128.; darum haben, wie Stadt und Dorf, ſo Himmel und Erde am Liede Theil. Parad. XXV. 1. 2.: darum iſt eben ſeine Poeſie zwar keine Teodie, wie David's Pſalm (Parad. XXV. 73.), — aber doch eine Komedie, die er auf der Wanderſchaft aus Aegypten nach Jeruſalem ſingt:

Pero gli è conceduto, che d'Egitto
Vegna in Gerusalemme per vedere,
Anzi che 'l militar gli sia prescritto.
Der Hoffnung Flügel ſind's, die ihn erhöhen,
Drum iſt ihm aus Aegypten auszuziehen
Vergönnt, Jeruſalem zuvor zu ſehen,
Eh' noch geſchloſſen ſind des Kriegsdienſts Mühen.
Parad. XV. 55—57.

Anm. *) Seite 108. Auch hier verbindet ſich eine klaſſiſche Reminiscenz mit einer bibliſchen Autorität. Denn der Anfang:

Matto è chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via:

erinnert unwillkührlich an des Horatius Polemik gegen die dem Leben fremde unpoetiſche Philoſophie: (Epist. I. 2. 42. 43.)

Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.
Thöricht wartet der Bau'r, bis der Strom verlaufe; doch der fließt
Fort, und wird immer beweglich in alle Ewigkeit fließen.

Unverkennbar iſt aber jedenfalls die Bezugnahme auf die Autoritäten des alten und neuen Teſtaments. —

Jeſ. 55, 8. 9. Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, und eure Wege ſind nicht meine Wege, ſpricht der Herr, ſondern ſo viel der Himmel höher iſt, denn die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher denn eure Wege, und meine Gedanken, denn eure Gedanken. — Röm. 11, 33. O welch' eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte, und unerforſchlich ſeine Wege! — Darauf bezieht ſich auch, was Thomas Aquinas Parad. XI. 28 — 30. ſagt:

La providenza, che governa 'l mondo
Con quel consiglio, nel qual ogni aspetto
Creato è vinto, pria che vada al fondo.

Auf das Wort Gottes aus dem Munde des Propheten Jeſaias bezieht ſich auch Beatrice's Verhaltung, womit ſie den Dichter gleich nach dem erſten Empfange im irdiſchen Paradieſe zu höherer Erkenntniß einweiht, wenn ſie ſagt (Purg. XXXIII. 88—90.):

Or veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra 'l ciel chè più alto festina!

Selbſt die Engel ergründen nicht ganz die Geheimniſſe des göttlichen Rathſchluſſes, ob es ſie auch gelüſten möchte, hineinzuſchauen: Parad. XX. 133 — 135. Das letzte, oder vielmehr das erſte Warum iſt Gott Selbſt, und eben darum unſer Weil:

.... Colui che si nasconde
Lo suo primo Perchè, che non gli e guado.
Purg. VIII. 68. 69.

Anm. *) Seite 108. Inf. IV. 34. 35. — Io era intra color, che son sospesi. II. 52. — Senza speme vivemo in disio. Inf. IV. 43. Daß der Dichter die Heiden einerſeits voll Sehnſucht, aber ohne Hoffnung, in der Hölle weiß, und andererſeits als werdende Chriſten, an welchen ſich Gott nicht unbezeugt gelaſſen, anerkennt, iſt kein Widerſpruch: denn das Erſte bezeichnet die Heiden, als ſolche, in ſofern ſie es bleiben, das Zweite hingegen eben dieſes, daß ſie Chriſten zu werden beſtimmt ſind, und nicht bleiben ſollen, was ſie ſind: das Erſte fixirt das Moment des Heidenthums, wie es für ſich allein iſt, das Zweite denkt es in der weiteren Entwickelung. — Alle, welche die Quelle der Wahrheit noch nicht haben, nicht erfahren haben, die kennen ſie auch nicht, ſondern ſehen ſie nur aus der Ferne, wie Weitſichtige, denen der Gegenſtand in der Nähe verſchwimmt. Inf. X. 97 — 105.

(Seite 109. unten.) Der Philoſophie der Offenbarung ſchließt ſich in Dante's großem Gedichte, ſo wie in ſeinem Gaſtmahle und in ſeinen übrigen Schriften, die Philoſophie der Mythologie überall an. Daß ſchon Dante das Chriſtliche in der griechiſchen und römiſchen Literatur, die Reflexe der allgemeinen

Offenbarung in dem klaſſiſchen Alterthume philoſophiſch erkannt und poetiſch zur Anſchauung gebracht, iſt bereits mehrmals bemerkt worden. Er gehört unter diejenigen Chriſten, welche das Chriſtenthum nicht als eine vereinzelte Thatſache der Menſchengeſchichte, ſondern in ſeinem organiſchen Zuſammenhange mit der geſammten Erziehung des Menſchengeſchlechts betrachten. — So war es ja Virgil geweſen, welcher, nächſt Gott, **appresso Dio**, den Dichter Statius zuerſt erweckt und erleuchtet hatte: **Purg. XXII. 66.** Virgil's vierte Ecloge mit ihren wunderbaren Jeſaianiſchen Weiſſagungen war die Fackel in der Nacht geweſen, die dem dienſtbaren Träger ſelbſt weniger leuchtete, als denen, die ihr folgen. **Purg. XXII. 37 – 69.** Statius wiederholt ſelbſt einige Worte aus dem ſeltſam-prophetiſchen Gedichte:

Quando dicesti: Secol si rinuova,
Torna giustizia, e primo tempo umano,
E progenie discende dal ciel nuova:
Per te poeta fui, per te cristiano.
Purg. XXII. 70 — 73.

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas:
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Jam redit et Virgo: redeunt Saturnia regna:
Jam nova progenies coelo demittitur alto.

Schon wird die Zeit erfüllt, des Kumäiſchen Liedes Vollendung.
Groß beginnt der Jahrhunderte Lauf in erneuerter Aera.
Schon kommt auch die Jungfrau, es kehrt die Saturniſche Herrſchaft.
Schon entſteigt ein neues Geſchlecht dem erhabenen Himmel.

Dieſe **nuova progenie santissima** bringt Dante auch anderwärts (**Convito VI. 5.**) mit Rom in hiſtoriſche Verbindung. Es gehört eben recht zu ſeiner Philoſophie, daß er das klaſſiſche Alterthum, namentlich die Mythologie als die Fackel erkennt, welche erſt den Nachkommen voller leuchtet, als denen, die ſie tragen. So konnte er auch einerſeits Trajan und Ripheus für den Himmel retten, denn es iſt noch nicht aller Tage Abend gekommen und den unerforſchlichen Wegen Gottes kein Ziel geſetzt — (**Parad. XX. 133 — 135.**): andererſeits die Irrfahrten des Ulyſſes gegen Homer's Odyſſee bis zu ihrem letzten tragiſchen Ausgange fortſetzen (**Inf. XXVI.**). So konnte er alle Ovidiſchen Verwandlungen, alle heidniſchen Metamorphoſen, die überall hinter ihrem Begriffe zurückbleiben, zu ihrer Selbſtverſtändigung entwickeln. Die Metamorphoſen ſind als ſolche eben nur Transformationen, Transfigurationen: ſie verändern nur die Form, die äußere Figur, ſie wechſeln nur den Körper; ſie kommen eben deswegen nicht aus dem Bannkreiſe der Natur, ſie verfallen dem Gebiete der Natur, ob ſie ſich erheben oder erniedrigen, ob ſie ſich verbeſſern oder verſchlechtern. In Dante's Poeſie werden die Transfigurationen zu Transſubſtantiationen, ſie durchdringen das Innere, als das Weſen des Geiſtes. Wenn ſie unterwärts gehen, dann wird der Menſch, von der Schlange verführt, zuletzt ſelbſt zur Schlange, und nimmt nicht allein Schlangengeſtalt, ſondern auch Schlangennatur an, ohne daß das Bewußtſeyn aufhört. Darum konnte auch Dante ſelbſt ſagen:

Taccia Lucano omai....
Phars. IX. 763—804.
Taccia di Cadmo, e d'Aretusa Ovidio.
Metam. III. 563—602. V. 572—641.
Che duo nature mai a fronte a fronte
Non trasmuto, si ch'amendue le forme
A cambiar lor materie fosser pronte.
Inf. XXV. 94. flg.

Hiermit iſt der tiefſte Fall der Menſchheit zur Thierheit ausgedrückt, ſo daß nun der Menſch ſelbſt Thier, und eben ſo das Thier wieder Menſch wird; denn eins iſt dem andern gleich geworden, es iſt kein Unterſchied mehr. Gehen umgekehrt die Verwandlungen aufwärts, dann wird der Menſch der dunklen Natur enthoben, und die Natur zum Menſchen erhoben, Menſch und Natur, Geiſt und Leib werden verklärt. Dieſe Verklärung von einer Klarheit zur anderen iſt die Beſtimmung des Menſchen, wovon die Paradieſesgeſänge Zeugniß geben. Und doch findet auch hier wieder der Dichter in einem Mythus die Wahrheit, zu deren Bewußtſeyn die Mythologie ſelbſt nicht durchdringt. Es iſt das Beiſpiel des Glaukus, woran der Dichter die Wahrheit der Verklärung verſinnlicht: denn Glaukus geht unter, um zur Genoſſenſchaft der Götter überzugehen.

Ovid. Metam. XIII. 912—954.

Darum fügt der Dichter hinzu, indem er die heidniſche, noch mit der unverklärten Natur behaftete Verklärung chriſtlich verklärt:

Transumanar significar per verba
Non si poria; però l'esemplo basti,
A cui esperienza grazia serba.
Parad. I. 70—72.

Im Allgemeinen wird daher der neueren Zeit das klaſſiſche Alterthum, je lebendiger ſein Inhalt zur Anerkennung kommt, deſto mehr ein Gegenſtand vielſeitiger Betrachtung werden: es iſt ihr eine einige große Tragödie, in welcher eine ganze Welt untergegangen, aber auch — übergegangen iſt, — denn darin beſteht eben das tragiſche Moment: es iſt ihr — eine allgemeine Komödie, auf deren Bühne verdunkelte Wahrheit auftritt, die den durch die Schleier der Täuſchung hindurchblickenden Zuſchauer zum Lachen bewegen mag (Purg. XXVIII. 146): denn die Acteurs ſelbſt ſehen noch nicht hindurch, ſie reden wie die Kinder von unbekannten Herrlichkeiten, wie die Bauern auf den Dörfern von der Stadt und ihren Palläſten. Es kann daher geſagt werden, daß zu jener großen, thränenreichen Tragödie, zu dieſer unwillkührlich Lächeln erregenden Komödie der vorchriſtlichen Zeit die neue Welt den eigentlichen Chorus bildet, welcher die vergangene Handlung noch einmal begleitet, aber auch mit der ganzen Seele, mit ungetheilter Empfindung in ſie eingeht, und erſt ſich in ſie reflektirt, ehe er über ſie reflektirt. Wie immer der Spätere den Vorgänger beſſer und im volleren Zuſammenhange erkennt, als jeder ſich ſelbſt, ſo iſt, und noch mehr, die neue Zeit der Chorus der alten; und es ſtände zu behaupten, daß die Tragödien der Alten, namentlich für die ſceniſche Aufführung, erſt dann wieder recht genießbar werden würden, wenn den ihnen immanenten Chören, welche das Gemeindebewußtſeyn jener Zeit enthalten und den Höhepunkt ihrer Entwickelung wiedergeben, andere Chöre hinzutreten würden, die das Gemeindebewußtſeyn unſerer Zeit auf ihrer Höhe abſpiegeln, nur daß ſie eben auch nicht draußen ſtehen bleiben, ſondern theilnehmend ſich verhalten müßten: denn der Chor muß, ſo ſagt Ariſtoteles, ſich der Handlung anſchließen, und nicht einer beliebigen Tragödie untergelegt werden können. Die Alten hatten im Chore den Vertreter ihrer Empfindung, das Echo ihres Verhältniſſes zum Drama: ſollen wir nicht auch eine Vertretung unſerer Geſinnung auf der Bühne vor uns ſehen und hören? Und müſſen wir nicht ohnehin moderne Muſik einlegen, wenn wir die alte Welt ſceniſch reproduziren wollen? Aber freilich nur ſolche, die von der alten Zeit, welche ſie begleitet, nicht abſtrahirt. Es iſt vergebliches Bemühen, das Alte abſtrakt als Altes zu reproduziren: ſein Werth, ſeine Geltung, ſein Reiz beſteht vielmehr eben darin, daß es in einer andern Zeit wieder erſcheint und von deren Lichte beleuchtet wird. —

Dieſe Bemerkungen könnten unſerm Gegenſtande fern zu liegen ſcheinen: aber ſie dürften eben hier, wo Dante's Lehre über das Verhältniß der neuen Zeit zur alten zur Sprache kommt, um ſo mehr an ihrem Platze ſeyn, als uns der Dichter ſelbſt in ähnliche Scenen mit Doppelchören verſetzt. Auf ſeine plaſtiſchen Darſtellungen chriſtlichen und mythiſchen Inhalts iſt ſchon mehrmals aufmerkſam gemacht worden: hier möchten wir nur noch an den von zwei Chören begleiteten Abendgeſang im Purgatorium (XXV. 121—136.) erinnern. Die Seelen beten in der Abendſtunde um die Vollendung ihrer Reinigung: ſie ſingen das chriſtliche Abendlied: Summus Deus clementiae (Herr Gott, voll Gnad' und Gütigkeit). Der Geſang wechſelt mit zwei Chören, die ihn unterbrechen, und dann immer von Neuem erwecken. Erſt fällt ein Chor mit den Worten aus dem neuen Teſtamente ein: Virum non cognosco: Luc. 1, 34. Dann hebt der Geſang von Neuem an. Darauf fällt ein zweiter Chor ein, und zwar mit einer Erinnerung an die heidniſche Mythologie:

> .... Al bosco
> Si tenne Diana, ed Elice caccionne,
> Che di Venere avea sentito il tosco.
>
> I procul hinc, dixit, nec sacros pollue fontes,
> Cynthia, deque suo jussit secedere coetu.
> Ovid. Met. II. 464. 465.

und wieder fällt der chriſtliche Geſang ein, welcher im zweiten und dritten Verſe denſelben Inhalt ausſpricht.

Anm. ⁴) Seite 110. Ich habe Glauben gehalten, 2 Tim. 4, 7. — Halte was du haſt, daß Niemand deine Krone nehme. Off. 3, 11. — Bewahre, was dir vertrauet iſt. 1 Tim. 6, 20.

Anm. ⁵) Seite 110. Wir ſehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort: dann aber von Angeſicht zu Angeſicht. 1 Kor. 13, 12. — Der Gerechte wird ſeines Glaubens leben. Röm. 1, 17. Hebr. 10, 38. — Hab. 2, 4.

Anm. ⁶) Seite 110. Dort erkennen wir nicht auf diskurſivem Wege des Beweiſes, ſondern unmittelbar.

Anm. ⁷) Seite 111. A guisa del Ver primo, che l'uom crede. Es fragt ſich, ob unter dem erſten Wahren, welchem der Menſch glaubt, das erſte Wahre oder der erſte Wahre zu verſtehen iſt. Dieſe Frage greift tief in unſern Text und trifft das Thema in der Mitte. Nach der gangbaren Auslegung, welche ſich an die erſte Alternative hält, iſt das erſte Wahre nichts anderes als das Prinzip der Philoſophie, welches ſelbſt alles begründet, aber ſeinerſeits nur durch ſich, nicht durch ein Anderes begründet und vermittelt wird, weil ſonſt nicht es, ſondern das Andere das Prinzip ſeyn würde. Das Prinzip der Philoſophie kann nur unmittelbar, das heißt durch ſich vermittelt, folglich nicht bewieſen ſeyn: ſo wie hienieden das Prinzip, ſo kommen jenſeits alle Gegenſtände zur unmittelbaren Erkenntniß, ohne daß ſie bewieſen, durch ein Anderes vermittelt wird. Mit dieſer Auslegung iſt jedoch die zweite Alternative unſerer Frage nicht ausgeſchloſſen, ſondern vielmehr vorbereitet, denn es fragt ſich nun weiter, worin das erſte Wahre oder das unmittelbare Prinzip aller Erkenntniß beſtehe? Nach Dante's Lehre iſt dies eben das perſönliche Wort, welches alle Wahrheit in ihm trägt, nämlich der, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt, der erſte Wahre. Die Philoſophie kann zwar als ſolche ihr Prinzip nur in ihr ſelbſt haben, und ſich nur aus ſich ſelbſt begründen und entwickeln: ſie wäre nicht Philoſophie, wenn ſie ein Anderes, ein ihr Fremdes als Prinzip annehmen müßte. Aber ſo unphiloſophiſch es wäre, ein Anderes als Prinzip zu entlehnen, ſo wäre es doch noch unphiloſophiſcher, ja der Tod aller Erkenntniß, wenn die lebendige Quelle derſelben, die perſönliche Wahrheit, als ein der menſchlichen Natur Fremdes, als ein Anderes angeſehen würde. Dennoch iſt die Philoſophie mehr als einmal aus jener Scylla, nichts Anderes an ſich kommen zu laſſen, in dieſe Charybdis gefallen, die perſönliche Wahrheit ſelbſt als ein Anderes zu betrachten. Unſer Dichter iſt beiden Gefahren entkommen, indem er in dem Gottmenſchen das Prinzip aller Erkenntniß findet. Il primo Vero iſt Chriſtus, welcher uns als Menſch nicht fremd bleiben kann, eben weil er durch ſich ſelbſt ſich an dem Subjekte bezeuget. Im gleichen Sinne heißt es:

Anm. *) Seite 112. ☞ 'l Ver non lo illustra, se il Vero non illustra nostro intelletto. Es iſt hier wieder (Parad. IV. 125.) wie vorher (Parad. II. 45.), Chriſtus gemeint, als der wahrhaftige Gott. 1 Joh. 5, 20. — Joh. 14, 6. Wie er il primo Vero genannt wird, ſo wird er anderwärts il primo Amante genannt. Parad. IV. 118. — So iſt es auch eben dieſer Vero, in che si queta ogn' intelletto. Parad. XXVIII. 108. So heißt Gott auch il verace speglio: Parad. XXVI. 106.

Anm. **) Seite 112. „Kommt her zu mir alle, die ihr mühſelig und beladen ſeyd, ich will euch erquicken: ſo werdet ihr Ruhe finden für eure Seele.“ Matth. 11, 28. 29. — Inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te, Domine. Augustini Conf. I. 1.

Anm. ***) Seite 112. Die Seele ruhet in Chriſto, wie die Taube vor allen Verfolgungen ſicher in den Felſenritzen geborgen iſt, Hohelied 2, 14., wie die Gemſen in den Bergen und die Kaninchen in den Felſenklüften Zuflucht finden. Pſ. 104, 18. —

Anm. 11) Seite 112. E ancora seguiterebbe, che la natura contro a se medesima, questa speranza nella mente umana posta avesse: e questo è anche impossible. Conv. II. 9.

Anm. 12) Seite 112.

La concreata e perpetua sete
Del deiforme regno cen portava
Veloci quasi come 'l ciel vedete.
Parad. II. 19 — 21.

Anm 13) Seite 116. So ſchließt der Dichter auch das neue Leben. Beatrice iſt bereits zum Himmel aufgegangen, ein Englein ſchön gekrönet: auf Erden fehlt ſie. Nicht lange hernach wird ihm eine zweite Erſcheinung der Liebe zum ferneren Geleite durch das Leben: im Convito kommt ſie ihm näher: im irdiſchen Paradieſe wird ſie als Matelda ſeiner Füße Leuchte und ein Licht auf ſeinem Wege: questa pia conducitrice de 'miei passi. Purg. XXXII. 83. 84. Aber in der erſten Periode der neuen Erſcheinung einer zweiten Liebe, in dem zweiten Abſchnitte, der vita nuova, kämpft er noch dagegen: und kaum iſt ſie in Folge ſolcher Gegenwehr auf eine kleine Weile zurückgetreten, da wird ihm alsbald aus jener Welt eine wunderbare Viſion, in welcher er den Auftrag zu der göttlichen Komödie erhält und — annimmt. Aber er ſetzt auch hinzu: „Dann möge es dem gefallen, welcher der Herr der **Liebe** iſt, daß meine Seele ausziehen dürfe zu **ſchauen** die Seligkeit ihrer Freundin, nämlich der hochgeprieſenen Beatrice, welche ſelig **ſchauet** in das Angeſicht deſſen, qui est per omnia saecula benedictus.

Non so, s'intendi.

Wir haben geſehen, wie die Poeſie zur Philoſophie ſich erhebt, und wie die Philoſophie zur Poeſie ſich verwirklicht, wie das Bild der Poeſie dem Gedanken ſeinen Leib aneignet und wie der Gedanke des dichtenden Geiſtes der irdiſchen Erſcheinung ihre Seele einhaucht und hiermit die höhere Weihe verleihet, wie überall die ſinnliche Welt mit der intelligibeln, die Natur mit dem Geiſte und die noch mit der Natur behaftete Religion mit der Offenbarung des Geiſtes zuſammenhängt. Es iſt eben deswegen auch von den ſinnlichen Gleichniſſen der geiſtlichen Poeſie und von der realen Wahrheit derſelben gehandelt worden. Solche Naturgleichniſſe begleiten die göttliche Komödie durch alle Stationen. Auch am Anfange des vierundzwanzigſten Geſanges, welcher aus der finſtern Unterwelt herauftönt, finden wir mitten unter dem grauenhaften Jammer der Sünde und der Leiden eine der lieblichſten Naturſcenen, welche die Poeſie mit ſichtlichem Wohlgefallen zu einer Idylle lichthell ausgeführt hat. Das Gleichniß beſchäftigt ſich mit den beiden Brüdern Schnee und Reif: in der Sprache des Dichters ſind es Schweſtern, Neve und Brina genannt: Brina iſt die jüngere und zärtere. Beide vergleicht der Dichter nicht allein unter einander, ſondern auch mit den Anfechtungen und Leiden dieſer Welt, welche wie Schnee und Reif bald vorübergehen. Dieſes Gleichniß werden wir aber erſt recht würdigen lernen, wenn wir erwägen, woher alle Leiden kommen, die auf der Erde vorübergehen, und mit jedem Schritte, den wir vorwärts thun, wenn wir nur nicht zurückſehen, ſich mildern, aber unter der Erde feſt wurzeln, und von Schritt zu Schritt ſich mehren. Zu dem Ende iſt wohl zu merken, daß das Inferno zwar zunächſt, nach ſeinem Literalſinne, es ſelbſt iſt, aber daß es auch nicht minder die Schattenſeite des Erdenlebens darſtellt, welches mit der Sünde kämpft, mit Leiden ringt und oft — beiden unterliegt; die andere Seite eben dieſes Erdenlebens iſt das Purgatorium. Dante hatte ſelbſt den bittern Kelch des Lebens geſchmeckt, aber auch daraus die Läuterung empfangen: die letzte und ſanfteſte empfängt er, ehe er hingeht, von Mathilde. Auch in dem obigen Gleichniſſe tröſtet er ſich und alle Leidensgefährten mit der Kürze der Prüfungszeit. Unſer Paul Gerhard ſingt:

Wenn der Winter ausgeſchneiet,
Tritt der ſchöne Sommer ein,
Alſo wird auch nach der Pein,
Wer's erwarten kann, erfreuet.

Dante's Meinung und Hoffnung iſt: Wenn ſelbſt der Schnee des Winters ſchnell vorübergeht, wie viel ſchneller ſchwindet der Reif des erſten Frühlings! Der junge Landmann, kaum voll Sorge und Kummer, ſieht die nur noch vom Reife weiße Landſchaft plötzlich ringsum verwandelt, und treibt munter und fröhlich die hungernden Schäflein aus den Ställen. Gleichermaßen ſieht auch der Pilger ſelbſt, wie ſeines Geleitsmannes Stirne, kaum noch von den Gräueln der Hölle verfinſtert, ſich wieder erheitert, worauf ſie muthig weiter wallen. So ziehen auch ſchneller als der Schnee des Winters, ſo ſchnell wie der Reif des anbrechenden Frühlings, alle Beſchwerden und Kämpfe des Erdenlebens vorüber, wenn die Sonne aufgehet! Das Leben iſt ſelbſt der anbrechende Frühling, in das die Sonne von Oben ſchon herein ſcheint: die Leiden ſind der Reif des Frühlings: ſie ſind nicht werth der Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbaret werden. Aber dennoch wird der Pilger, wie vom Anfang an, Inf. II. 37—42., auch jetzt bald wieder matt und müde: verzagt und außer Athem ſetzt [illegible] ſich nieder. Doch Virgil weiß ſchon, wie er ihn zu neuem Lebensmuthe aufrichten kann, die müden Hände zu ſtärken und die ſtrauchelnden Knie zu erquicken: wenn er es auch gelegentlich nicht zu wiſſen ſcheint und ſich ein wenig verſtellt:

Non so, s'intendi.
Purg. VI. 46.

Hat er doch gleich am Anfange der Pilgerfahrt eben dieſes Mittel der Aufrichtung nicht umſonſt an ſeinem Pflegbefohlnen verſucht. Inf. II. 43—142. So redet er ihm auch jetzt zu.

Jetzt ziemt dir's, feige Trägheit abzuwehren!
Der Meiſter ſprach's: — wer ſich in Federn blähet
Und unter Betten ruht, kommt nicht zu Ehren!
Wem namenlos ſein Leben leer vergehet,
Läßt nicht mehr Spur auf Erden, die verbleibe,
Als Schaum im Waſſer, — Duft in Luft verwehet.
Drum auf und ſiege! Schläfrigkeit vertreibe!
Der Geiſt kann ſiegreich jedem Kampf entkommen,
Ermattet er ſich nicht am ſchweren Leibe.
Der Sproſſen mehr ſind, bis du aufgeklommen!
Nicht g'nügt's, von hinnen einmal auszuzieh'n!
Verſtehſt du mich, dann thu', was dir mag frommen! —
Gleich ſtand ich auf, daß ich wohl beſſer ſchien
Bei Athem, als ich in mir fühlt', und ſprach:
Nun geh' voran: ich bin jetzt ſtark und kühn!

Der Geiſt iſt es, der Geiſt des Glaubens, welcher des Fleiſches Geſchäfte tödtet (Röm. 8, 12.) und die ermattende Schwere des Erdenleibes überwindet, 1 Kor. 15, 57. Röm. 8, 37.:

der Geiſt iſt es, der — wie Herkules über den Antäus ſiegt. Inf. XXXI. 119. flg. Convit. III. 3. Durch den Geiſt iſt dem Menſchen der Sieg gegeben, daß wir in dem Allen weit überwinden. Die Hoffnung iſt es, die den Geiſt beſchwingt: und die Liebe zeigt ihr den Weg und das Ziel. Parad. XXIV. XXV. XXVI. Neve ſchmilzt, Brina ſchwindet: und über ein Kleines Purg. XXXIII. 10. 12. geht die volle Frühlingsſonne auf, deren erſter Morgenſtrahl die jungen Pflanzen, welche der Nachtreif gebeugt und verſchloſſen hatte, ſogleich wieder friſch aufrichtet. Inf. II. 127 — 132.

Es iſt immer dieſelbe Lebensſonne des Pilgrims: aber ſie ſpiegelt ſich immer anders. Davon zeugen die ſprechenden Parallelen:

Inf. II. 121 — 142. VII. 94 — 97. = Purg. VI. 46 — 54.

Dieſe Lebensſonne iſt zuerſt — ſie ſelbſt, ganz ſo, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, eine einzelne Perſönlichkeit: das iſt ihre nächſte Bedeutung. Aber ſie zeugt auch von einem Andern, nämlich von ihrem Schöpfer, deſſen Botin ſie iſt: ſie weiſet von ſich auf Gott, von Gott auf eine andere Gehülfin: Prega Matelda! das ſind ihre nächſten Allegorien. Rein und hell, wie ſie ſtrahlet, mahnt ſie auch ſtreng an die heiligen Gebote Gottes, auf daß alle, die ihr folgen wollen, im Lichte wandeln: das iſt ihre Moral. Purg. XXX. 79. flg. XXXI. 1. flg. Sie verkündigt das Evangelium, als die Botſchaft von der Gemeinſchaft Gottes mit dem Menſchen, Parad. VII. 25 — 120. und und von der Gemeinſchaft aller Menſchen unter einander zu gegenſeitiger Hülfsleiſtung. So hebet ſie himmelan: Parad. II. 19 — 22. das iſt die anagogiſche Analogie. Daran hält und bewährt ſich der Zug nach Oben, welchen der Dichter anderwärts — mit der wieder aufwärts ſtrebenden Reflexion des Sonnenſtrahls vergleicht.

Parad. I. 49 — 54.

Hier ſtehen wir ſchon wieder vor einem ſinnlichen Bilde des Geiſtes: wer möchte nicht eine Weile davor ſtille ſtehen? Die Sonne der Gerechtigkeit ſendet erſt einen Strahl herab: dieſer erſte Strahl iſt der Liebesſtern, der dem Pilger ſchon am frühen Morgen ſeines Erdenlebens aufgegangen war, und am Abend deſſelben nur noch heller vorausgeht. Der zweite Strahl iſt der, welcher alsbald zurückſtrebt, wieder aufwärts ſteigend, gleich einem Pilgrim, der nach der Heimath zurückverlangt:

Raggio, che risalire insuso suole,
Pur come peregrin, che tornar vuole.

Mit dieſem zweiten Strahle und mit dem Pilgrim, mit dem der zweite Strahl verglichen wird, vergleicht der Pilger wieder ſeine Seele und ihr Heimweh. Wenn er dennoch zaget, da kommt ihm eine troſtreiche Erinnerung an das Ziel zur Hülfe. So tröſtet er dann auch ſelbſt wieder den Leſer:

Non attender la forma del Martire:
Pensa la successïon!
Purg. X. 109. 110.

Bleib' nicht am gegenwärt'gen Leiden haften,
Denk an die Zukunft, die dem Leiden folget!
Hebr. 12, 11. 12.

In eben dieſem anagogiſchen Sinn ſagt Virgil nicht ohne Erfolg nach unſerm Texte:

Si tu m'intendi, or fa sì che ti vaglia!
Verſtehſt du mich, dann thu' auch, was dir frommt!

Und ſpäter ſagt er daſſelbe wieder, mit denſelben und doch auch mit anderen Worten; er ſagt: „ich weiß nicht, ob Du mich verſtehſt!“ — aber was iſt nicht alles in dieſem: „ich weiß nicht" ausgedrückt! Es heißt auch: „ich weiß nichts gewiſſer, als daß du mich verſtehſt!" Es heißt auch, ernſt erinnernd, bedeutſam mahnend, (Purg. XXX. 127—135. Inf. II. 133. Parad. VII. 14.): „Haſt du's etwa wieder vergeſſen? Weißt du's etwa nicht mehr?" — Dieſes Wort Virgil's an Dante ſey auch hier das letzte an den Leſer:

Non so s'intendi: io dico di Beatrice!
Ich weiß nicht, ob du's merkſt: Beatrice mein' ich!

Druck von A. W. Hayn.

Literariſche Beilage.

In der Enslin'ſchen Buchhandlung (Ferd. Müller) erſchienene Schriften.

I. Wiſſenſchaftliche Theologie, Predigten, Andachtsbücher.

Böhl, Georg, Licent., Ueber die Zeit der Abfaſſung und den pauliniſchen Charakter der Briefe an Timotheus und Titus. Ein Beitrag zum Erweiſe ihrer Aechtheit. Gr. 8. (15½ Bog.) 1829. 1 Thlr.

Ehrenberg, Dr. Friedrich, (Ober-Hof- und Domprediger in Berlin, wirklicher Ober-Conſiſtorialrath, Domherr zu Brandenburg und Ritter des rothen Adler-Ordens zweiter Klaſſe mit dem Stern), Beiträge zur Förderung des chriſtlichen Glaubens und Strebens. Predigten. Gr. 8. (22 Bogen.) 1834. 1 Thlr. 15 Sgr.

— —, Daß nur Chriſtus verkündiget werde. Zwei Predigten. Gr. 8. (2½ Bogen.) 1829. Broch. 5 Sgr.

— —, Der ſtarke Glaube. Eine Predigt. Gr. 8. (1½ Bogen.) 1830. Broch. 5 Sgr.

— —, Dein Knecht hat ſein Herz gefunden. Eine Predigt, gehalten am erſten Morgen des Jahres 1833. Gr. 8. (1½ Bog.) 1833. Broch. 5 Sgr.

— —, Kreuzeserniedrigung und Kreuzeserhöhung. Eine Predigt, gehalten am Sonntage Lätare 1831. Gr. 8. (1½ Bog.) 1831. Broch. 3 Sgr. 9 Pf.

— —, Zwei Predigten, gehalten am zweiten Sonntage n. Trinitatis und bei der Jubelfeier der Uebergabe der Augsburgiſchen Confeſſion, letztere in Gegenwart Sr. Majeſtät des Königs und des Königl. Hauſes. Gr. 8. (2½ Bogen.) 1830. Broch. 5 Sgr.

— —, Gedächtnißpredigt auf Seine Majeſtät den Hochſeligen König von Preußen Friedrich Wilhelm III., in Gegenwart Ihrer Majeſtäten des Königs und der Königin und des Königlichen Hauſes am 19. Juli 1840 in der Hof-, Oberpfarr- und Dom-Kirche zu Berlin gehalten. — Nebſt den von demſelben bei der Beiſetzung zur Einleitung der liturgiſchen Handlung in der Dom-Kirche geſprochenen Worten. 8. (2 Bog.) 1840. Geh. 5 Sgr.

— —, Predigt zu der Seiner Majeſtät dem Könige Friedrich Wilhelm IV. von Preußen am 15. Oktober 1840 von den Ständen der Provinzen Brandenburg, Pommern, Schleſien, Sachſen, Weſtphalen und Rheinland geleiſteten Erbhuldigung. Gr. 8. (1½ Bog.) 1840. Broch. ord. A. 7½ Sgr., feinere A. 10 Sgr.

Erklärung über das Weſen der evangeliſchen Kirche im Preußiſchen Staate, von einigen Geiſtlichen derſelben. Gr. 8. (1 Bog.) 1837. Broch. 5 Sgr.

Lisco, Dr. th. und Pred. an der St. Gertraud-Kirche, Das Neue Teſtament nach der deutſchen Ueberſetzung Dr. Martin Luthers. Mit Erklärungen, Einleitungen, einer Harmonie der vier Evangelien, einem Aufſatz über Paläſtina und ſeine Bewohner, einem Aufſatz über die Entwickelung d. Reiches Gottes auf Erden, einer Zeittafel über die Apoſtelgeſchichte, und mehreren Regiſtern verſehen. Zum Gebrauch für alle Freunde des göttlichen Wortes, inſonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen. (61 Bog. Lexicon-Format.)

Die zweite Ausgabe. (Erſter Band 1835, zweiter Band 1836.)

Die dritte ſtark vermehrte und verbeſſerte Ausgabe. (81 Bog.) kl. 4. 1840. $2\frac{2}{3}$ Rthlr.
Velin-Papier $3\frac{1}{3}$ Rthlr.

Die vierte ſtark vermehrte und verbeſſerte Ausgabe. (83 Bog.) kl. 4. 1842. $2\frac{1}{3}$ Rthlr.
Auf Velinpapier ſind bei dieſer Ausgabe keine Exemplare gedruckt.

— —, Das chriſtliche Kirchenjahr. Verſuch einer Entwickelung ſeiner Idee aus den alten Perikopen. Ein homiletiſches Hülfsbuch beim Gebrauche der epiſtoliſchen und evangeliſchen Perikopen 2 Bände. ($57\frac{1}{3}$ Bog.) gr. 8. Berlin (erſter Band 1834, zweiter Band 1835).

Die zweite ſtark vermehrte und verbeſſerte Ausgabe, behandelt neben den epiſtoliſchen Perikopen, auch diejenigen evangeliſchen Perikopen, die nicht Parabeln oder Wundererzählungen ſind, ausführlich, ſo daß dieſe zweite Ausgabe, vereint mit den ſelbſtſtändig erſchienenen Werken des Herrn Verfaſſers über die Parabeln (bei G. Bethge in Berlin) und die Wundererzählungen (vide nachſtehend)

ein vollſtändiges exegetiſch-homiletiſches Hülfsbuch über die evangeliſchen und epiſtoliſchen Perikopen

bildet. — 2 Bde. gr. 8. (66 Bogen 1ſter Band $37\frac{3}{4}$ Bogen, 2ter Band $28\frac{1}{4}$ Bogen). 1840. 4 Rthlr.

— —, Die Wunder Jeſu Chriſti, exegetiſch-homiletiſch bearb. gr. 8. ($26\frac{2}{3}$ B.) 1836. $1\frac{1}{2}$ Rthlr.

— —, Bibliſche Betrachtungen über Johannes den Täufer. gr. 8. (17 Bog.) 1836. $1\frac{1}{4}$ Rthlr.

— —, Chriſtenſpiegel. Betrachtungen über die ſieben Sendſchreiben in der Offenbarung St. Johannis Capitel 2. und 3. gr. 8. ($19\frac{3}{4}$ Bog.) 1838. $1\frac{1}{3}$ Rthlr.

— —, Das chriſtlich-apoſtoliſche Glaubensbekenntniß. Ein Hülfsbuch für Lehrer beim Katechumenen-Unterricht. kl. 8. ($17\frac{1}{2}$ Bog.) 1839.

Die zweite vermehrte Ausgabe. gr. 8. (16 Bog.) 1842. 1 Rthlr.

— —, Katechismus der chriſtlichen Lehre. Ein Leitfaden für den evangeliſch-chriſtlichen Katechumenen-Unterricht mit ausgedruckten Bibelſtellen. kl. 8. (6 Bogen.) 1839.

Die zweite mit Bibelſtellen vermehrte Ausgabe. 1842. ¼ Rthlr.

Dieſe beiden letztern Schriften gehören zuſammen, indem die erſtere das Hülfsbuch für den Lehrer, die letztere der Leitfaden f. den Schüler iſt.

Lisco, Dr. th. und Pred. an der St. Gertraud-Kirche, Das Ceremonialgeſetz des Alten Teſtamentes. Darſtellung deſſelben und Nachweis ſeiner Erfüllung im Neuen Teſtament. (19 Bog.) gr. 8. 1842. 1¼ Rthlr.

— —, Die St. Gertraudkirche zu Berlin. Predigt zur Einweihung derſelben. Nebſt einer kurzen Geſchichte derſelben von L. Frege. (2½ Bog.) gr. 8. broch. 1834. ¼ Rthlr.

Marot, Samuel, (Königl. Superintendent und Prediger an der Jeruſalems- und Neuen Kirche), Predigt zum Gedächtniß des ſel. Herrn Johann Jänike, geweſenen Predigers an der Böhmiſchen Kirche, gehalten am 12. Aug. 1827. Gr. 8. (1 Bog.) Broch. 3 Sgr. 9 Pf.

Olshausen, Dr. Hermann, (Theol. Prof. P. O. in acad. regiomontana.) Opuscula theologica ad crisin et interpretationem novi testamenti pertinentia. Gr. 8. (13 Bogen.) 1834. 1 Thlr.

Peterſen, Johann Chriſtian Benjamin, (evangel. Pfarrer im Großherzogthum Poſen,) Agende und Union vor dem Richterſtuhle der heiligen Schrift und der Geſchichte. Mit beſonderer Rückſicht auf die ſeit dem Jahre 1830 in Schleſien entſtandenen kirchlichen Bewegungen betrachtet. Gr. 8. (20 Bogen.) 1837. Broch. 1 Thlr. 7½ Sgr.

Schweder, Guſtav, (evang. Prediger an der St. Nicolai- und Kloſterkirche zu Berlin,) Die Römiſch-Katholiſche und die Evangeliſche Kirche nach ihren Verhältniſſen und Gegenſätzen für unſere Zeit. Predigten. Gr. 8. (14 Bogen.) 1840. Broch. ¾ Thlr.

Stephan, Johann Friedrich, Opfer der Andacht in Gedichten. Niedergelegt auf den Altar des Herrn. Gr. 8. (15¼ Bog.) Mit 1 Kupfer. 1831. Broch. 22½ Sgr.

Wilberforce, William, Familiengebete. Aus dem Engliſchen überſetzt von Guſtav Adolph Lüders (Prediger). Mit einer Vorrede von Dr. Auguſt Neander. Gr. 8. (5¼ Bogen.) 1835. Broch. 7½ Sgr.

2. Medicin.

Civiale, Dr., Nachträgliche Bemerkungen zu der Lithotritie. In Form eines Briefes an den Herrn Ritter von Kern (ersten Wundarzt Sr. K. K. Majestät von Oesterreich). Aus dem Französischen. Gr. 8. (5¼ Bogen.) Mit einer lithographirten Tafel. 1828. 20 Sgr.

Eichhorn, Dr. Heinrich, Maassregeln, welche die Regierungen Deutschlands zur gänzlichen Verhütung der Menschenblattern zu ergreifen haben, wobei die Häusersperre zu entbehren ist. Nebst den praktischen Regeln für die Aerzte, um die bisher vaccinirte Bevölkerung gegen die Menschenblattern auf die ganze Lebenszeit zu schützen. Gr. 8. (10 Bogen.) 1829. Broch. 22½ Sgr.

Heyfelder, Dr., **Der Selbstmord in arznei-gerichtlicher und in medizinisch-polizeilicher Beziehung.** Gr. 8. 1828. Broch. 22½ Sgr.

Kranken-Tabellen für praktische Aerzte auf das Jahr 18 . Fol. (12 Bogen nebst Umschlag.) Broch. 15 Sgr.

Oppert, Dr. C. G. Th., **Bemerkungen über die Angina faucium mercurialis**, als Nachkrankheit syphilitischer Uebel. Ein Beitrag zur Kur der Lustseuche. Gr. 8. (3 Bogen.) 1827. Broch. 7½ Sgr.

Situs Viscerum oder Angabe der Lageverhältnisse der in den drei Höhlen des menschlichen Körpers enthaltenen Organe. — Zum Gebrauche bei Repetitionen über Anatomie, bei Sectionen etc. 12. (1¼ Bogen.) 1839. Broch. ¼ Thlr.

Strahl, Dr. Moritz, **Kurzgefaßte Belehrung** für diejenigen, die ſich über meine neue **Heilmethode der Krämpfe und Unterleibsbeſchwerden** unterrichten wollen. **Zweite**, mit **Krankheitsbildern verſehene Auflage.** Gr. 8. (5 Bogen.) 1834. Broch. (Die erſte Auflage koſtete 11 Sgr. 3 Pf.) 17½ Sgr.

— —, **Unentbehrlicher Rathgeber** für diejenigen, welche an eingewurzelter **Leibesverſtopfung** und an Blähungen leiden. Eine populär-mediziniſche Abhandlung, in welcher die Verdauungsorgane und der ganze Verdauungsprozeß allgemein faßlich beſchrieben und die Verſchleimung, die Hämorrhoiden, die krankhafte Gallenabſonderung und andere Zuſtände, welche die Stuhlverſtopfung begünſtigen, ausführlich betrachtet werden. 8. (8 Bogen.) 1834. Broch. 18 Sgr. 3 Pf.

Stüler, Dr. G. W., **Die Homöopathie** und die homöopathiſche **Apotheke** in ihrer wahren Bedeutung dargeſtellt. Mit **Vorrede eines Nicht-Arztes.** Gr. 8. (6 Bog.) 1834. Broch. 22½ Sgr.

Weiss, Dr. Ludwig Samuel, **Die Geburtskunde** mit Einschluss der wichtigsten Krankheiten der Schwangeren, der Wöchnerinnen und der neugeborenen Kinder, für Lernende und Examinanden in gedrängter Kürze dargestellt. Nach **Busch, Carus, Kluge, Elias v. Siebold** u. A. Gr. 8. (11½ Bogen.) 1835. 27½ Sgr.

3. Philologie und Schulſchriften.

Aeschylea Orestia. Pars I. **Agamemnon.** Cum scholiis, commentario et notis Spanhemianis. Edidit C. G. **Haupt.** Gr. 8. (24 Bogen.) 1837. 1 Thlr. 22½ Sgr.

— —. Feine Ausgabe. 2 Thlr.

Böhme, A., Erſtes Uebungsbuch im ſchriftlichen Rechnen für Elementarklaſſen jeder Schule bearbeitet. — 8. (5½ Bog.) 1839. 5 Sgr.

— —, Erläuternde Zuſchrift und Beantwortungen zu den Aufgaben des erſten Uebungsbuches im ſchriftlichen Rechnen. 8. (4 Bogen.) 1839. 5 Sgr.

— —, Zweites Uebungsbuch im ſchriftlichen und mündlichen Rechnen, für mittlere und obere Klaſſen der Mädchen- und Volksſchulen, ſo wie für mittlere Klaſſen höherer Knabenſchulen bearbeitet. 8. (7½ Bogen.) 1840. 7½ Sgr.

— —, Erläuternde Zuſchrift, Beantwortungen und Auflöſungen zu den Aufgaben des zweiten Uebungsbuches im ſchriftlichen und mündlichen Rechnen. 8. (8 Bog.) 1840. 10 Sgr.

Fabrucci, Fabio, Saggi del teatro italiano. Nota la pace domestica, Commedia. Federici, lo scultore ed il cieco, Commedia. Goldoni, l'albergo della posta, Commediola; il burbero benefico, Commedia. Metastasio, l'isola disabitata, Azione teatrale; la clemenza di Tito, Dramma. Alfieri, il Filippo, Tragedia. — Auch unter dem Titel: Ausgewählte italianische Theater-Stücke für Anfänger. 8. (16½ Bogen.) 1833. 22½ Sgr. Auf Schreibpapier 27½ Sgr.

Grüſon, Dr. phil. J. P. (Königl. Preuß. Geh. Hofrath, Profeſſor bei der Berliner Univerſität), Auflöſung der in M. Hirſch's Sammlung von Beiſpielen ꝛc. (vierte Ausgabe) enthaltenen Gleichungen und Aufgaben. Zum Selbſtunterricht beſtimmt. Gr. 8. (30 Bogen.) 1834. 1 Thlr. 20 Sgr.

Holäufer, Dr. Karl Wilh., Lateiniſches Leſebuch zur Einübung der in Otto Schulz lateiniſcher Schulgrammatik von S. 247—297 enthaltenen ſyntaktiſchen Regeln aus den römiſchen Klaſſikern zuſammengeſtellt. — 8. (10 Bogen.) 1842. 12½ Sgr.

Köhler, Friedr., (Dr. u. Prof., ordentl. Lehrer d. Chemie u. Mineralogie an der städtischen Gewerbschule in Berlin,) Die Chemie in technischer Beziehung. Leitfaden für Vorträge in Gewerbschulen. Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage. Gr. 8. (30 Bogen.) 1837. 1 Thlr. 20 Sgr. Die erste Auflage war 15¾ Bogen stark und kostete 26¼ Sgr.

Die dritte umgearbeitete und erweiterte Auflage Gr 8. (30 Bogen.) 1840. 1 Thlr. 20 Sgr.

Die vierte wiederum umgearbeitete und sehr erweiterte Auflage Gr. median 8. (29 Bog.) 1842. 1 Thlr. 20 Sgr.

Langbein, G. F., Abriß der Zoologie. Zunächſt für höhere Bürgerſchulen bearbeitet. — Zweite verbeſſerte und mit 6 Tafeln Abbildungen vermehrte Auflage. Gr. 8. (5 Bog.) 15 Sgr.

Schubart, Friedrich, (Director) Vorſchule der Geſchichte Europa's durch eine Erzählung in geographiſch-chronologiſcher Verknüpfung mit einleitender Ueberſicht der aſiatiſchen Geſchichte. Zur Grundlage des geſchichtlichen Unterrichts in höheren weiblichen Lehranſtalten und zu allgemeinerem Unterrichtsgebrauch. 8. (29¼ Bogen.) 1844. 26 Sgr. 3 Pf.

Schulz, J. H., Grundriß der Zoologie und Botanik. Zum Gebrauche in höheren Schulanſtalten für das männliche und weibliche Geſchlecht. Gr. 8. (12 Bogen.) 1835. 18 Sgr. 9 Pf

4. Philoſophie.

Erklärung in Betreff der Recenſion des Herrn Profeſſor Hegel in den letzten Nummern der Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik vom vorigen Jahre. Gr. 8. (1 Bog.) 1830. Broch. 3 Sgr. 9 Pf.

Flemming, C. F., Beiträge zur Philosophie der Seele. 2 Theile., welche enthalten: 1r Theil. Die Menschenseele., 2r Theil: Die Thierseele. Gr. 8. (1r Band: 14½ Bogen.; 2r Band: 16 Bogen; zusammen 30½ Bogen.) 1830. 2 Thlr. 15 Sgr.

Schleiermacher. Die Darſtellung der Idee eines ſittlichen Ganzen im Menſchenleben anſtrebend. Eine Rede an ſeine älteſten Schüler aus den Jahren 1804 bis 1806 zu Halle, von einem der älteſten unter ihnen. Gr. 8. (5½ Bogen.) 1835. Broch. 11 Sgr. 3 Pf.

Schubarth, Dr. K. E., Erläuterungen und Zugaben zu der Schrift: Ueber das Streben der Menſchheit zur Einheit, mit Beziehung auf religiöſe Einigung unſerer Tage. 8. (7½ Bogen.) 1829. Broch. 20 Sgr.

— —, und Carganico, Dr. K. A., Ueber Philoſophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften insbeſondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern. Gr. 8. (14 Bogen.) 1829. 1 Thlr. 7½ Sgr.

Vorländer, Dr. Franz, Grundlinien einer organiſchen Wiſſenſchaft der menſchlichen Seele. Gr 8. (33 Bog.) 1841. 2 Thlr. 10 Sgr.

5. Schöne Wiſſenſchaften.

Dante Alighieri, die göttliche Komödie. Metriſch überſetzt nebſt beigedrucktem Originaltexte mit Erläuterungen und Abhandlungen herausgegeben von Auguſt Kopiſch. In einem Bande. — Mit Dante's Bildniß und zwei Karten ſeines Weltſyſtems. Kl. 4. (65 Bogen.) 1842. 4 Thlr.

Dante Alighieri, Unterweiſung über Weltſchöpfung und Welt-Ordnung, dieſſeits und jenſeits. Ein Beitrag zum Verſtändniſſe der göttlichen Komödie von C. F. Göſchel. 8. 1842. (12½ Bogen.) Broch. 27½ Sgr.

Edler, Metrik oder der deutſche Versbau. Ein rhythmiſch-metriſches Handbuch für Lehrer und zum Selbſtunterricht. Gr. 8. (32 Bogen.) 1842.

Gaudy, Freiherr Franz, Mein Römerzug, Federzeichnungen. 3 Bände. 8. Broch. (1r Band: 19½ Bg.; 2r Band: 20½ Bog.; 3r Band: 19 Bg.; zuſ. 59 Bg.) 1836. 1 Thlr. 15 Sgr.

— —, Novelletten. 8. Broch. (14 Bog.) 1837. 1 Thlr.

Vallen-Chalys, Clotilde von, (Dichterin des funfzehnten Jahrhunderts). Auswahl in freier Bearbeitung von Franz Freiherrn Gaudy. 8. (10 Bog.) 1837. Cartonn. 20 Sgr.

6. Kinderſchriften.

Reinecke Fuchs. Für die Jugend bearbeitet. — Mit ſchwarz oder braun gedruckten Holzſchnitten. 8. (12 Bog.) ſauber cartonn 1 Thlr. 7½ Sgr.
Mit illuminirten Holzſchnitten. 1 Thlr. 20 Sgr.

Satori, J. (Neumann), Willſt Du ein Mährchen hören? VIII anmuthige Erzählungen, der lieben Jugend dargebracht. — Mit 8 illuminirten Steinzeichnungen von Hoſemann. 8. (13 Bogen.) Sauber cartonnirt. 1⅓ Thlr.

7. Vermiſchte Schriften.

Friedländer, Dr. G., Beiträge zur Reformationsgeschichte. Sammlung ungedruckter Briefe des Reuchlin, Beza und Bullinger, nebst einem Anhange zur Geschichte der Jesuiten. Aus den handschriftlichen Schätzen der Kön. Bibliothek zu Berlin, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben. Gr. 8. (19 Bogen.) 1837. 1½ Thlr.

Hannibal's Heerzug über die Alpen. Aus dem Engliſchen von Ferdinand Müller. Gr. 8. (11 Bog.) Mit einer lithographirten Karte der Weſtalpen. 1830. 1 Thlr.

Knobloch, C. L. E. v., Ueber das Entſtehen und die dringend nothwendige Abhülfe derjenigen Noth, welche jetzt alle Landwirthe drückt, und über die Pflegung des Credits aller Gewerbe. In beſonderer Hinſicht auf den preußiſchen Staat. Gr. 8. (4½ Bog.) 1830. 10 Sgr.

Minding, J., Ueber die geographiſche Vertheilung der Säugethiere. 4. (13½ Bogen.) 1829. 1 Thlr.

Müller, Ferd. Herm., (Phil. Dr. AA. LL. Mag.). De rebus semitarum dissertatio historico-geographica. Gr. 8. (6 Bog.) Broch. 1831. 15 Sgr.

Sammlung der vorzüglichsten Denkmäler der Architectur, Sculptur und Malerei, vorzugsweise in Italien vom IV. bis zum XVI. Jahrhundert. In 3335 Abbildungen auf 328 Kupfertafeln in Folio, gesammelt und zusammengestellt durch F. B. L. G. Seroux-d'Agincourt, nebst Einleitungen und erläuterndem Texte herausgegeben von A. Ferd. v. Quast. In III Abtheilungen: Architectur, Sculptur und Malerei. — In vier Bänden brochirt incl. der Einleitungen und Texte in 4to. 1840. Preis: 33 Thlr. 10 Sgr.

Einzelne Abtheilungen.

I. Abthlg.: Architectur, mit 1362 Abbildungen auf 73 Kupfertafeln in Folio incl. Einleitungen und Text in 4to. Broch. 1840. 9 Thlr. 10 Sgr.

II. Abthlg.: Sculptur, mit 630 Abbildungen auf 51 Kupfertafeln in Folio, incl. Einleitungen und Texte in 4to. Brochirt. 1840. 7 Thlr. 10 Sgr.

III. Abthlg.: Malerei, mit 1343 Abbildungen auf 204 Kupfertafeln in Folio, incl. Einleitungen und Texte in 4to. Brochirt. 1840. 20 Thlr. 20 Sgr.

Schaaf, Friedr., Stud. der Rechte zu Berlin, Gans Kritik gegen Herrn von Savigny, die Grundlage des Beſitzes betreffend. — Gr. 8. (2½ Bog.) 1839. 7½ Sgr.

Schubarth, Dr. K. E., Vorleſungen über Goethe's Fauſt. 8. (24½ Bogen.) 1830. 2 Thlr.

Streckfuß, Karl, der Preußen Huldigungsfeſt nach amtlichen und andern ſichern Nachrichten und eigner Anſchauung zuſammengeſtellt. Mit 8 Kunſtbeilagen. Gr. 8. (17½ B.) 1840. 2½ Thlr.

Friedrich Wilhelm des Vierten Verkündigungen. Eine Volksſchrift. 8. (1 Bogen.) 1841. 1¼ Sgr.

Ueber die Vollblutsfrage. Anſicht, Kritik und Antikritik mit einem ausführlichen Vorwort herausgegeben von O. Mr, einem Freunde ruhig vorſchreitender Cultur. 8. (7 Bog.) 1838. 15 Sgr.

8. Kunſtſachen und Landkarten.

Lisco's, Friedr. Gustav, (Dr., Prediger an der St. Gertraud-Kirche zu Berlin). Portrait. 4. (Steindruck.) Ohne Schrift 12½ Sgr. Mit Schrift 10 Sgr.

Nord- und Mitteldeutschland, insonderheit Karte des Preuſsischen Staates, hydrographisch entworfen vom Professor H. Berghaus, orographisch dargestellt, beschrieben und gestochen bei P. Schmidt in Berlin. 1837. 25 Sgr.

Post-, Zoll- und Reisekarte, neueste geographische, von Deutschland und Preussen, entworfen von D. G. Reymann. Nach den vermessenen Stationsentfernungen auf den Hauptstrassen, berichtigt von Berghaus. 1836. Auf Leinwand gezogen im Futteral 1 Thlr. 15 Sgr.

— —, auf Leinwand gedruckt 1 Thlr. 7½ Sgr.
— —, unaufgezogen im Futteral 1 Thlr. 7½ Sgr.
— —, unaufgezogen ohne Futteral 1 Thlr.

ad
Bibliothecam
J J Ign
Dollinger

Dante Alighieri's

Oſterfeier

im

Zwillingsgeſtirn des himmliſchen Paradieſes.

Eine Oſtergabe.

Von

C. F. Göſchel.

Con esso voi si vien la pasqua a fare.

Halle, 1849.
Verlag von Richard Mühlmann.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorwort.

Dante's großes Oſtergedicht iſt vom Anfange bis zum Ende dem Jenſeits gewidmet; aber keine Vertiefung, keine Verzückung in die Höhe kann die Sorge um die Sünden und Leiden der Erde vertilgen, welcher damals der Dichter ſelbſt noch angehörte. Das geiſtliche Lied bewegt ſich durch alle Zuſtände des Lebens nach dem Tode, um die Sünde in ihren jenſeitigen Folgen und die Bekehrung auf ihren Wegen zum Heile kennen zu lernen; aber, wie auch der Pilger von ſo vielen Geſichten und Erfahrungen unten und oben ergriffen werde, immer wendet er ſich wieder mit theilnehmendem Herzen zur Erde, zürnend, ſtrafend, drohend und tröſtend, predigend und fürbittend, donnernd und weinend. Können wir jetzt anders Oſtern feiern? anders als Dante vor **549** Jahren?

Das Oſterlied beginnt alsbald mit der Erinnerung an den Tod, der uns mitten im Leben — **nel mezzo del cammin di nostra vita** — umfängt; und dann mahnt es ſogleich mit der That des Wortes: „**Surge et exsurge!** Wache auf, der du ſchläfeſt, und ſtehe auf von den Todten, ſo wird dich Chriſtus erleuchten!" — Eph. **5, 14.** — Denn ſo erwachet der Dichter ſelbſt, und hebet ſeine Augen auf zu den Bergen, von welchen die Hülfe kommt — **Inf. I. 16—18.** —. Und ſo ruft dieſe Oſterweckſtimme mehr als einmal, auch mitten in der Sünden-Noth (Inf. XXIV. 52—54):

Drum auf! ſteh' auf! und überwind' den Kleinmuth!
Der Geiſt er überwindet ſtets im Kampfe,
Wenn ihn das ſchwere Fleiſch nicht träg' und matt macht!

Zunächſt iſt die Hölle unter der Erde auch in dieſen Liedern beſtimmt, die ſicheren Sünder zu wecken und zu ſchrecken. Es iſt keine Erdichtung, es iſt bittere Wahrheit, was am Eingange der Hölle in dunkler Schrift zu leſen iſt. Endlich wird es auch den Ungläubigen offenbar werden: **es iſt ein Gott! es kommt der Tod und das Gericht!** — **Inf. VII. 29—21. XIV. 17—19. XX. 19. 30.** —

Die Erinnerung an Gott und Gottes Gericht iſt heute wenigſtens eben ſo nöthig, wie vor 549 Jahren; und wenn vor 300 Jahren das Wort von der Barmherzigkeit Gottes in Chriſto, von der Sündenvergebung, von der rechtfertigenden Macht des Glaubens der ſüße heilende Balſam war für ſo viele erſchrockene Herzen, die nach Frieden verlangten, weil ſie wirklich Gott fürchteten, der heilig und gerecht iſt, weil ihnen vor ihrer eigenen Sünde bange war, ſo iſt für unſere leichtfertige Zeit der Schrecken vor dem lebendigen Gotte und vor dem unbarmherzigen Gerichte, das den verſtockten Sünder erwartet, das einzige Heilmittel; denn ſie glauben nicht mehr an den Zorn Gottes und ſeines Gerichts: ihre Sünde drückt ſie nicht mehr; es iſt ſelbſt der Glaube an das wahrhaftige Daſeyn, an die wirkliche Perſönlichkeit Gottes zu einem Schemen geworden, der weder Furcht, noch Ehrfurcht einflößen kann.

Darum iſt es auch unſerer Zeit geſagt, es iſt keine poetiſche Menſchenerfindung, es iſt die bittere Wahrheit, wenn der Leſer Angeſichts der Sünden-Strafen an das Gericht Gottes erinnert wird, welches nicht ausbleibt.

Gottes Gericht! wie ſollteſt du von Jedem
Gefürchtet werden, welcher dieß wird leſen,
Was meinen Augen ſchrecklich offenbart ward!

Aber auch der Berg der Läuterung mit allen ſeinen Büßungen erinnert noch einmal an alle einzelne Sünden nach der Reihe, auf daß wir uns bekehren, und der Sünde abſagen und abſterben. Das Purgatorium predigt ſehr vernehmlich über die Oſter-Epiſtel: „So feget den **alten** Sauerteig aus, auf daß ihr ein **neuer** Teig ſeyd. — Laſſet uns Oſtern halten nicht im alten Sauerteige, auch nicht im Sauerteige der **Bosheit** und **Schalkheit**, ſondern in dem Süßteige der **Lauterkeit** und **Wahrheit**.“ (1. Kor. 5, 7. 8.)

Die Sünden der Zeit, welche der Dichter beſonders rügt, denen er den politiſchen und ſocialen Zerfall jener Zeit zuſchreibt, ſind der Geitz und die Habgier gegen das 7. 9. und 10. Gebot, der Neid, der ſeinem Nächſten keinen Vorzug gönnt, der Uebermuth, der überall obenan ſitzen will, überhaupt die Maasloſigkeit — dismisura —, welcher das Geſetz, als das Maas der Freiheit, nicht mehr heilig iſt, woraus der Ungehorſam entſpringt, und die Empörung gegen die von Gott unmittelbar verordnete Obrigkeit. — Es iſt auch nicht der Nothſtand, es iſt der Wohlſtand, der phyſiſche Wohlſtand, — **i subiti guadagni** — woraus die Unzufriedenheit ſo emporwuchert, daß der Durſt nach Mehr zur Empörung reitzt. — Alle dieſe Klagen wiederholen ſich wie ſtereotypiſch fort und fort durch alle Sphären.

Inf. VI. 49—51. = 73—75. XV. 68.
XVI. 67—69. = 73—75. XIX. 104—114.
Prg. VI. 76—151. XIV. 16—126. XVI. 81—145.

Nach der Ordnung der Büßungen auf dem Läuterungsberge folgt dem Hochmuthe Neid und Zorn auf den Fuß nach, dem Geitze alle Sinnen- und Fleiſches Luſt. Außer dieſen Thatſünden finden wir zwiſchen den drei erſten und den drei letzten mitten innen die Unterlaſſungs Sünde, die nichts Böſes thut, aber auch nichts Gutes, weil ſie kein Herz dazu hat: wir finden ſie als eine Mitte gezeichnet, die weder warm noch kalt, weder gut noch böſe, weder rebelliſch noch gehorſam iſt, eine Mitte zwiſchen den Extremen, zwiſchen Recht und Unrecht, zwiſchen Gott und Teufel, — wie ſie der Dichter in der Vorhölle beſchreibt, **(Inf. III. 35—69)** —, eine blaße Neutralität, die über den Parteien ſteht. Dieſer Sünde der Halbheit, der Schlaffheit und Lauheit, der Mäßigung, die Friede ruft, wo kein Friede iſt, die immer ſäumt und noch warten will, begegnen wir auch in der Mitte des Purgatoriums, und zwar unter den verſchiedenſten Bezeichnungen, — die wohl zu merken ſind: **lento amore, poco amore, amore scemo di suo dovere, il mal tardato remo, sonnolenza, negligenza, indugio, tiepidezza, pigrizia, accidia** — **Prg. XVII. 85—87. 130. XVIII. 88. 104. 107. 108. 132.** — Dieſer Sünde der Mittelmäßigkeit werden grade die Wohlgeſinnten bezüchtigt — **Prg. VI. 130—135. XVIII. 100—105. = 130—138.**, grade ſo wie von dem Engel die Gemeinden zu Sarden und zu Laodicea (Off. 3, 1. 15. 16.)

Unter dieſen ſchlaffen Liebhabern des lieben Friedens ſind viele allzu kluge (Pred. 7, 17) und allzu vorſichtige (Pred. 11, 4), aber auch etliche allzu fromme Menſchen, welche Alles auf Gott ſtellen, aber ſo, als wär' Er nicht Menſch geworden, um durch den Menſchen auf den Menſchen zu wirken. Dieſe warten immerdar auf Gott, und laſſen ſich doch nicht von Ihm die Hände regen. So begegnet uns ſchon im Vor-Purgatorium ein Künſtler auf der Zither mit der gemüthlichen Frage: „Was hilft das Aufſtehn?“ **Prg. IV. 106—135.** Aber deſto ernſtlicher weiſet der Oſterſänger kraft des Evangeliums von der Gottmenſchheit wie den theoretiſchen (**Par. VI. 14—18**) ſo auch den moraliſchen Monophyſitismus ab, und zwar den quietiſtiſchen, der in Chriſto nur Gott erkennt, eben ſo wohl ab, als den entgegengeſetzten pelagianiſchen, der auf die eigene Menſchenkraft ſich beruft und Fleiſch für ſeinen Arm hält. Dieſe Wahrheit iſt auch praktiſch ſo wichtig, daß wir alle Leſer, die mit dem Dichter noch weniger bekannt ſind, ernſtlich bitten möchten, wenigſtens an dieſer Stelle die Lehre Beatrice's (**Par. VII. 97—120**) ſelbſt nachzuleſen. Die Sünde ſolcher farbloſer Friedfertigkeit iſt um ſo gefährlicher und ſchädlicher, je harmloſer ſie iſt: ſie heißt auch darnach Akedie. Darum beſchreibt ſie Dante ſo ausführlich; ſie gehört zu den allgemeinen Sünden, von welchen nur das Oſterfeſt auferwecken kann diejenigen, welche daran glauben.

Aber wer ſoll davon zeugen, da der Tapfern ſo wenig ſind, und auch dieſe nicht gehört werden? (**Inf. VI. 73. Prg. XVI. 121**). Wenigſtens darf der Sänger nicht unterlaſſen, der höchſten Obrigkeit, der kaiſerlichen und demnächſt der königlichen, ihre Verſäumniſſe vorzuhalten; es hat an dem rechten Ernſte, an der mannhaften Strenge — **valore** — gefehlt, welche dem weichen Gefühle — **viver molle** — nicht nachgiebt, ſondern hart wird. **Par. XIX. 124. 126.** Darum wird auch an höchſter Obrigkeit ernſtlichſt gerügt, daß ſie nicht oder nicht feſt im Sattel ſitze — **Prg. VI. 89. 99.** —, daß ſie die Sporen nicht brauche — **(95)** —, daß ſie Zaum und Zügel aus der Hand laſſe — **88. XVI. 94. 97.** —, ja, daß ſie wohl gar den Thurm der wahren Stadt aus den Augen verliere — **Prg. XVI. 95. 96.** — **Par.. VI. 22** flg. —

Die wahre Stadt iſt die Kirche. Auch dieſer wird vorgehalten, daß ihre Diener vom Evangelium abweichen, und nach der Welt, aber nicht nach Nazareth ſehen — **Par. IX. 127—142** —, daß falſche Lehrer geduldet und gepflegt werden — **Par. XXIX. 85—126** —, worüber mit der Zucht die Sitte, mit dem Geſetze der Glaube, mit der Form der Inhalt, mit der Erkenntniß die Geſinnung zu Schanden wird. Ja, die oberſte Kirchengewalt hält ſich ſelbſt nicht rein und unbefleckt; und wenn ſie auch noch wiederkäuet, ſo fehlen ihr doch die geſpaltenen Klauen (**3.** Moſ. **11, 4. = 5.** Moſ. **14, 7.**), um Recht und Unrecht zu ſcheiden, um das Wort recht zu theilen, um beiden Straßen des Lebens Zucht und Geſetz, Licht und Recht zu wahren — **Prg. XVI. 99. 106—109** —; denn Kirche und Staat ſind zwei Sonnen, die beide von Gott unmittelbar beſtellt ſind, ſo daß die Kirche nicht dem Staate nach der Weiſe der Weiblingen, noch der Staat der Kirche nach der Weiſe der Welfen darf untergeordnet werden, ſondern es ſind zwei gleiche Spalttheile Einer Klaue*), die Eines Weges gehen ſollen — **per un cammino** — und dürfen beide nicht auseinandergeriſſen, aber auch nicht vermiſcht werden; aber jetzt wird ein Licht von dem andern ausgelöſcht, ſtatt daß ein Licht dem andern dienen ſoll. **Prg. XVI. 58—60 = 100—114. Par. XVII. 68. 69. X. 140.** Darum geht auch der Abfall vom Evangelium, oder die Untreue gegen die Kirche, mit dem Abfalle vom Geſetze, mit dem Treubruche gegen den Staat Hand in Hand: beide Sünden enthalten nach dem Keime und nach dem Reſultate die Summe aller Verſchuldung, beide finden im unterſten Höllenſchlunde ihre ſchauderhafte Strafe neben einander — **Inf. XXXIV. 61—69** —.

Schärf' hier die Augen, Leſer: es iſt
Wahrheit! **Prg. VIII. 19.**

Sind das nicht lauter Spiegel für unſre Zeit, Spiegel, die wir, mitleidend und mitſchuldig wie wir ſind, nicht vorüber gehen laſſen dürfen, ohne gründlich hinein zu ſehen, — wenn wir Oſtern halten wollen nach der Feſt-Epiſtel? Wir dürfen auch nicht hinein ſehen, und alsbald vergeſſen was wir geſehen haben, wie jener Mann in der Epiſtel Jacobi (1, 23. 24), ſo wir ein Oſtern feiern wollen, das neu macht.

---

*) Das darf aber, ſo wird am Schluſſe der drei Bücher von der Monarchie hinzu gefügt, nicht ſo buchſtäblich ſtreng verſtanden werden: vielmehr verhält ſich der Staat zur Kirche, wie der Erſtgeborne zum Vater. „Er wird ihm Ehrerbietung erweiſen, auf daß er durch das Licht der väterlichen Huld erleuchtet, um ſo kräftiger den Erdkreis beſtrahle, dem er von Jenem allein vorgeſetzt iſt, welcher iſt aller geiſtlichen und weltlichen Dinge Regierer.

Die Krone des Oſterfeſtes iſt und bleibt aber das himmliſche Paradies. Der Text dazu iſt: Chriſtus iſt auferſtanden um unſrer Gerechtigkeit willen (Röm. 4, 25), welcher auch unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe" (Phil. 3, 21).

Aber auch an dieſen beiden theuern Glaubensartikeln hat unſere arme, ſchlaffe, dürre Zeit in den meiſten Seelen Schiffbruch gelitten. Was bleibt ihr noch, wenn Evangelium und Geſetz, Kirche und Staat, Zukünftiges und Gegenwärtiges ſammt dem, was vormals geſchehen iſt, wie ein Dunſt oder wie ein Geſpenſt zerrinnt? Ja, es iſt wirklich ſo blaß am Himmel unſerer Zeit geworden, als wenn auch der letzte Stern ausgelöſcht wäre: es iſt eine ſolche Erſchlaffung, eine ſolche Ohnmacht über uns eingebrochen, daß die matten Seelen eines herzhaften Glaubens nicht mehr fähig ſind: und all' ihr Widerſpruch, wie heftig er auch tobe, iſt eben nur ein krampfhafter Fiebertraum ohne Bewußtſeyn, wozu eine Kraft gehören würde, welche eben fehlt. Wo iſt nun die Oſter-Stimme, welche ſo durchdringet, daß ſie aufwachen aus dem Schlafe und auferſtehen von den Todten? — ob es auch Etliche ihren Spott hätten, wie weiland zu Athen! —

Die Zeichen des Zerfalls werden wirklich immer drohender, wo wir auch die Augen des Geiſtes hinwenden, wenn wir auf uns ſehen oder auf andere, wenn uns das eigene Vaterland ſeine Zeitungen bringt, oder Dichters Heimath, Florenz und Rom, jetzt wie damals von Staat und Kirche zumal abgefallen, und darum zerfallen, doch jetzt noch heilloſer als damals. Damals wurde Guido del Duca (**Prg. XIV. 124—126**) Angeſichts des Dichters, der aus dieſem Nothſtande Italiens herüber gepilgert war, zu einem ſolchen Uebermaaße ſchmerzenvollſter Theilnahme hingeriſſen, daß er den Oſter-Pilger gehen hieß, welcher dazu Veranlaſſung gegeben hatte.

Geh' nur, Toskaner, geh' nur, denn zu **weinen**
Verlangt mich nun viel mehr, als noch zu ſprechen;
So liegt mir unſere Noth ſchwer auf dem Herzen.

Es iſt wahr: Dante ſchont weder ſich, noch Andere; aber ſollen wir ihn darum gehen heißen? er kann auch wieder tröſten, wie es einem Oſter-Chriſten geziemt: er giebt auch wieder der Hoffnung auf baldige Rettung Raum — **Par. IX. 139. 142** —.

Bald werden **Vatikan** und andre Stätten
Der heil'gen Stadt vom Treubruch wieder frei ſeyn!

Und wie er auch jammert, daß kein guter Stern mehr leuchtet im verwaiſten Lande (**Prg. I. 26. 27**), ſo verſäumt er doch keine Fürbitte und bittet andere um ihre Fürbitte: ſo betet er auch in der Himmelsſphäre, wo der Adler der Gerechtigkeit erglänzt, aus dem auch zu uns die Gerechtigkeit kommt (**Par. XVIII. 115—117**), in dem Sterne des Jupiter, wo die treue Verwaltung des obrigkeitlichen Amtes gekrönet wird (**Par. XVIII. 123—125**):

O Himmels Heerſchaar, die ich vor mir ſehe,
Ach! bitte doch für die, die ſind auf Erden,
All' abgewichen, ſchlechtem Beiſpiel folgend!

Aber, wie ſie auch abgewichen ſind, ſehen wir nicht noch heute in dem Vaterlande des Dichters eine alte treue Gaëta, die mütterliche Treue übt und dafür Vergeltung empfängt, die noch heute wie vormals den Geſtaden Italiens Ruhm bringt? — **Virg. Aen. VII. 1. flg.** — Und in Deutſchland ſollte nirgends Treue, nirgends eine Gaëta ſich finden, welche des Landes Ehre wahrte? —

Sollten wir nicht auch jetzt noch hoffen dürfen, wenn wir mit dem chriſtlichen Dichter Oſtern feiern, das Feſt der allerſicherſten Hoffnung? Wie auch die Welt zweifle und irre, wir wiſſen es doch: **Chriſt iſt erſtanden!** Uns iſt wohl bange, aber wir verzagen nicht, ſondern flehen mit dem Oſter-Pilger im Aufſehen zu den Friedens Stätten im Himmel — **Par. XXXI. 28—30** —:

O du dreieinig Licht im ein'gen Sterne,
Das Frieden ſtrahlet Allen, die dich ſehen,
Schau doch herab auf unſre **Sturmes-Wetter!**

Dante's Oſterfeier.

Im Jahre **1300** wurde unter dem Papſte Bonifacius VIII. das erſte große Jubeljahr allgemeiner Chriſtenheit in Rom gefeiert, ein Ablaßjahr für alle Gläubige, welche büßend nach Rom pilgerten. Die Feier begann ſchon mit dem Weihnachtsfeſte **1299**, aber die päpſtliche Urkunde darüber — die Bulle Antiquorum — wurde erſt am **22** Februar **1300** erlaſſen. Damit ſollte ausgedrückt werden, daß es ſich nicht um eine neue Einrichtung handele, ſondern um die Erneuerung eines uralten Segens für die Chriſtenheit zur Fortſezzung des großen Hall- und Erlaßjahres in Israel (**3** Moſ. **25**). Zahllos war die Menge der Pilger, welche nach Rom walleten,

Inf. XVIII. 28. flg.

Buße zu thun, und im Schweißtuche der heiligen Veronika das Abbild Chriſti zu ſehen.

Par. XXXI. 103. flg.
Vita nuova C. 33. „Deh peregrini etc.“

Von dieſer feſtlichen Jubelzeit allgemeiner Wallfahrt waren bis zum Oſterfeſte des Jahres **1300** ſchon drei Monate und mehr verfloſſen:

Prg. II. 98. flg.

denn Oſtern fiel im ſelbigen Jahre auf den 10 April alten Styls.

An dieſe Paſſions- und Oſter-Feier des großen Wallfahrtsjahres 1300 ſchließt ſich die ekſtatiſche Pilgerfahrt an, von welcher Dante's göttliche Komödie Bericht erſtattet. Dante's Pilgerfahrt durch Nacht zum Licht kann recht eigentlich als Paſſions- und Oſterfeier angeſehen werden, als der Weg aus der Sündenerkenntniß durch Buße zur Gotteserkenntniß, als die Niederfahrt und Auferſtehung bis zur Anſchauung des Urbilds, gleichzeitig neben der Wallfahrt auf Erden nach Rom zum Abbilde.

So kam im Jahre 1300 zu dem alljährlich wiederkehrenden Oſterfeſte auch noch das allgemeine Jubelfeſt in Rom und die ekſtatiſche Feier der göttlichen Komödie. Das Jahr 1300 war überdieß nicht bloß ein kirchliches Jubeljahr; es war zugleich das 500jährige Jubelfeſt höchſter weltlicher Obrigkeit, das Jubiläum der Reſtauration Römiſch-kaiſerlicher Oberhoheit im Abendlande, der Kaiſerkrönung Karls des Großen zu Weihnachten im Jahre 800. Darnach könnte man auf eine geruhige, friedliche Zeit ſchließen, die Zeit und Muße vergönnte zu einer Wallfahrt von etlichen Millionen Menſchen, und zu der Wallfahrt eines Einzelnen vor Allen. Dennoch war gerade dieſes doppelte Jubeljahr 1300 nichts weniger als ein Jahr der Ordnung und des Friedens, ſondern ein Jahr der Anarchie und der Unruhe, ein Jahr heilloſer Zerrüttung in der Kirche und im Staate, namentlich in Italien, und beſonders in Dante's Vaterſtadt. Gerade in dieſem Jahre 1300 mehrten ſich in Florenz die heilloſeſten Parteiungen und jetzt zerſplitterten ſich auch die Guelfen auf das feindlichſte in Schwarze und Weiße. Und noch in demſelben Jahre wurden die Häupter derſelben, und zwar während dem Priorat Dante's, welches vom 15 Juni bis zum 15 Auguſt dauerte, verbannt und aus der Stadt gewieſen; aber der Friede kehrte darum nicht zurück, ſondern es wurde hernach weit ärger als zuvor. Dem Priorate Dante's folgte ſchon zu Anfang des folgenden Jahres ſeine Sendung nach

Rom, Hülfe zu erbitten und zu vermitteln; aber am 1 November 1301 zog ſchon Karl von Valois, der Bruder König Philipps IV. von Frankreich, in Florenz ein, und Dante kehrte nie wieder zurück, ſondern es erfolgte nunmehr ein Verbannungsurtheil nach dem andern, und immer ſchärfer, erſt am 27 Januar, dann am 10 März, darauf in Verbindung mit andern Florentinern am 4 April 1302, und zuletzt im October 1315 durch K. Robert von Neapel, als Schutzherr von Florenz. Kurz, es war damals eine beſonders böſe Zeit auf Erden, und wer hat ſie lebhafter, theilnehmender, wiederholter geſchildert, als der Dichter ſelbſt? Hier ſei nur vorab an eine Schilderung im Vorpurgatorium erinnert, welche zugleich, und zwar von Wort zu Wort und bis in's Einzelne ein Spiegel unſerer Tage iſt — Prg. VI. 76–151 —, als wäre ſie eigends auf unſere Zuſtände berechnet. Alles Volk glich einem Fieberkranken,

Der nirgends Ruh kann finden auf den Federn,
Und Schutz vor ſeinem Schmerze ſucht durch Wendung.

Es war damals wirklich eine Zeit, der nichts ſo ſehr fehlte, als der Friede in Gott, als Maaß und Geſetz, als Gehorſam und Liebe (Matth. 24, 12.), und mithin Alles. Die negative Freiheit brachte die Menſchen um die wirkliche, und jeder Arbeiter wird zu einem Marcell, das heißt zu einem Freiheitshelden gegen die Obrigkeit, indem er wühlt und Zwietracht ſäet, parteggiando. Und die Wohlgeſinnten ſind ſo vorſichtig (Pred. 11, 4.) und allzugerecht (Pred. 7, 17.), daß ſie nicht zur Sache kommen. Tardi scocca! Es waren auch nicht bloß einzelne Bürger verbannt und landesflüchtig, ſondern das Recht war ſelbſt proſcribirt: alle drei Dienerinnen der Gerechtigkeit waren Landes verwieſen, tre Donne. Und eben darum konnte der Exulant ſagen:

Zum Ruhm wird mir der Bann, der mich betroffen.
Mit Guten fallen iſt des Preiſes würdig.
L'esilio, che m'è dato, onor mi tegno.
Cader trà buoni è pien di lode.

Eben am Schluſſe des Jahrhunderts, des dreizehnten, ſchienen ſich alle kommenden Wetter der Zeit in Wolken zum Voraus zu ſammeln, um ſich in dem herannahenden neuen Jahrhunderte zu entladen. Und in dieſes verhängnißvolle Schlußjahr, in das Jahr 1300, ſollte gerade Dante's exſtatiſche Oſterfeier fallen, mitten in den Sturm eine Feier, per aspera ad astra, durch Nacht zum Licht. Sie iſt daher zugleich eine Retraite aus der Zeit der Unruhe, ein Rückzug aus der irdiſchen Tageswelt zur Vertiefung in das, was kommen wird, eine Erhebung aus dem Kampfe der Parteien zu ſtiller Ueberſicht, ein freiwilliges Exil vor der nachfolgenden Proſcription und Verbannung, eine temporäre Abſonderung zu geruhiger Sammlung und Stärkung für folgende Leiden, wiewohl mit beſtändiger Erinnerung an die Noth auf Erden, da die Sünde der Leute Verderben iſt, mit immer erneuter Mahnung zur Buße und Umkehr. Unter ſolchen Leiden geht auch dieſer Oſterfeier die Paſſionsfeier, der Auffahrt die Niederfahrt voraus, wie jedem Oſterfeſte die Karwoche, die große, die heilige, die ſtille Leidenswoche vorausgeht.

Darum dauert auch Dante's Paſſions- und Oſterfeier im Jahre 1300 gerade acht volle Tage: ſie dauert ſo lange, als der Traum der Verzückung, welcher den Erdenpilger von der Oberfläche in die Tiefen und aus den Tiefen in die Höhen führt durch alle drei Sphären des Jenſeits. Sie beginnt nach zuverläſſiger Berechnung mit dem jüdiſchen Paſſahfeſte am Montag Abend in der chriſtlichen Karwoche, alſo mit dem eigentlichen Todestage Chriſti. Das Paſſahfeſt fiel im Jahre 1300 auf den 4 April, und es begann Abends zur Zeit des Vollmonds. Und der vierte April war eben der Montag der chriſtlichen Karwoche, denn Oſtern fiel im ſelbigen Jahre auf den 10 April alten Styls. Vom Montag Abend (4) bis Dienſtag Abend (5) befand ſich der Dichter, abgewichen von dem rechten Wege, in einem finſtern Walde, wo er im Augenblicke der höchſten Noth unverſehens ein Hülfsgeleit fand an — dem Schatten Virgils; in deſſen Geleite wandert er vom Dienſtag Abend bis Mittwoch Abend (6) durch den Abgrund der Hölle und alle neun Höllenkreiſe jenſeits des Acheron bis zum Mittelpunkte der Erde: es war der Tag der Niederfahrt Chriſti. **Inf. XXI. 112.** Von Mittwoch Abend — aber nun iſt auf einmal aus Abend Morgen geworden, denn er befindet ſich jetzt auf der weſtlichen Hälfte der Erdkugel, wiewohl noch in ihrer tiefſten Tiefe, — alſo von Mittwoch früh (6) bis Donnerſtags früh (7) ſteigt er auf der anderen Seite aus den unterirdiſchen Schachten hervor zur Lichtwelt — a riveder le stelle —.

Am grünen Donnerſtage in der früheſten Morgendämmerung gelangt er auf der Südſeite der weſtlichen Erdhemiſphäre, Jeruſalem antipodiſch gegenüber, an die Geſtade des Eilands, auf welchem ſich der Läuterungsberg erhebt: dieſſeits war es ſchon Abend: es war am 7 April, und dort war es Morgen. Nun ſteigt er drei volle Tage lang den Berg hinauf und alle drei Nächte ruht er in guter Hut unter manchen divinatoriſchen Träumen. Der grüne Donnerſtag war dem Vorpurgatorium gewidmet, wo er zuletzt in der wunderſchönen Grotte übernachtet, an deren lieblicher Schilderung man den Jüngling mit dem Blumenſtrauße zu erkennen glaubt, den Giotto einſt gemalt und unſere Zeit erſt wieder entdeckt hat: auch hier erneuern ſich durch die Anweſenden die mannichfaltigſten Erinnerungen an die nächſte Vergangenheit auf Erden — **I.** bis **IX. 72** —. Dann iſt der Karfreitag den vier erſten Kreiſen des innern Purgatoriums — bis **XIX. 36** —, der Rüſttag vor Oſtern von Morgen bis zur Nacht den drei oberſten Kreiſen — bis **XXVII. 125.** — gewidmet. Im Uebergange vom 6. zum 7. Kreiſe erhält der Dichter von dem Römiſchen Dichter Statius, welcher als Chriſt geſtorben, genaue Auskunft und Unterweiſung über die beiden erſten Stationen des Menſchenlebens, nämlich über das Erdenleben von ſeiner Entſtehung an bis zum Tode, und über das Leben der Seele jenſeits des Todes bis zur Auferſtehung des Fleiſches — **XXV.** —

Am 10 April alten Styls feiert der Dichter vom Morgen bis wieder zum Morgen auf dem oberſten Gipfel des Läuterungsberges im wiedergewonnenen irdiſchen Paradieſe den erſten Oſtertag als ein Feſt des langerſehnten Wiederſehens unter den ſüßeſten und ernſteſten Erſcheinungen und Erfahrungen, bis er reif wird zur Auffahrt zu den Sternen — a salire alle stelle —.

Am Morgen des Oſtermontags — am 11 April alten Styls, als am 20 April unſeres Kalenders — fährt der Pilger im Geleite Beatrice's zum Himmel auf. Der Sphären des himmliſchen Paradieſes, welche ſich in immer weiteren Bogen um die Erde drehen, — ſind Neun, und dazu kommt das Empyreum, als die zehnte und höchſte Sphäre, welche ruhet. Die ſieben erſten Sphären ſind — Luna, Merkur, Venus, Sol, Mars, Jupiter und Saturnus.

Bis dahin hat der Seher ſchon mehr geſehen und gehört, als er in Worte zu faſſen vermag. So vernimmt er unter andern

im Geſtirn des göttlichen Boten

die Botſchaft von dem ſatisfactoriſchen Kreuzestode Chriſti für die Sünder auf daß ſie leben, und ein Zeugniß von der Gerechtigkeit der Todesſtrafe um der übernommenen Sünde willen, deren Sold der Tod iſt, — und zum Schluß die Oſterpredigt von unſerer eigenen Auferſtehung, oder von der noch bevorſtehenden dritten Station des menſchlichen Lebens VII. — Und

im Sonnengeſtirne,

wo ihn das ſelige Bewußtſeyn erhebt, jetzt — auf eine kleine Zeit — von allem dem Rennen und Laufen auf Erden, von all der eitlen und ſündigen Geſchäftigkeit im bürgerlichen Verkehre, von dem Taumel der irdiſchen Begierde und Sünde losgelöſet zu ſeyn, (XI. 1 — 12), da vernimmt er unter andern Salomo's Predigt von der Auferſtehung, durch welche jeder Menſch und die geſammte Menſchheit zur urſprünglichen Totalität verklärt wieder hergeſtellt und redintegrirt werden ſoll, — XIV —. Und alsbald erblickt er auch im Geſtirne des Kriegs-Gottes

das *Kreuz Chriſti*, welches den ganzen Planeten leuchtend durchzieht, und vernimmt den Oſterruf: *Steh' auf und ſiege!* Surge e vinci! — XIV —. Dort vernimmt er auch von ſeinem Ahnherrn, dem Kreuzesritter Cacciaguida, welcher an den Kreuzzug von 1147 bis 1149 erinnert, ſeine bevorſtehende Verbannung aus Florenz, und ſeine Berufung auf Erden, von der Wahrheit zu zeugen, die von Oben kommt, und nichts zu verhalten, wie er auch dafür werde verfolgt werden, weil nur durch die Kunde aus dem Jenſeits, dem Alle entgegengehen, nur durch die Predigt von der Sünde und ihren unterirdiſchen Folgen, von der Buße und Läuterung, von dem Glauben und von der Rechtfertigung, Heiligung und Verherrlichung, nur durch die Wiederherſtellung der zerfallenen Mauren Zion's dem politiſchen Zerfalle der Gegenwart Heilung und Rettung werden kann. Hier empfängt er auch den Rath, in dieſer Zeit der Parteiungen keiner Partei zu *folgen*, ſondern ſelbſt Partei zu *machen* und als ein guter Streiter voranzugehen mit *offenem* Panier, wie es durch das ganze Marsgeſtirn erglänzt. — XVII —. Darauf folgt

im Geſtirn des Jupiter

Geſicht und Predigt von der Obrigkeit, welche von *Gott* verordnet iſt, und von dem Römiſchen Reichsadler, nach den Worten des Buches der Weisheit: „*Habet Gerechtigkeit lieb, ihr Regenten auf Erden* — XVIII —. Es folgt ferner eine Unterweiſung über die Gerechtigkeit aus dem Glauben: es wird erklärt, wie und warum in keinem Andern Heil iſt, als allein in Chriſto: und daran ſchließt ſich die Verkündigung des bevorſtehenden Gerichts der Heiden über die chriſtlichen Könige der damaligen Zeit, welche die Offenbarung vergeblich empfangen haben (Matth. 12, 41. 42.), womit wir auf einmal aus dem paradieſiſchen Frieden des Himmels in die Unruhe auf Erden aller Orten verſetzt werden — XIX —.

Ebenſo vernimmt er auch

im Geſtirne des Saturnus,

wo die Jacobsleiter in die Höhe raget, da die Seligen ab und aufſteigen, die ſchmerzlichen Klagen zweier Heiligen, des Petrus Domianus und St. Benedicts, über die Ausartung der Geiſtlichen und den Verfall der Kirche, mit welchen der Staaten-Verfall eng zuſammenhängt. **XXI. XXII.**

Jetzt wird der Dichter auf einen Wink Beatrice's aus der Sphäre des Saturnus zur achten Sproſſe des Lebensbaumes aufgehoben.

XXII. 100—111.

Die achte Sphäre des himmliſchen Paradieſes iſt der Fixſternenhimmel; und unter den Tauſenden von Geſtirnen, die hier kreiſen, iſt es das Zwillingsgeſtirn, welches für den Seher zur Einkehr auserſehen iſt. Von dem Aufenthalte in dieſer himmliſchen Herberge zeugen nicht weniger als ſechs Paradieſes-Geſänge. **XXII. 100. bis XXVII 98.**

Das Zwillingsgeſtirn war es, in welchem die Sonne ſtand, als der Dichter zu Florenz an den wunderſchönen Ufern des Arno war geboren worden, im Mai **1265**. Und im Mai **1274** war es, wo ihm ein Stern aufging zu einem neuen Leben, — vita nuova, Beatrice. Der Stern des Monats Mai hatte ſeiner Geburt und ſeiner Wiedergeburt geleuchtet. Das Zwillingsgeſtirn leuchtete auch noch mit der Sonne, als Beatrice heimging am **9** Juni **1290**, und dem Dichter das Heimweh zurückließ, dem er die Viſion der jenſeitigen Welten und wir die Beſchreibung derſelben, nämlich die göttliche Komödie, verdanken.

Das Zwillingsgeſtirn iſt nach Widder und Stier das dritte und letzte Frühlingszeichen, in welchem die Sonne ſteht bis zur Höhe des Jahres, bis zum längſten Tage.

Prg. IV. 61. flg.

Nach ſeinem Verhältniſſe zur Erde gemeſſen, ſtand es in der erſten Biegung ſeines Bogenlaufes (Klima), als der Dichter daſelbſt ankam. Davon werden wir ſpäter hören.

Par. XXVII. 81.

Das Zwillingsgeſtirn hat auch durch ſeinen Namen eine Bedeutung, welche von einer Transpiration der göttlichen Offenbarung zeugt: es iſt von Caſtor und Pollux genannt. Es ſind Zwillingsbrüder, die Dioskuren, Söhne des Zeus und einer Sterblichen, der Leda: zwei Brüder, welche nach der heidniſchen Fabel die Gemeinſchaft des Sterblichen mit dem Unſterblichen, des Menſchlichen mit dem Göttlichen, des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen andeuten ſollen; Caſtor war ſterblich, Pollux war unſterblich: indem Pollux mit dem ſterblichen Bruder in den Tod geht und zum Hades niederfährt, erwirkt er ihm die Auferſtehung zum Himmel. Von dieſem gottmenſchlichen Brüder-Paare iſt das Zwillingsgeſtirn genannt, in welchem jetzt Dante mit Beatrice anlangt, ein Pünktlein in dem großen Fixſternenhimmel ſammt der Milchſtraße. Dieſer ganze Himmel hat ebenfalls, nach der Vorſtellung des Dichters,

Conv. II. 15. Vergl. II. 6.

eine natürliche und eine übernatürliche Seite: er entſpricht der Phyſik und Metaphyſik zumal. Deutet nicht ſchon, ſo ſagt der Dichter im Gaſtmahle, deutet nicht ſchon der uns allein ſichtbare Pol dieſes Himmels auf die ſichtbaren Dinge, und der entgegengeſetzte, der uns nie zu Geſicht kommt, auf die unſichtbaren? Deutet nicht die tägliche Bewegung des Sternenhimmels mit der Sonne von Morgen nach Abend, mit ihrem Aufgange und Untergange, auf die natürlichen und vergänglichen Dinge dieſer Welt, welche kommen und gehen, ſteigen und fallen, hingegen die entgegengeſetzte Bewegung, durch die der ganze Himmel langſam unmerklich von Abend nach Morgen rückt, auf die ewigen und unvergänglichen Dinge? Denn dieſe entgegengeſetzte Bewegung hat ſeit der Schöpfung der Welt bis jetzt kaum den ſechſten Theil ihrer Bahn zurückgelegt, indem ſie in **100** Jahren nur einen Grad von den **360** Graden vorrückt: ſie befindet ſich noch immer im Aufſteigen, und wird auch — bei dem nahen Untergange der Welt noch im Aufſteigen ſich befinden: ſie wird noch ſteigen, wenn die Welt fällt, die ſchon in ihrem letzten Stadium läuft und zu Ende eilet.*) Darum berechnet auch der Dichter ſein eigenes Leben nach der ſteigenden und fallenden Bewegung der Sonne von Morgen nach Abend, hingegen das Leben ſeiner heimgegangenen Beatrice nach der nur ſteigenden Sternenbewegung von Abend nach Morgen. **Sursum corda!** (**Vita nuova I.**)

---

*) Noi siamo già nell' ultima etade del secolo, e attendemo veracemente la consumazione del celestiole movimento.

Zu dieſem Sternenhimmel gehört namentlich das Zwillingsgeſtirn, in welchem jetzt der Dichter neue Prüfungen beſtehen, neue Lehren erhalten, neue Erfahrungen ſammeln, und die Weihe empfangen ſollte zum höheren Auffluge.

Das Erſte war ein flehendes Gebet um Kraft zur letzten Auffahrt: er richtete es an die Sterne ſeiner Geburt, an die Dioskuren

XXII. 112 — 123.

Das Zweite war, auf Beatrice's Mahnung, ein Blick zurück durch die erſtiegenen Sphären von Stern zu Stern bis hernieder zu der kleinen Erde,

Dem Beetlein das uns hier ſo arg und ſtolz macht.
L'ajuola, che ci fa tanto feroci.

XXII. 124 — 155.

Das Dritte war eine Erſcheinung aus der Höhe, eine Sonne unter tauſend und abertauſend Lichtern, die ſich hernieder zu laſſen ſcheinen. Es iſt der Aufgang aus der Höhe, der Triumphzug Chriſti. Unter dieſer Viſion wird Beatrice verklärt von einer Klarheit zur andern: des Dichters Geiſt, in ſie verſenkt, zieht aus ſich ſelbſt aus.

XXIII. 1 — 69.

Aber Beatrice weiſet den Verzückten von ſich auf eine neue Erſcheinung, und dieß iſt das Vierte; es iſt

. . . . . il bel giardino
Che sotto i raggi di Cristo s'infiora.
. . . . . der ſchöne Garten,
Der unter Chriſti Sonnenſtrahlen aufblüht.

70 — 72.

Mitten im Garten die Roſe — Maria —, rundum Lilien — Selige —, hoch oben eine Sonne wie unter leichtem Gewölk, damit das irdiſche Auge den überirdiſchen Glanz ertragen könne. Aber die im Glanze der durch Wolken dringenden Sonnenſtrahlen tauſendfarbig ſchillernde Blumenwieſe — prato di fiori — (79—81.) iſt doch nur ein irdiſches Gleichniß für die holdſelige Erſcheinung unzähliger Lichtflammen, auf welche aus der Höhe die Sonne ſcheint, eine Sonne, wie ſonſt keine; es iſt die Sonne der Gerechtigkeit.

XXIII. 70 — 117.

Die Erſcheinung war erſt näher gekommen, aber nun erhebt ſie ſich wieder feierlichſt und ſteigt zum höchſten Himmel auf. Das iſt das Fünfte. Dem Sohne Gottes in der Höhe folgt die Mutter mit dem Engel der Verkündigung, der Mutter folgen die Seligen nach, alle Gläubige des alten und neuen Teſtamentes. Sie preiſen alle in der Mutter den Sohn. Der Seher ſieht dem ſich erhebenden Triumphzuge ſoweit nach, als die Augen reichen wollen, und ruhet zuletzt in der ſeligen Betrachtung des himmliſchen Reichthums, der aus der Armuth auf Erden entſprießt, in der Ahndung der Herrlichkeit, welche nach dem Leiden dieſer Zeit an uns ſoll offenbaret werden. „Die mit Thränen ſäen, werden mit Freuden ärndten.“

Hier freut ſich unter Gottes und Maria's
Erhabnem Sohne ſeiner Siegesfeier
So mit dem alten Bund als mit dem neuen
Der, der zu ſolcher Glorie hält die Schlüſſel.

So ſchließt der Geſang.

XXIII. 118 — 139.

War zuvor der Leſer, wenn er zugleich ein Bibelleſer iſt, durch das Geſicht des Gartens mit der Sonne darüber deutlich genug an die letzte Weiſſagung des letzten Propheten im alten Teſtamente erinnert worden, wenn es heißt: „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, ſoll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter ihren Flügeln,“ ſo wird er durch die letzten Worte des Geſanges von dem Bilde der Sonne auf das Urbild, auf Chriſtum gewieſen. Der Seher ſchließt mit dem feierlichen Bekenntniſſe zu dem Sohne Gottes, welcher zugleich des Menſchen Sohn, Maria's Sohn geworden iſt, auf daß durch ihn die Menſchen zu der Kindſchaft Gottes berufen werden. Schon freut ſich unter ihm der Seligkeit Petrus mit allen Auserwählten des Alten und Neuen Bundes.

Und nun folgt in den drei folgenden Geſängen

XXIV. XXV. XXVI.

der Lehrgegenſtand, welcher für dieſe Sphäre, für den Fixſternenhimmel, näher für das Zwillingsgeſtirn beſtimmt iſt. Dieſe drei Geſänge, zu welchen wir uns jetzo wenden, enthalten vier Erſcheinungen und vier Unterredungen. In den drei erſten Unterredungen beſteht der Pilger ſeine Prüfung in der Katechismuslehre, ſeine Konfirmation oder Firmung im Bekenntniſſe; er bekennt ſeinen Glauben, ſeine Hoffnung und ſeine Liebe; das iſt ſeine Theologie. In der vierten Unterredung vernimmt er darauf die älteſte Anthropologie, die Geſchichte des erſten Menſchen. Hier ſei nur noch zu weiterer Vergleichung an das Credo erinnert, welches dem Dichter außerdem zugeſchrieben wird. Es war am Ende ſeines Lebens in ſeiner letzten Zufluchtsſtätte zu Ravenna, unfern von dem Pinienwalde zu Chiaſſi am adriatiſchen Meere, deſſen Flüſtern wir noch im irdiſchen Paradieſe vernehmen (Prg. XXVIII. 20.), wiewohl er längſt nicht mehr iſt, — es war wohl nicht lange vor den Schwanengeſängen, die noch jetzt in den Eklogen an Johannes de Virgilio nachtönen, es war nach Vollendung der göttlichen Komödie, da der Dichter als ſein Kredo das allgemeine Glaubensbekenntniß, und die Lehre von den 7 Sakramenten, von den 10 Geboten, und von den 7 Sünden, das Vaterunſer und das Ave Maria in dem Versmaaße ſeines großen Gedichtes zuſammenfaßte, ſo ſchlicht und einfach, daß ihn viele darin nicht wiedererkennen können. Aber jetzt vernehmen wir ausführlich die Viſionen und Bekenntniſſe, wie ſie ihm im Zwillingsgeſtirne wurden, in dem er ſchon ſo vieles erfahren und genoſſen hatte, was man nicht vergißt.

Zur Einleitung in den folgenden Geſang erinnern wir noch einmal an den Schluß des vorigen. Hoch über dem Pilger und ſeiner ſeligen Führerin befindet ſich Petrus mit allen Apoſteln und Seligen, gepfleget und geweidet von dem guten Hirten. An ihnen beſtätigt es ſich, was geſchrieben ſteht: „Der Herr iſt mein Hirte, mir wird nichts mangeln.“ Pſ. 23, 1. „Ich bin ein guter Hirte, und kenne die Meinen, und bin bekannt den Meinen.“ Joh. 10, 12. 14. Wiederum ſtehet geſchrieben: „Selig ſind, die da geiſtlich arm ſind, denn ſie ſollen geweidet und erquickt und geſättigt werden.“ Matth. 5, 3. Es iſt auch zuvor geſagt: „Selig iſt, der das Brod iſſet im Reiche Gottes.“ Luc. 14, 15. „Euch will ich das Reich beſcheiden,“ ſpricht der Herr, „wie mir's mein Vater beſchieden hat, daß ihr eſſen und trinken ſollt über meinem Tiſche in meinem Reiche.“ Luc. 22, 29. 30. „Wer überwindet, dem will ich zu eſſen geben von dem Holze des Lebens, das im Paradieſe iſt — und vom verborgenen Manna.“ Off. 2, 7. 17. „Siehe, ich ſtehe vor der Thür und klopfe an. So Jemand meine Stimme hören wird, und die Thüre aufthun, zu dem werde ich eingehen, und das Abendmahl mit ihm halten, und er mit mir.“ Off. 3, 20. Und wiederum heißt es: „Wer ſind dieſe mit weißen Kleidern angethan? Und woher ſind ſie gekommen? — Dieſe ſind es, die gekommen ſind aus großer Trübſal, und haben ihre Kleider gewaſchen, und haben ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes. Darum ſind ſie vor dem Stuhle Gottes, und dienen ihm Tag und Nacht in ſeinem Tempel. Und der auf dem Stuhle ſitzt, wird über ihnen wohnen. Sie wird nicht mehr hungern noch dürſten: es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne, oder irgend eine Hitze. Denn das Lamm mitten im Stuhle wird ſie weiden und leiten zu den lebendigen Waſſerbrunnen.“ Off. 7, 13 — 17. Darum „ſelig ſind, die zum Abendmahle des Lammes berufen ſind." Off. 19, 9. Dieſe ſind es, an welche ſich jetzt Beatrice wendet, indem ſie bittet, den Waller, der gekommen iſt die Kräfte der zukünftigen Welt vorabzuſchmecken, mit dieſen Kräften zu erquicken und zu ſtärken zur letzten Auffahrt.

XXIV.

„O Brüderſchaft, zum groſſen Mahl geladen
„Des benedeiten Lammes, das euch ſpeiſet,
3. „So daß ſtets eu'r Begehren wird befriedigt,

„Wenn der aus Gottes Gnaden hier vorabſchmeckt
„Von dem ein wenig, was von euerm Tiſch fällt,
6. „Bevor der Tod ihm noch die Zeit verſchränket,

„So achtet auf ſein unermeßlich Sehnen,
„Und netzt ihn mit ein wenig Thau: ihr trinket
9. „Stets aus dem Born, woher das was er ſinnt kommt“

So Beatrice: und die ſel'gen Seelen
Wurden zu Kreiſen über feſten Polen,
12. Hellflammend nach der Weiſe der Kometen.

Und dann, wie in der Uhren Glied'rung Räder
Sich dreh'n, ſo daß das erſte dem, der Acht hat,
15. Still ſcheint zu ſtehen, und das letzte flieget,

So machten jene Ringelkreiſe tanzend
In mannichfalt'ger Art nach ihrer Fülle
18. Den Eindruck mir, als wär'n ſie ſchnell und langſam.

Aus jenem, den ich hielt von höchſter Schönheit,
Sah ich hervor ein Feuer geh'n ſo ſelig,
21. Daß keins von höh'rer Klarheit dort zurückblieb.

Und dreimal rund um Beatrice ſchwang ſich's
Mit einem ſo lebendigen Geſange,
24. Daß meine Phantaſie 's nicht wieder ſaget;

Drum ſpringt die Feder, und ich kann's nicht ſchreiben,
Weil unſre Vorſtellung zu ſolchen Falten,
27. Noch mehr das Wort, zu lebhaft iſt von Farbe.

„O heil'ge Schweſter mein, die du ſo innig
„Uns bitteſt, durch dein brennendes Verlangen
30. „Entwindeſt du mich jenem ſchönen Reigen.“

Drauf als das benedeite Feuer ſtill ſtand,
Wandt' es zu meiner Herrin hin den Odem,
33. Der alſo ſprach, wie ich geſagt ſchon habe.

Und ſie: „O ew'ges Licht des großen Mannes,
„Dem unſer Herr zu dieſer Wunderfreude
36. „Die Schlüſſel ließ, die er hernieder brachte:

„Prüf' dieſen über leicht' und ſchwere Punkte,
„Wie dir's gefällig, in Betreff des Glaubens,
39. „Kraft deſſen du einſt auf dem Meere gingeſt.

„Ob er recht liebt, recht hofft und glaubt, verborgen
„Iſt dir es nicht, denn da haſt du dein Auge,
42. „Wo alle Dinge abgemalt zu ſehn ſind.

„Doch weil dies Reich ſich Bürger hat erworben
„Durch den wahrhaft'gen Glauben, ihm zum Preiſe
45. „Iſt's gut, daß wer herzutritt, davon zeuge.“

So wie der Baccalaur ſich ſchweigend rüſtet,
Bis daß der Meiſter ſeine Frage aufſtellt,
48. Sie zu erwägen, nicht um abzuſchließen:

So rüſtete ich mich mit allen Gründen,
Währ'nd ſie noch ſprach, um gleich bereit zu ſtehen
51. Für ſolchen Frager, und für ſolch Bekenntniß.

„Sprich, guter Chriſt, gieb kund dich durch Bekenntniß:
„Sag: was iſt Glaube?“ — Gleich hob ich die Stirn auf
54. Nach jenem Lichte hin, woraus der Hauch kam.

Drauf wandt' ich mich zu Beatrice; dieſe
Gab ſchnell mir Zeichen, daß ich nur die Waſſer
57. Aus meinem innern Quell hervor ließ ſtrömen.

„Die Huld, die mir vergönnt, daß ich bekenne,“
Hub ich jetzt an, „vor dem erhab'nen Feldherrn,
60. „Verleih' nun auch meinen Gedanken Ausdruck!“

Und fuhr dann fort: „Wie der wahrhaft'ge Griffel
„Uns ſchrieb, mein Vater, deines lieben Bruders,
63. „Der Rom mit dir in's gute Netz gebracht hat:

„Der Glaub' iſt die Subſtanz deſ, das wir hoffen,
„Und Argument für das, das wir nicht ſehen:
66. „Und dies erſcheint mir als ſein Weſensinhalt.“

Drauf hört' ich weh'n: „Du urtheilſt wahr und richtig,
„Wenn du verſteh'ſt, weshalb er ihn gefaßt hat
69. „Erſt als Subſtanz, und dann als Argument ſelbſt.“

Und ich darauf: „Der Dinge tiefe Wurzeln,
„Die hier mir ihren Anblick [illegible] gewähren,
72. „Sind unten unſern Augen ſo verborgen,

„Daß nur im Glauben ihr wahrhaftig Seyn iſt,
„Auf dem ſich dann, die hohe Hoffnung gründet,
75. „Und drum nimmt er die Stelle der Subſtanz ein.

„Und uns kommt's zu aus ſolchem Glauben weiter
„Zu ſchließen ohn' ein andres Sinneszeichen:
78. „Deshalb hält er des Argumentes Stelle.“

Drauf hört' ich's weh'n: „Wenn was des Wiſſens Schule
„Dort unten ſammelt ſo verſtanden würde,
81. „Nicht fände Platz dort das Sophiſtenweſen.“

So hauchte es aus jener Liebesflamme:
Dann fügte ſie hinzu: „Sehr gut iſt jetzo
84. „Von dieſer Münze Schrot und Korn durchforſchet

„Doch ſag' mir: Haſt du ſie in deiner Börſe?"
Und ich: „Ja wohl! ich hab' ſie rund und lichthell,
87. „So daß mich nichts kann irr'n in dem Gepräge."

Darnach entlud ſich's aus des Lichtes Tiefen,
Das dort erglänzte: „Dieſes theure Kleinod,
90. „In dem jedwede Tugend Wurzel faſſet,

„Von wannen kam es dir?" Und ich: „Der Regen
„Des heil'gen Geiſtes, reichlich ausgegoſſen
93. „Auf's alte Pergament, und auf das neue,

„Iſt gnug Beweiſes, der des Glaubens Kleinod
„So ſcharf mir hat erwieſen, daß dagegen
96. „Jedwede Demonſtration mir ſtumpf ſcheint."

Ich hörte drauf: „Die alte und die neue
„Prämiſſe, die ſich alſo dir zum Schluß formt,
99. „Warum kannſt du für Gottes Wort ſie halten?"

Und ich: „Die Probe, die mir Wahrheit aufſchließt,
„Sind jene Werke, die mitfolgen, wozu
102. „Natur nicht Eiſen hitzt', noch ſchlug den Ambos."

Erwiedert ward mir: „Sag', wer macht dich ſicher,
„Daß jene Werke wirklich war'n? Der, der ſich
105. „Erſt ſelbſt bewähren will, kein andrer ſchwört dir's!

„Wenn ſich die Welt zum Chriſtenthum bekehrte,"
Sprach ich: **„und ohne Wunder, dieſes Eine**
108. **Iſt ſo, daß andre nicht der Hunderttheil ſind!**

„Denn du betratſt den Acker arm und faſtend
„Zu ſäen die gute Pflanze, die ein Weinſtock
111. „Bald ward, — doch jetzt iſt ſie ein Dornbuſch worden.“

Nach dieſem hallte durch die Sphären wieder
Der hohe heil'ge Hof: „Herr Gott, wir loben!“
114. In einer Weiſe, die man — droben ſinget.

Und jener Herr, der ſo von Zweig zu Zweig mich
Prüfend ſo weit ſchon nachgezogen hatte,
117. Daß wir uns näherten dem letzten Laube,

Hub wieder an: „Die Gnade, die ſo ſchön thut
„Mit deinem Geiſte, öffnete den Mund dir
120. „Bis hierher ſo, wie er ſich öffnen ſollte:

„So daß ich billige, was er heraus goß:
„Doch jetzt mußt du das, was du glaubſt, ausdrücken,
123. „Und auch woher es deinem Glauben zufloß.“

„O heil'ger Vater, Geiſt du, der du jetzt ſchauſt
„Das was du glaubteſt ſo, daß du beſiegteſt
126. „Am Grabe jüngere Johannes Füße.“

So hub ich an, „du willſt, daß ich hier kund thu'
„Die Formel meines freudig will'gen Glaubens,
129. „Und fragſt auch nach dem Urſprung ſolchen Glaubens.

„Ich glaub' an Einen Gott, iſt meine Antwort,
„Einig und Ewig, der das All beweget,
132. „Selbſt nicht bewegt, mit Lieb' und mit Verlangen.

„Und für ſolch Glauben hab' ich Proben nicht nur
„Aus der Natur und dem Gedanken, ſondern
135. „Mir ſagt es auch die Wahrheit, die von hier fleußt,

„Durch Moſes, durch Propheten und durch Pſalme,
„Durch's Evangelium, und durch euch, die ihr ſchriebt,
138. „Nachdem des Geiſtes Feuer euch genährt hat:

„Ich glaub' an drei Perſonen, und die glaub' ich
„Ewig und Eines Weſens, Eins und Drei-Eins,
141. „So daß es „ſind“ und „iſt“ verbunden zuläßt

„Von Gottes unergründlich tiefem Weſen,
„Das ich nur leis berühr', erfüllt den Geiſt mir
144. „Das Evangelium in vielen Stellen.

„Dies iſt des Anfangs Grund! dies iſt der Funke,
„Der dann zur Lebensflamme ſich ausbreitet,
147. „Und, wie ein Stern am Himmel, in mir leuchtet.“

Gleich wie der Herr, der höret, was ihm werth iſt,
Den Boten dann umarmt, ſobald er ſtillſchweigt,
150. Und Freud' und Dank ausſpricht für ſolche Botſchaft,

So ſegnete mich ſingend und umſchlang mich
Dreimal, ſobald ich ſtillſchwieg, des Apoſtels
Lichtglanz, auf des Geheiß ich Zeugniß hatte
Gegeben; ſo gefiel ihm meine Antwort.

Zu XXIV.

Eines Brods ſind alle theilhaft.
Immer hungrig, ſtets geſättigt,
Wünſchen ſie was ihnen wird.
Nicht zur Sattheit wird die Sätt'gung
Nicht der Hunger wird zur Qual.
Stets wird offnem Munde Speiſe,
Und der Speiſ' ein offner Mund. —

Uno pane vivunt cives. —
Avidi et semper pleni
Quod habent desiderant:
Non satietas fastidit,
Neque fames cruciat:
Inhiantes semper edunt
Et edentes inhiant.

So ſang einſt Petrus Damianus († 1072) von den Freuden des Paradieſes. Er iſt uns bereits vor der Erhebung zum Zwillingsgeſtirn in der Sphäre des Saturnus begegnet, leuchtend und zeugend. XXI. 43 — 135. Beatrice hat es nun auch ſelbſt erfahren, und Gnade um Gnade empfangen. Darauf redet ſie jetzo die Tiſchgenoſſen des Lammes an,
8. welche immerfort verlangen und erlangen und Genüge finden.

Sie ſtellt ihren Schützling vor als einen, der gewürdigt wird, die Kräfte der zukünftigen Welt vorabzuſchmecken, und zwar in derſelben Weiſe, wie die Kananäerin dem Herrn ſich ſelbſt vorſtellt. Matth. 15, 27. Sie preiſet es als eine beſondere Gnade, wenn einem Menſchen, ehe er abgerufen wird, ein Blick in das Jenſeits geſchenkt, ein Brocken von dem Tiſche der Seligen gereicht wird. Dieſes Privilegium des Dich-

ters wird oft wiederholt. **Inf. XV. 31. Prg. XIV. 2. Par.
V. 117. XXV. 37.** Noch iſt er ein Gaſt, der nicht hierher
6 gehört, ſondern zurückkehren muß.

Für dieſen bittet ſie zur Löſchung ſeines Durſtes um
einen Trunk Waſſers aus dem Brunnen des lebendigen Waſ-
ſers (Off. **21. 6. — 22, 17.**), und erinnert damit zugleich an
Chriſti Wort: „Wer dieſer Geringſten einen nur mit einem
Becher Waſſers tränket, wahrlich, ich ſage euch, es ſoll ihm
nicht unbelohnt bleiben." Matth. **10, 41. — 25, 37.** Marc.
9. 41. — Aber ſie ſtellt den Seligen nicht allein die Armuth
des Durſtenden vor, ſondern auch den unverſieglichen Reich-
9. thum, der ihnen ſelbſt zufließt aus dem Strome göttlicher Gnade.

Die Seligen drücken ihre Bereitwilligkeit ſogleich durch die That aus, ſie freuen ſich des Liebesdienſtes, wozu ſie aufgefordert werden: ſie drehen ſich fröhlich in Kreiſen um, oder vielmehr hoch über Beatrice und Dante, wie Kugeln über unteren Polen, wie Kometen am Himmel. Aehnliche Sphärentänze eröffneten den **XII. XIII. XIV.** Paradieſes-Geſang in immer wechſelnden Bildern und Gleichniſſen, die Rundung auszudrücken.

12. *Che circolava il punto dov' io era.* **XIII. 21.**

Die erſten Gleichniſſe genügen nicht, denn es ſind der
Kreiſe viele, in welchen ſich die Seligen herumbewegen, wie
— in einer Uhr die Räder, von welchen das innerſte lang-
ſam ſich zu drehen ſcheint, während das äußerſte, welches die
weiteſte Bahn zu durchlaufen hat, zu fliegen ſcheint. — Es
iſt wohl zu merken, wie zu Dante's Zeiten die Uhren nur ſel-
ten waren, und nur in Klöſtern gefunden wurden. Par. X.
15 139 ſq.

Gleichermaaßen erweiſen ſich vor den Augen des Dich-
ters in der oberen Gemeinde die ſeligen Glieder Eines Leibes
in aller ihrer Fülle und Mannichfaltigkeit zu einem lieblichen
Zeugniſſe, daß die Einheit den Unterſchied nicht ausſchließt:
ſondern Chriſtus gewinnt in einer jeglichen Individualität ei-
ne Geſtalt, denn die Wiedergeburt abſorbirt nicht den Men-
18 ſchen, ſondern ſie läutert und heiliget ihn, als denſelbigen.

Von allen dieſen rundum ſich ſchwingenden Kreiſen ſchien
einer der ſchönſte zu ſein, und aus dieſem ſchönſten Flammenkreiſe
ging jetzt eine ſo hell leuchtende Flamme hervor, daß ſie,
als ſie ſich aus dem ſeligen Verbande löſete, eine hellere und
glänzendere nicht zurückließ. Der Dichter wählt den Ausdruck
ſo, daß er den ſeligen Flammen, die zurückbleiben, nicht Unrecht
21. thut.

Beatrice wird nun auch für dieſe Flamme der feſte Pol,
um welchen ſie ſich ſingend dreht: und wie das Geſicht, ſo
wird das Ohr überwältigt. Die Sprache hat keinen Ausdruck
dafür: aber auch die Phantaſie kann den Eindruck
nicht vollſtändig reproduciren. Der Dichter hatte es gleich
zum Anfange geſagt, daß er unausſprechliche Dinge geſehen,
che ridire Nè sa, nè può qual di lassù discende. **Par. I**
5. 6. Dagegen hat er ſich nun ſchon mehr an die zarten
Seelenleiber und Seelenflammen gewöhnt, die er Anfangs für
24. weſenlos hielt. **III. 7 — 18.**

Die menſchliche Sprache, ja ſelbſt die menſchliche Vorſtellung
iſt ihrem überirdiſchen Gegenſtande nicht adäquat: ſie
iſt zu lebhaft. Man könnte meinen, ſie ſei nicht lebhaft, nicht
ſtark genug, aber der Seher ſagt, ſie ſei zu lebhaft, zu leiblich,
zu grell für ſo zarte, leiſe, ſanfte Töne und Farben, für
ſolche Falten, in welchen die Lichtſtrahlen ſich mildern und
27. ſtillen.

Jetzt ſpricht die Flamme: ſie hat ſich von der ſchönen
Geſellſchaft getrennt um Beatrice's willen, um dem Menſchen
zu dienen und zu helfen, für welchen Beatrice mit ſo heißem
30. Liebesverlangen gebeten hatte.

Erſt aber hält die kreiſende Flamme ſtill, welche der Leib
ihrer Seele iſt: dann ſpricht ſie. Umgekehrt berichtet der Dichter
erſt was die Flamme geſprochen, und erzählt erſt dann,
daß ſie zuvor eine feſte Stellung genommen und Halt gemacht
33. habe.

Jetzt ſpricht Beatrice zu dem Flammenlichte, und aus
der Anrede erkennen wir ſogleich, wer in dem Lichte ſelig lebt.
Denn Petrus war es, der zuerſt ein gutes volles Glaubens

bekenntniß ablegte, und darauf die Verheißung erhielt: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüſſel geben. Alles, was du auf Erden binden wirſt, ſoll auch im Himmel gebunden ſein; und alles, was du auf Erden löſen wirſt, ſoll auch im Himmel los ſein.“ Matth. 16, 15—19. — Aus Dante's Reiſebericht wiſſen wir auch ſchon, daß Petrus dieſe beiden Schlüſſel, L'una era d'oro, e l'altra era d'argento, dem Engel anvertraut hat, der an dem Thore zum innern Purgatorium
36. Wacht hält. Prg. IX. 103—129.

Jetzt tritt Beatrice mit ihrem Anliegen näher hervor. Sie wünſcht, daß Petrus ihren Freund in ſeinem Glauben prüfe, über Leichteres und Schwereres in dem Glauben, kraft deſſen einſt Petrus auf dem Meere zu gehen vermochte, und ſo lange aushielt, bis — ein Wind ihn kleingläubig und zaghaft machte, daß er erſchrak und zu ſinken anfing, aber doch noch ſchreien und ſprechen konnte: Herr, hilf mir! Matth. 14.
39 28—31.

Beatrice hatte das Thema zunächſt auf den Glauben beſchränkt, hier nennt ſie zum Voraus auch die Hoffnung und die Liebe, weil ſolches beides wie Keim und Blüthe in dem wahren chriſtlichen Glauben, als in der Wurzel aller chriſtlichen Tugenden, beſchloſſen liegt. Sie nennt jetzt auch den Grund, weshalb ſie wünſcht, daß Petrus ihren Freund über ſeinen Glauben zur Rechenſchaft ziehen ſoll: nicht darum, damit Petrus erfahre, wie es um den Glauben, um die Hoffnung, um die Liebe des Pilgers (1 Kor. 13.) ſtehe; denn das weiß er ſchon, weil die geheimſten Gedanken des Menſchen in dem Spiegel Gottes abgezeichnet ſtehen, worauf der
42. Apoſtel unabläſſig ſeine Augen gerichtet hat;

Sondern darum ſoll Dante bekennen und Rechenſchaft geben von ſeinem Glauben, weil es gut iſt von dem Glauben zu reden und zu zeugen, um ihn zu preiſen, denn auf dem Glauben iſt das Reich Gottes gegründet, durch den wahrhaftigen Glauben werden wir Genoſſen und Bürger in dieſem Reiche: durch den Glauben iſt ſchon hier unſer Wandel im Himmel. Darum frommt es auch jedem, der herzutritt, daß

er auch mit dem Munde bekenne; denn wes das Herz voll iſt,
45. des gehet der Mund über.

Dante bereitet ſich vor, wie ein *Baccalaureus*, wenn der *Doctor* fragt. Er fragt nicht um die Frage zu erſchöpfen, ſondern um ſie nach allen Seiten in ihrer Wichtigkeit zu erkennen, um zu prüfen und zu urtheilen, per approvarla. Und wir werden noch hören (121), daß Petrus wirklich die Antwort des Schülers approbirt *). Von Thomas Aquinas iſt Dante ſchon früher erinnert worden, mit jeder Frage vorſichtig und gemach umzugehen, und nicht voreilig abzuurtheilen.
48. Par. XIII. 112 — 142.

Noch während Beatrice ſpricht, rüſtet ſich der Schüler, um ſich ſelbſt zu fragen und zu prüfen, wenn er nun gefragt und geprüft werden wird. Er erwägt einerſeits die hohe Bedeutung des Fragenden — es iſt ja Simon Petrus, der Felſen, auf welchen der Herr ſeine Kirche gegründet hat um ſeines guten Bekenntniſſes willen —, andererſeits die Wichtigkeit dieſes Bekenntniſſes ſelbſt, um deſſentwillen Petrus gewürdigt
51. worden iſt, der erſte lebendige Stein im Bau zu werden.

Die Frage iſt: *Was iſt Glaube? chriſtlicher Glaube?* Dante wird aufgefordert zu bekennen; denn es ſteht geſchrieben: „So du mit deinem *Munde* bekenneſt Jeſum, daß er der Herr ſei, und glaubeſt in deinem *Herzen*, daß ihn Gott von den Todten auferwecket hat, ſo wirſt du ſelig.“ Röm. 10, 9. 10. Der Herr ſagt es auch ſelbſt. Matth. 10, 32. Luc. 12, 8. — Und alsbald wendet ſich der Schüler nach dem Flammenlichte, aus welchem ihn die Frage anwehte, mit erhobener Stirne, denn er hat ein gutes Gewiſſen
54. zu einem freien Bekenntniſſe.

Darauf wendet er ſich auch zu Beatrice, auf die er immer ſieht, um von ihr zu erfahren, wie er ſich verhalten ſoll. Ein Wink von ihr ſagt ihm, daß er das Waſſer des Lebens aus dem innern Born ſeines Glaubens ſoll hervor ſtrömen

---

*) Darum ſcheint die Lesart Buti's „Per ajutarla“ d. h. um den Satz nach allen Argumenten zu unterſtützen, ſich nicht zu empfehlen.

laſſen. Denn denen, die wiedergeboren ſind durch den Glauben, iſt es nicht vergeblich geſagt: „Das Reich Gottes iſt inwendig in euch!“ (Luc. 17, 21.) ſo wie es dem natürlichen Menſchen geſagt iſt, daß in ihm nichts Gutes ſei (Röm.
57. 7, 18.).

Alsbald beginnt die Antwort mit Lob und Dank, und mit einer Bitte. Dante preiſet dankend die Gnade, die ihn ſo liebreich bis hierher erhoben hat, die ihm nun vergönnet, vor dem erſten Vorkämpfer im Reiche zu bekennen; er bittet um Kraft und Geſchick, um für die innere Ueberzeugung auch das rechte Wort finden zu können. „Herr, thue meine Lippen auf, daß mein Mund deinen Ruhm verkündige!“ Pſ. 51, 17.
60. Das iſt die erſte Einleitung zur Antwort.

Das Zweite iſt, daß er die Quelle nennt, aus welcher er ſeine Antwort entnehmen will, daß er zu der Autorität ſich bekennt, aus welcher er ſeine Ueberzeugung geſchöpft hat. Es iſt die heilige Schrift, und zwar ein Wort des Apoſtels Paulus, welcher als ein guter Fiſcher, Menſchen zu fahen, zugleich mit dem Apoſtel Petrus, dem dieſer Auftrag zuerſt geworden war (Luc. 5, 10), Rom in das Netz der Kirche gebracht hat, „den Gehorſam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden.“ So ſchreibt Paulus ſelbſt an
63. die Gemeinde in Rom. 16, 26.

Jetzt folgt die Antwort nach dem Hebräerbriefe 11, 1., welchem Dante mit ſeiner Kirche dem Apoſtel Paulus zuſchreibt. Er folgt der wörtlich treuen lateiniſchen Ueberſetzung: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. Der Grundtext lautet: *Ἔστι δὲ πίστις, ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.* So lautet auch die neuere italiäniſche Ueberſetzung: La fede è il fondamento delle cose da sperarsi, dimonstrazione delle cose, che non si veggono. So hält ſich auch die engliſche Ueberſetzung an den Buchſtaben: Faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen. Und die Franzoſen überſetzen bald: La foi est le fondement des choses que l'on espère et une preuve certaine de ce qui ne se voit point, bald la foi rend présentes les choses qu'on espère, et elle est une demonstration de celles qu'on ne voit point. Unſere lutheriſche Ueberſetzung lautet hingegen: „Es iſt aber der Glaube eine gewiſſe Zuverſicht des das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht ſiehet.“

Immer iſt hiernach der Glaube auf die zukünftigen Dinge, auf die unſichtbaren Gegenſtände der Hoffnung gerichtet. Der chriſtliche Glaube iſt mithin weſentlich Oſterglaube. Darum heißt es auch: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel, ſo ſeid ihr noch in euern Sünden: ſo ſind auch die, ſo in Chriſto entſchlafen ſind, verloren. Hoffen wir allein in dieſem Leben auf Chriſtum, ſo ſind wir die elendeſten unter allen Menſchen. Nun aber iſt Chriſtus auferſtanden von den Todten, und der Erſtling geworden unter den Entſchlafenen.“ 1. Kor. 15, 17 — 20.

Demnach bezeuget der Pilger vor dem Apoſtel Petrus herzhaft, daß der Glaube nicht allein die Zuverſicht, ſondern die Subſtanz iſt des, das man hoffet: er betheuert getroſt, daß der Glaube keines Beweiſes bedarf, ſondern vielmehr ſelbſt der Beweis und das Auge für das iſt, was die leiblichen Augen nicht ſehen können: der Glaube wird nicht bewieſen, ſondern bewährt und beweiſet, was kein Auge geſehen, kein Ohr gehört und in keines Menſchen Herz gekommen iſt, wie es Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. 1. Kor. 2, 9. Und hiemit iſt, ſo fügt der Schüler hinzu, nicht eine bildliche Beſchreibung, ſondern die Realdefinition des Glaubens gegeben, nicht ein Name oder Zeichen ſtatt der Sache genannt, ſondern die Sache ſelbſt in ihrer — Quiddität (Wirklichkeit) erfaßt. Etwas anderes iſt auswendige Kenntniß nach Namen und Zeichen, oder auch formelle Erkenntniß nach Kategorien und Prädikamenten, etwas anderes Erkenntniß der **Quiddität**, welche nur durch innere Erfahrung erworben wird (Par. XX. 91 — 93); und dieß iſt eben der Glaube, welcher allem formellen Wiſſen gegenüber weſentlich immanent iſt: in ihm wird kein tranſcen-
66. denter Gegenſtand immanent.

Der Apoſtel iſt mit der ſchriftmäßigen Antwort zufrieden;
aber er will nun auch wiſſen, was der gute Chriſt, der vor
ihm ſteht, unter Subſtanz und unter Beweis-Argument
verſteht. In wiefern iſt der Glaube die Subſtanz der Gegenſtände
chriſtlicher Hoffnung, und das Beweis-Argument
für das Unſichtbare? Das iſt die weitere Frage. Wie
verhält ſich die Subſtanz zu der Zukunft und Hoffnung,
69. das Argument zu der unſichtbaren Welt?

Dante antwortet: Die Gegenſtände unſerer Hoffnung,
nämlich die göttlichen Dinge, welche ich jetzt im Himmel ſehe
und vorab erkenne, ſind hienieden in ſolcher Weiſe nicht
gegenwärtig, und nicht zu ſehen; ſie ſind vielmehr dem leiblichen
Auge verborgen, ſo verborgen, daß die Menſchen auf
der Erde das unſichtbar nennen, was eigentlich allein hell,
durchſichtig und offenbar iſt, ſo wie ſie auch zukünftig nennen,
72. was längſt bereitet und von Ewigkeit iſt.

Dennoch kommt den Gegenſtänden der Hoffnung, die
wir zukünftig nennen und jenſeits ſuchen, ſchon dieſſeits eine
reale Anweſenheit und Gegenwart zu: aber allein im Glauben,
auf welchem ſich dann die Hoffnung gründet und erhebet.
In dieſem Sinne und Begriffe (intenza), in dieſem den Gegenſtand
in ſich faſſenden Inbegriffe, in dieſer Intention und
Intenſion, in ſolcher innerlichſten, ſtellvertretenden Vertiefung
(intenza) heißt der Glaube nicht bildlich, ſondern wirklich die
Grundlage, die Unterlage, die Subſtanz der Hoffnung,
welche ſich aus dieſem Grunde erhebt, ſo daß wir
die Dinge, die uns droben erwarten, ſo wir glauben, in dieſem
Glauben ſchon unten in uns haben. Darum iſt auch
der Glaube die Bedingung der himmliſchen Zukunft. Darum
heißt es: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle
habe.“ Math. **13, 12.** — **25, 29** —. Es iſt wohl zu merken,
daß der Baccalaureus ſolches alles dem Glauben allein
— sola credenza — zuſchreibt — sola fides —. In dem
Glauben allein iſt das Seyn der Zukunft gegenwärtig:
75. und hiermit iſt geſagt, was unter Subſtanz zu verſtehen iſt.

Und eben darum, ſo fügt der öſterliche Chriſt hinzu, iſt der Glaube auch das einzige Argument für das, was wir nicht ſehen: er hat als Subſtanz ſeine Begründung allein in ihm ſelbſt: er iſt der Vorderſatz zu allen Folgeſätzen. Deshalb nimmt der Glaube wie für die Subſtanz, ſo auch für das Beweisargument die ſtellvertretende Function ein, tiene,
78. prende intenza di sustanzia, di argomento.*)

Dies iſt dieſelbe Lehre, dieſelbe Exegeſe, welche den meiſten Bibelüberſetzungen zum Grunde liegt, welche weiland Chryſoſtomus**), welche ſpäter Thomas Aquinas***) und Hugo

---

*) Zum volleren Verſtändniſſe des zweimal gebrauchten Ausdrucks „intenza“ gehört die ſehr wichtige Parallele aus Purg. XVIII. 23. Wie es hier heißt: La fede prende intenza, tiene intenza di sostanza, d'argomento, ſo heißt es dort: Vostra apprensiva tragge intenzione da esser verace. Nach des Dichters eigner Erklärung (Prg. XVIII. 38. 39.) iſt die apprensiva gleichſam das Wachs (cera), die intenza das Gepräge (segno) des ſich eindrückenden Gegenſtandes. Intenza iſt mithin ſo viel als imprenta, conio, und ſo vergleicht der Dichter auch in unſerm Texte (84. 87.) den Glauben mit einer Münze (moneta), an der Schrot und Korn und Gepräge (lega, peso, conio) in Acht zu nehmen iſt. Und hiermit ſtimmt auch die Terminologie der Thomiſtiſchen Wiſſenſchaft überein, welcher der Dichter faſt immer ſich anſchließt; denn hiernach iſt intentio nicht allein ein actus facultatis appetitivae, ſondern zunächſt actus apprehensivae potentiae, species vel sensibilis vel intelligibilis oder influxus, immissio, impressio imaginis (Summa th. I. 2. Qu. 12. II. 2. Qu. 173. concl.), nämlich der wirkliche Eindruck und Abdruck, welchen ein Gegenſtand in der Seele macht, ein materieller in der ſenſibeln, ein übernatürlicher nach ſeinem wirklichen Daſein in der apprehenſiven Seele, d. h. in dem ſenſiblen und intellektuellen Seelenvermögen zumal. Hiermit wäre die pſychologiſche Skizze aus Thomas Aquinas zum XVI — XVIII. Geſange des Purgatoriums in Philalethes Ueberſetzung zu vergleichen.

**) Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται, μάλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτό ἐστι οὐσία αὐτῶν· ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν, οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ' ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ· τουτό ἐστιν ὑπόστασις πραγμάτων ἐλπιζομένων. — „So iſt die Auferſtehung für uns noch nicht vorhanden, aber der Glaube gründet ſie in unſerer Seele.“

***) Summa theol. II. qu. 4. artik. 1. sq. Fides dicitur esse sub-

von St. Victor †) vertreten haben. Dazu hat ſich jetzt auch Dante in energiſcher Intenſion bekannt; und darauf erhält er nun nicht allein für ſich, ſondern um davon weiter zu zeugen, den kurzen Beſcheid, daß dieſe ſchriftmäßige Wiſſenſchaft, wenn ſie nur von Zeitgenoſſen recht beherzigt und verſtanden würde, den ſophiſtiſchen Irrlehren der Zeit keinen Raum laſſen würde. Dieſe Rüge ſcheint diesmal weniger dem praktiſchen Verfalle der Kirche, als vielmehr den doctrinären Spaltungen der Theologie zu gelten. Dante zeugt hier für den **Realismus** der Theologie gegen den **Nominalismus** und **Formalismus**; und Petrus ſelbſt giebt dem **Thomas Aquinas** gegen **Duns Scotus** und die Nominaliſten Recht. Schon früher hatte der Dichter in ſeiner Viſion ſowohl Thomas (X. 99.) als auch Hugo von St. Victor (XII. 132.) geſehn und gehört. Duns
81. Scotus lebte damals noch bis 1308.

So weit hatte der Jünger ſeine Probe wohl beſtanden. Seine Münze wird von Petrus ächt befunden nach Schrot (peso) und Korn (lega), d. h. nach Gewicht und Gehalt, oder nach der Schwere und der Miſchung. Als der Gegenſtand des Glaubens iſt das Zukünftige und das Unſichtbare genannt, und das Verhältniß des Glaubens zu dieſem ſeinem Gegenſtande als das intimſte, als ein Inwohnen, als Subſtanz und Princip, als Argument und Beweis verkündigt worden. Darum iſt der Apoſtel mit der Doctrin, mit der
84. Wiſſenſchaft zufrieden.

Aber mit der Erkenntniß iſt es nicht allein gethan. Der Apoſtel fragt, ob er auch die Münze in ſeiner Börſe habe, ob er den Glauben auch im Herzen trage. Das iſt die dritte Frage. Und unverzüglich bejaht der Schüler die ernſte Frage:

---

stantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. — Argumentum faßt Thomas als Ueberführung, convictio. Wer es kann, der leſe die ganze vierte Quäſtion nach.

†) Per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero, quod ea nos sumus habituri, confidimus.

er iſt ſich ſeines Glaubens ſo gewiß, daß er nebſt dem Schrot und Korn auch das Gepräge der Münze ſo feſt im Herzen abgedruckt zu haben verſichert, daß er daran nicht wieder irre zu werden hofft. Das Bild und die Ueberſchrift der Münze wird ihm, ſo hofft der Jünger, vor Irrlehren bewahren. Das Gepräge des Glaubens, was kann es anders ſein, als der Inhalt und Ausdruck des Bekenntniſſes, als Bild und Ueberſchrift der Münze: doch wird es hier
87. noch nicht genannt.

Petrus fragt auch noch nicht nach dem Bekenntniſſe: ſondern er kommt erſt auf eine andere Frage, und zur Einleitung derſelben faßt er den Glauben mit andern Worten, nämlich als das theuerwerthe Kleinod der Freudigkeit (cara gioia), als den Schatz, welcher das Fundament jeder Kraft und Tugend iſt. Hiermit ſind wir an die köſtliche Perle (Matth. 13, 45. 46.) und zugleich an die glänzenden Beiſpiele ſiegreicher Glaubenskraft erinnert, welche das ſchon bezogene 11. Kapitel des Hebräerbriefes nachweiſet. Und Paulus ſchreibt nicht minder an die Epheſer (3, 12): „Durch den Glauben haben wir Freudigkeit und Zugang in aller Zuverſicht.“ Und an Timotheus (1. Tim. 3, 13): „Die da recht dienen, die erwerben ihnen ſelbſt eine große Freudigkeit im Glauben in Chriſto Jeſu.“ — Und daß aus dem Glauben alle Tugend folgt, das ſchreibt auch Petrus ſelbſt: „So wendet allen euren Fleiß daran und richtet dar in euerm Glauben Tugend, und in der Tugend Beſcheidenheit, und in der Beſcheidenheit Mäßigkeit, und in der Mäßigkeit Geduld, und in der Geduld Gottſeligkeit, und in der Gottſeligkeit brüderliche Liebe, und in der brüderlichen Liebe gemeine Liebe. Denn wo Solches reichlich bei euch iſt, wird es euch nicht faul noch unfruchtbar ſein laſſen in der Erkenntniß unſeres Herrn Jeſu Chriſti.“ 2. Petr. 1, 5 – 8. — So erweiſet ſich immer näher, wie in dem Glauben nächſt der Hoffnung auch die Liebe beſchloſſen iſt, worauf Beatrice gleich Anfangs (40) hinge-
90. deutet hatte.

Jetzt kommt die vierte apoſtoliſche Frage ſelbſt: Woher iſt dir dieſe theuerwerthe Perle, dieſe Freudigkeit im Glauben gewor-

den? Die Antwort iſt: Aus dem alten und neuen Teſtamente, welches, wie der Regen vom Himmel fällt, alſo aus dem Munde Gottes auf das Pergament ſich ergoſſen hat (Jeſ. 55, 10) in reichlicher Ausgießung des Geiſtes (Joel 2, 28), denn die Schrift beider Teſtamente iſt Gottes Wort. So ſchreibt Petrus: „Es iſt nie keine Weiſſagung durch menſchlichen Willen hervorgebracht, ſondern getrieben von dem heiligen Geiſt haben die heiligen Menſchen Gottes geredet.“ 2. Petr. 1, 21. Und Paulus ſagt: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, iſt nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Menſch Gottes ſei vollkommen, zu allen guten Werken geſchickt.“ 2. Tim. 3, 16. — Wie hier, ſo weiſet der Dichter überall auf die heilige Schrift. So klagt er ſchmerzlichſt, daß in der Kirche das Evangelium und die alte Kirchenlehre um der päpſtlichen Dekretalien willen verſäumt und verlaſſen werden, (Par. IX. 133 — 135): er eifert über nichts ſo ſehr, che quando è posposta La divina scrittura, e quando è torta: „als wenn hintangeſetzt wird die heilige Schrift, und wenn ſie gar verdreht wird“ (Par. XXIX. 89. 90); er jammert: e il Vangelo si tace! „Stumm bleibt das Evangelium!“ (Par.
93. XXIX. 96).

Eben dieſes Wort Gottes, ſo bekennt Dante, iſt mir die unmittelbare Quelle meiner Erkenntniß und Zuverſicht geworden, ſo daß mir gegen die zweiſchneidige Schärfe dieſes unmittelbaren Urlichts alle menſchliche Weisheit, alle diskurſive Demonſtration, alle philoſophiſche Vermittlung ſtumpf erſcheint. „Denn das Wort Gottes iſt lebendig und kräftig und ſchärfer denn kein zweiſchneidiges Schwerdt, und durchdringet, bis daß es ſcheidet, Seele und Geiſt, und Mark und Bein, und iſt ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens.“ Hebr. 4, 12. — „Die Worte der Weiſen ſind wie Stacheln
96. und eingeſchlagene Nägel.“ Pred. 12, 11.

Du ſchließeſt, ſo erwiedert Petrus, aus den Vorderſätzen des Alten und Neuen Teſtamentes, und zwar um des willen weil ſie Gottes Wort ſind, auf die Wahrheit und Zuverläſſigkeit ihres Inhalts, auf die Unerſchütterlichkeit der daraus geſchöpften Glaubenserkenntniß. Der Schluß iſt richtig, wenn die Vorderſätze richtig ſind, wenn die Bibel wirklich Gottes Wort iſt. Aber nun folgt die fünfte Frage: woran erkennſt du ihren 99. göttlichen Urſpruch? warum hältſt du ſie für Gottes Wort?

Für die Göttlichkeit der heiligen Schrift, ſo antwortet Dante, bürgen die Wunder, die in ihrem Geleite ſind, die Wunder und mitfolgenden Zeichen, von welchen ſie berichtet: denn dieſe können nur übernatürlichen Urſprungs ſein. Wie dieſe Wunder und Zeichen weder aus menſchlicher Kraft ſtammen, noch als Werke der Natur nach den Geſetzen der Natur ſich erklären laſſen, ſo iſt auch die heilige Schrift ſelbſt, deren Inhalt ſie bilden, kein Menſchenwerk, kein Menſchenwort, obwohl von Menſchen niedergeſchrieben in menſchlicher Sprache, ſondern das Wort und Werk Gottes gleich den Wundern und Zeichen, die auch von Menſchen geſchehen, je- 102. doch nur denen nachfolgen, die da glauben. Marc. 16. 17.

Die Antwort genügt dem Apoſtel nicht: der Schüler ſoll ſich noch näher ausweiſen. Denn die Wunder, ſo ſagt Petrus, woran du dich hältſt, werden eben ſelbſt in der heiligen Schrift berichtet. Du nimmſt mithin den Beweis und die Bürgſchaft für die Göttlichkeit der heiligen Schrift aus ihr ſelbſt. Wenn aber Niemand für ſich ſelbſt zeugen kann, ſo kann es auch die Schrift nicht. Wer bürgt dir alſo dafür, daß dieſe Wunderwerke wirklich geſchehen ſind? Das iſt die ſechſte Frage des Apoſtels.

Der Schüler wird hiermit auf die Spitze getrieben. Er hat das göttliche Zeugniß an ſeinem eigenen Herzen erfahren als ein wahrhaftiges Wunder, aber er wollte zugleich den göttlichen Urſprung der Schrift, die übernatürliche Eingebung ihres Inhalts, den Regenguß des Geiſtes auf das Pergament aus den äußeren Wundern und mitfolgenden Zeichen erweiſen. Er ſucht mithin die Göttlichkeit der Schrift aus den Wundern, von welchen ſie zeuget, die Wunder aus der Schrift zu erweiſen. Mithin ſcheint die Demonſtration in einen Cirkel gerathen zu ſein. Darum fragt Petrus prüfend: Wer 105. macht dich ſicher, daß die Wunder wahr ſind?

Auf dieſen Einwurf hätte der Gefragte auf das Weſen des Glaubens als Subſtanz und Argument, woraus der Zirkelbeweis ſich rechtfertigen würde, ſich zurückbeziehen, auf ſeine innerſte Erfahrung provociren können: aber ſtatt ſubjectiv und regreſſiv ſich zu verantworten, geht er ſogleich objektiv in die Sache ſelbſt ein. Das iſt aller Wunder Größtes, ſo antwortet er, daß das Wort von Chriſto, wiewohl von Anfang an bis jetzt den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit (1. Kor. 1, 23), dennoch die Welt erobert hat, daß das verachtete und verlachte Mährlein von dem niedrigſten und armſeligſten Menſchen in einem kleinen, verachteten Volke, in einem entfernten Winkel des großen Römerreiches den Triumph feiert über alle Weisheit der Welt und gepredigt wird bis an die Enden des Erdreichs. Darum ſchreibt auch der Apoſtel: „Kündlich groß iſt das gottſelige Geheimniß, welches geoffenbaret iſt im Fleiſche, gerechtfertigt im Geiſte, erſchienen den Engeln, geprediget den Heiden, geglaubet von der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit." 1. Tim. 3, 16. So iſt auch das hohepriesterliche Gebet darauf gerichtet, daß — die Welt glaube. So iſt auch das letzte Teſtament des Herrn vor ſeiner Himmelfahrt an alle Völker gerichtet. Matth. 28, 19. Luc. 24, 47. Und daß dieß eingetroffen iſt, das iſt noch mehr als die erſten Zeichen, welche nach der Verheißung denen folgen ſollten, die glauben, mehr als Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen vertreiben u. ſ. w. Marc. 16, 17.

Es iſt auch dieſes allergrößte Wunder, worauf ſich hier ein Jünger des Herrn beruft, weil es vor Augen liegt, ſchon vorbildlich im Alten Teſtamente am Volke Israel, als dem auserwählten, dargeſtellt. Darum ſpricht der Herr zu Israel: „Dir will ich das Land Canaan geben, das Loos eures Erbes, da ſie wenige und gering waren und Fremdlinge darinnen." Pſ. 105, 11. 12. — Das Chriſtenthum iſt der Baum aus dem Senfkorn, der Sieg über die Welt aus dem,
108 das da nichts iſt.

Dante fährt fort den Apoſtel ſelbſt als leuchtendes Beiſpiel anzuführen. Petrus, weiland ein armer Fiſcher am galiläiſchen Meere gleich ſeinem Bruder Andreas, ſteht nicht bloß auf einem alten Pergamente zum Gedächtniß, ſondern er geht wie ein Wunderzeichen noch heute durch alle Welt mit ſeiner Predigt von Chriſto und mit ſeinem Fiſchernetze. Matth. 4, 18 – 20. Marc. 1, 16 flg. Arm und gering hat Petrus das Werk klein angefangen, das ſo groß geworden iſt und alle Lande durchdringt. Davon hat ſchon früher Petrus Damianus (Par. XXI. 127 — 129) gezeuget:

Venne Cephas, e venne il gran vasello
Dello Spirito Santo, magri e scalzi,
Prendendo il cibo di qualunque ostello.
Es kam Kephas, es kam das große Rüſtzeug
Des Heil'gen Geiſtes, mager und ganz baarfuß,
Die Speiſe nehmend von jedweder Herberg'.

Wie Paulus ſo hat Petrus gepflanzet und begoſſen, — 1 Kor. 3, 6 — und Gott hat das Gedeihen gegeben, daß daraus ein Weinſtock geworden, ein großer Baum, als aus einem Senfkorn — Matth. 13, 31 —. Aber nun iſt doch — ein Dornſtrauch daraus geworden, welches auch vorher geſagt worden iſt zur Warnung. Matth. 13, 7.

Hiermit kommt der Dichter hier wie überall auf den kirchlichen Verfall ſeiner Zeit: aber auch dieſer iſt kein Argument gegen die Wahrheit der chriſtlichen Kirche, ſondern ein Zeugniß mehr für ihre unerſchütterliche Autorität, weil ſie ſelbſt unter ſolcher Verwahrloſung nicht unterliegt, ſondern immer neu, immer ſtärker und größer aus aller Anfechtung hervorgeht. Daß iſt das Wunder, daß das Kleine ſo groß geworden, und das zweite Wunder iſt, daß das Große ſo verkommen iſt und doch beſtehen wird. In der letzteren Beziehung ſei hier nur an die zweite Novelle des erſten Tages im Decamerone Boccacio's erinnert. Die Kirche iſt jetzt wie ein Dornbuſch, daß Niemand etwas ſehen kann von ihrer Schöne — Modicum, et non videbitis me —: aber über ein Kurzes wird ſie deſto ſchöner wieder zu ſehen ſein — Modicum, et vos videbitis me. Prg. XXXIII. 10 — 12. So klagen und trauern, ſo hoffen und beten auch wir in unſern Tagen, wie der Dichter in den ſeinigen.

Mit dieſer Verantwortung iſt die Prüfung, oder vielmehr der erſte Theil derſelben, der erſte Akt abgeſchloſſen. Jetzt erſchallt durch alle Himmel der Geſang der oberen Gemeinde: es iſt der Ambroſianiſche Lobgeſang.

Te Deum laudamus, Te Dominum confitemur.
Herr Gott, Dich loben wir,
Herr Gott, wir danken Dir.
Dich Vater in Ewigkeit
Ehret die Welt ſehr weit und breit
Alle Engel im Himmelsheer
Und was dienet deiner Ehr! ꝛc.

Es iſt daſſelbe Lied, welches der Wanderer am Karfreitag Morgen, dieſſeits d. h. auf der öſtlichen Erdhälfte war es ſchon Abend, beim Eintritt in das innere Purgatorium ſingen hörte. **Prg. IX. 140 — 145.**

Das ſingt man nun auch ſchon **1400** Jahre auf Erden, oder auch zweimal **1400** Jahre nach Pſ. **100, 4.**, oder auch **3400** Jahre nach **2.** Moſ. 15., oder ſeit Abraham. Droben ertönt aber das Loblied in einer Melodie, die — man nur droben ſingt, **che — lassù si canta.** Ein andermal heißt es: die man dort unten nicht ſingt, **nè quaggiù si canta. Prg. XXXII. 61 — 63.** Und auch früher hieß es: **In voce assai più che la nostra viva**, im höhern Ton', als unſre Stimm' im Leben. **Purg. XXVII. 9.** So ſucht der Dichter in immer andren Weiſen den Unterſchied des Geſanges zwiſchen Oben und Unten
114 auszudrücken. **Par. XXIII. 97 — 102.**

Nach dieſer Pauſe, nach dem herzſtärkenden Zwiſchenſpiele himmliſchen Gemeindegeſanges folgt der zweite Abſchnitt der Prüfung. Der Meiſter hatte den Jünger von Zweig zu Zweig gehoben: jetzt nähern ſie ſich dem Wipfel des Baumes. Die chriſtliche Glaubenserkenntniß iſt gleich einem Baume mit vielen Aeſten und reichen Zweigen bis hinauf in die Krone. Und dieſen Baum erſteigen hier ihrer Zwei: ein Held des Glaubens voran, — **quel Baron** — (ſo wird ſpäter auch der

heilige Jacobus genannt XXV. 17) — und dem Vorläufer
und Anführer folgt ein Zögling, ein Lehrling — il baccelier
117. — 46 —.

Zuvörderſt billigt Petrus alles, was Dante geſagt hat,
aber er ſchreibt es nicht ihm zu, ſondern der Gnade, die ihm
ſo wohl will, die ihm liebkoſend Mund und Herz geöffnet hat.
Und daß er nicht ſicher werde, ſo heißt es: Bis hierher!
Insino qui. Bis hierher war dein Bekenntniß der Wahrheit
120. gemäß.

Darauf folgt ſogleich die ſiebente und achte Frage. Wenn der Glaube in dem Fundamente der Hoffnung, in dem Argumente für das Unſichtbare beſteht, ſo fragt es ſich weiter,

7. was iſt nun der gehoffte und ungeſehene Gegenſtand des Glaubens? was glaubſt du hoffend ohne zu ſchauen?
8. woher kommt dem Glauben dieſer ſein Gegenſtand?

Die ſiebente Frage bezieht ſich mithin auf den Glaubensinhalt,
die achte auf die Quelle deſſelben: der Glaube ſelbſt
kommt aus der Predigt des Wortes (91. flg.): woher kommt
123. aber dieſem Glauben ſein Inhalt?

Auf dieſe Frage erinnert der Jünger zunächſt an den erſten
Oſterweg der beiden Apoſtel Petrus und Johannes, an
den Glauben, welcher auf dieſem Wege jüngere Füße beſiegt hat,
piu giovani piedi di Giovanni, nämlich an den Glauben, mit
welchem Petrus vor dem jüngeren Johannes, obwohl ſpäter angekommen,
zuerſt in das Grab hineinging, und die Leinen gelegt,
und das Schweißtuch, das Jeſu um das Haupt gebunden
war, beiſeits an einem beſondern Ort eingewickelt ſah.
Da ging denn auch Johannes hinein, und glaubte es
126. Joh. 20, 3 — 8.

Hierauf wiederholt der Lehrling die Frage des Meiſters, um nicht bloß gefragt zu werden, ſondern ſich ſelbſt zu fragen? Deshalb faßt er auch die Fragen mit anderen Worten. Petrus hatte gefragt:

7. was glaubſt du?
8. woher kommt dir's?

Dante hingegen bezeichnet

zu 7 den Gegenſtand oder Inhalt des Glaubens als die Form oder Formel deſſelben, als den Ausdruck, welcher nothwendig mit ſeinem Gegenſtande eins ſein muß, wenn die Form dem Inhalte wirklich adäquat iſt; und

zu 8 nennt er das Woher? die Veranlaſſung oder den Grund zu dieſer Glaubensformel, zu dieſem Glaubensbekenntniſſe.

Es iſt wohl zu merken, daß der Dichter überall unter der Form im Gegenſatze zur Subſtanz die Seele des Stoffes, das Leben des Inhalts, die Bildungskraft verſteht, — **Prg. XXV. 41. Par. XXIX. 22** — während man heut zu Tage nur zu geneigt iſt, die Form als das Unweſentliche, als das Wechſelnde, die Formel als den Buchſtaben der Sache, und nur die Subſtanz oder den Inhalt als das Bleibende anzuſehen. — Es möchte beſonders für unſere Zeiten wichtig ſein, dieſen anſcheinend nur im Sprachgebrauche hervortretenden Unterſchied näher zu erwägen: es iſt wirklich mehr als Wortſtreit, doch hier muß die Andeutung zu weiteren Nachdenken genügen.

Sehen wir aber jetzt auf den Verlauf des katechetiſchen Dialogs zurück, ſo erkennen wir deutlich, daß die Unterredung nunmehro ſchließlich zu dem Gepräge der Münze, zu Bild und Ueberſchrift, zum Bekenntniß, zur ſymboliſchen Formel fort-
129 ſchreitet.

Des Glaubens Gegenſtand und Ausdruck, Inhalt und Form, Metall und Gepräge iſt Gott, und zwar

1. als der Einige — der Erſte und der Letzte, **2. Moſ. 20, 3. 4.** — und außer Ihm iſt kein Gott — **Jeſ. 44, 6** — und kein Gott iſt ohne Ich. **Jeſ. 45, 5. 14. 21. = 16, 9.** — Wie auch Gott in alle Weſen ſich ergießet, ſo bleibt er doch derſelbige nach wie vor: **Uno manendo in se come davanti (Par. XXIX. 145.)**, denn Er iſt **la prima Egualità Par. XV. 74.**
2. als der Ewige, als der Erſte und der Letzte, ohne Anfang und ohne Ende — **1. Moſ. 21. 33. Jer. 10, 10** — **1. Tim. 1, 17**

3. als der Unbewegte und Unbewegliche, als der Unveränderliche, bei welchem iſt keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und der Finſterniß — 1. Tim. 1, 17. — unbewegt und unverändert, weil von keinem Andern verändert oder bewegt,

4. als der Quell und Grund aller Bewegung, und zwar ſowohl als der Schöpfer, der erſte Beweger, lo motor primo, Prg. XXV. 70. XVI. 89. Inf. I. 40. — als auch als der Erhalter, welcher fort und fort alles belebt, und mit Liebe und Verlangen erfüllet. So beginnen und ſchließen die Paradieſesgeſänge. I. 1. XXXIII. 145. So iſt es insbeſondere die Liebe und Sehnſucht nach dem Schöpfer, welche allen Kreaturen eingehaucht iſt, welche alles, was da lebet, fort und fort in der Kreisbewegung um ihn und nach ihm erhält, um ihn von allen Seiten zu erlangen, la ruota, che tu sempiterni, Desiderato! Par. I. 76. 77. Darum ſchreibt auch Dante ſeinem Glauben Liebe und Sehnſucht zu: amore e
132. desio.

Und nun folgt die Antwort auf die letzte Frage. Grund und Quell zu ſolcher Gotteserkenntniß findet ſich theils in der Natur, (Phyſik) — Röm. 1, 19. 20 — und im Geiſte (Metaphyſik) — Ap. 17, 28 —, theils in der übernatürlichen Offenbarung, welche vom Himmel zur Erde herabfließt mittelſt der Ausgießung des Geiſtes.

Es iſt wohl zu merken, daß Dante ſeine Glaubens-Zuverſicht, als Subſtanz ſeiner Hoffnung, als Argument für die unſichtbare Wahrheit, lediglich dem durch den Geiſt Gottes diktirten und erſchloſſenen Worte Gottes in der heiligen Schrift verdankt, — 93 — wogegen zur Ahndung und Erkenntniß Gottes auch die natürlichen Medien, die Sinne
135. und die Gedanken, mitwirken.

Die göttliche Offenbarung iſt aber enthalten im Alten und Neuen Teſtamente. Das Alte Teſtament wird durch Moſes, Propheten und Pſalmen, wie von Jeſu ſelbſt (Luc. 24, 44) — Geſchichts-, prophetiſche und Lehr-Bücher —, das

Neue Teſtament durch Evangelien und apoſtoliſche Schriften bezeichnet. Dazu waren die Apoſtel von dem heiligen Geiſte erweckt und erleuchtet worden, almi: oder wörtlich: beſeelt und belebt, und daher auch beſeelend, belebend, nährend, — danti vita e anima, almi. Das Wort almi iſt jedenfalls merkwürdig: es geht durch viele Sprachen: es ſcheint ſelbſt mit Amen — אָמַן nähren — und mit Amme verwandt. Wirklich ſind die Apoſtel wie Säugammen (Jeſ. 49, 23), wel-
138. che die Milch des Evangeliums reichen (1. Petr. 2, 2).

Auf die Milch des Evangeliums (1. Kor. 3, 2) folgt jetzt ſtärkere Speiſe (Hebr. 5, 12. 13), und zwar die Summa des Athanaſianiſchen Bekenntniſſes, womit der Dichter auf die vorletzte Frage zurückkehrt.

Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. — Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. — Totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. „Dieß iſt aber der gemeinſame chriſtliche Glaube, daß wir einen einigen Gott in drei Perſonen, und drei Perſonen in einiger Gottheit verehren, und nicht die Perſonen in einander mengen, noch das göttliche Weſen zertrennen. — Der Vater iſt ewig, der Sohn iſt ewig, der heilige Geiſt iſt ewig; und ſind doch nicht drei Ewige, ſondern es iſt ein Ewiger, und keine Perſon iſt die größte und keine die kleinſte, ſondern alle drei Perſonen ſind mit einander gleich ewig, gleich groß.“

Auf Gottes Dreieinigkeit paßt daher der Pluralis „Sie ſind“ ebenſowohl als der Singularis „Er iſt“, und die Verbindung beider, wie denn wirklich in den erſten Worten der Geneſis (Am Anfang ſchuf die Elohim) Singularis und Plu-
141. ralis miteinander verbunden ſind.

Zum Schluſſe ſpricht es der Schüler noch einmal aus, daß das unergründlich tiefe Weſen der göttlichen Dreieinigkeit durch viele Stellen im Evangelium ſeinem Geiſte eingeprägt und eingeſiegelt worden iſt. Es wird auch einem Jeden nach dem letzten Teſtamente Chriſti (Matth. 28, 19) in der Taufe eingeimpft.

„O welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte und unerforſchlich ſind ſeine Wege! — Denn von Ihm, und durch Ihn und zu Ihm ſind alle Dinge. Ihm ſei Ehre in Ewigkeit. Amen.“ Röm. 11, 13 flg. Kol. 1, 16.

Für das tiefſte und innerlichſte Geheimniß des Glaubens hat der züchtige Dichter die wenigſten und einfachſten Worte: und wenn er in ſeinem Credo das Nicäniſche und Athanaſianiſche Bekenntniß zuſammenfaßt, ſo ſetzt er doch auch dort hinzu:

Chi più sottile dichiarar s'ingegna,
Che cosa sia quella divina essenza,
Manca la possa, e così il cor ne indegna.
Bastici solo aver ferma credenza.
Wer ſchärfer zu erforſchen ſich beſtrebet,
Wie jenes Weſen Gottes ſei beſchaffen
Vermag es nicht, und ſo will's auch das Herz nicht.
144. Gnüg's uns, allein am Glauben feſtzuhalten!

Jetzt folgt der Schluß des Bekenntniſſes. Dante ſagt, daß es der Anfang, die Grundlage aller chriſtlichen Erkenntniß ſei: ſo ward der Glaube früher principio alla via di salvazione (Inf. II. 30) genannt: ſo werden auch im Hebräerbriefe die Elementarlehren des Chriſtenthums bezeichnet (Hebr. 5, 12. = 6, 1.) Dieſer Anfang wird daher ein Funke genannt, welcher ſich in der Seele des Gläubigen zur Lebensflamme entzündet, und ſie durchleuchtet wie am Himmel Stern an Stern glänzt. Wir ſehen, daß die Formel des Bekenntniſſes nicht todt iſt, ſondern Leben hat und weckt, — ein Geruch des Todes zum Tode nur denen, die — das Wort Gottes
147. verfälſchen. 2. Kor. 2, 16. 17.

Es giebt Momente im menſchlichen Leben, wo ſchon hienieden, wenn gleich auf kurze Zeit alle Unterſchiede unter den Menſchen nach Stand und Reichthum, wie ſehr ſie ſich auch ſonſt entfremden und trennen, plötzlich wegfallen, Augenblicke der Erhebung, wo das Gefühl der Gemeinſchaft alle

Trennungen, jede Scheidewand überwindet. Der Herr hört
eine überraſchende Freudenbotſchaft aus dem Munde des
Knechts — und der Knecht liegt in den Armen des Herrn.
Hiermit iſt ein irdiſches Gleichniß gegeben, das Verhalten des
hohen Kirchenfürſten, primipilo, zu dem Novizen zu veranſchaulichen:
150 denn ſegnend und ſingend umſchlingt der Apoſtel
den jungen Glaubensbruder: ſo wohl hatte dieſer in der Glaubensprüfung
beſtanden, welche Petrus mit einer Umarmung
ſchließt. Mit dieſer dreimaligen Umarmung tritt dem
Glauben in Hoffnung die Liebe hinzu, denn dieſe
drei ſind eins: der Glaube die Wurzel, die Hoffnung der
Keim, die Liebe die Blüthe, mit welcher wir auf progreſſivem
Wege ſchließen, auf regreſſivem anheben. Eph. 4, 2. 4. 5.
Hebr. 6, 10. 11. 12. — 1. Kor. 13, 13. Hebr. 10, 22. —
151. 24 — 1. Petr. 1, 21. 22.

Vorläufig hat ſich bereits ergeben, daß in dem Glauben auch die Hoffnung und die Liebe beſchloſſen iſt (40), denn der Inhalt des Glaubens iſt das, das man hoffet (61. 74.), und die Richtung zu dem unſichtbaren Gotte iſt Liebe und Sehnſucht (132). So wurzelt alle Tugend nur im Glauben (89. 90), durch welchen die Hoffnung zu feſter Zuverſicht wird (87) und die Liebe zum Lobe des Dreieinigen ſich erhebt (113). So gipfelt auch der Glaube ſelbſt in dem Geheimniſſe der Dreieinigkeit, in welchem der Dichter, wie das Athanaſianum, alle Fülle der Seligkeit (Par. X. 50. 51) findet. Zu ſolcher Seligkeit lockt das Athanaſianum, wenn es mahnend und warnend anhebt, und den ganzen Ernſt der Wahrheit ausdrückt, welcher Etlichen herbe ſcheint, aber viel mehr Liebe enthält, als alle Liebesworte menſchlicher Toleranz zuſammen. Eben dieſes ſelige Geheimniß iſt es auch, welches den Pilger durch alle Sphären ſeines Traumes begleitet, unergründlich und unbegreiflich, und eben darum in immer neuen Bildern und Gleichniſſen ſich offenbarend. Der nächſte Ausdruck nach der Schrift iſt Vater, Sohn und Geiſt (Matth. 28, 19): wir finden ihn in unſerm Gedichte am ſeltenſten (Par. XXVII 1.), wohl aber dafür zu näherer Veranſchaulichung den Vater, welcher zeugt und haucht, l'alto Padre come spira e figlia, Par. X. 50. 51. — oder

Allmacht, Weisheit, Liebe, potestate, sapienza, amore, Inf. III. 5. 6.

Macht, Sohn, Liebe, valore, Figlio, amore, Par. X. 1 – 6.

Macht, Name und Hauch, valore, nome, vapore, nach der erſten Bitte des Vater unſer Prg. XI. 4 – 6.

Feuer, Licht und Wärme:

Quella viva luce, che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall' amor che in lor s'intrea.
Par. XIII. 53 — 57.

Urkraft, helles Geſicht und heiße Liebe, prima virtu, chiara vista, caldo amore, Par. XIII. 79. 80.

Subſiſtenz und Inhärenz oder Subſtanz und Accidenz und das Verhältniß beider, Sustanzia ed accidente e lor costume, Par. XXXIII. 88.

drei Kreiſe von drei Farben in einer Subſtanz, tre giri di tre colori e d'una continenza 115 — 117.

ein Regenbogen, und ein zweiter, als Abglanz, und ein Lichtſchein aus beiden,

E l'un dal altro, come Iri da Iri,
Parea reflesso, e il terzo parea fuoco
Che quinci e quindi egualmente si spiri.
118 — 120.

ein Licht, das ſich erkennt, das von ſich erkannt wird, und das erkennend das erkannte liebt,

O luce interna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e da te intelletta,
Ed intendente te ami ed arridi!
124 — 126.

und mitten innen unſer eigen Menſchenbild, nostra effige (131)

drei Perſonen in Einer göttlichen Natur, und in Einer Perſon zwei Naturen.

Son tre persone in divina natura,
Ed in una persona essa e l'umana
Par. XIII. 26. 27.
Una sustanzia in tre persone,
Prg. III. 36.
Quella essenzia, in che si vede,
Come nostra natura e Dio s'unio.
Par. II. 41. 42.
Trino e uno,
Par. XV. 47.
Trina luce in unica stella,
Par. XXXI. 28.
Quell' un' e due e tre che sempre vive
E regna sempre in tre e due e uno,
Non circonscritto, e tutto circonscrive.
Par. XIV. 28 — 30.

Aber welches Bild, welcher Ausdruck, welche Zahl und welches Wort iſt dem Geheimniſſe ſelbſt adäquat, von welchem die Urbekenntniſſe geſammter Chriſtenheit Zeugniß ablegen! Jede Schilderung, jede Erklärung iſt (ſo ſagt der Dichter) wie ein mathematiſcher Verſuch zur Quadratur des Cirkels.
Par. XXX. 133 — 138.

XXV.

Wenn's je geſchähe, daß das Lied, das heil'ge,
Woran Hand angelegt Himmel und Erde,
So daß um viele Jahr ich hager worden,

Die Grauſamkeit beſiegte, die mich ausſperrt
Vom ſchönen Schaafſtall, wo ich ſchlief, ein Lämmlein,
Den Wölfen feindlich, die ihm Krieg bereiten;

Mit andrer Stimme dann, mit anderm Haare
Kehr ich als Dichter heim, und an der Quelle,
Wo ich getauft ward, nehm' ich dann den Haarſchmuck,

Weil ich hier in den Glauben, der die Seelen
Dem Herrn weiht, einging, und um deſſentwillen
Mir Petrus dann die Stirne ſo umkränzt hat! —

Darauf erhob ſich gegen uns ein Lichtglanz
Von jener Schaar, woraus der Erſtling ausging
Von Chriſti Stellvertretern, den er rückließ.

Und meine Herrin ſprach zu mir voll Freude:
Sieh, ſieh, da kommt der Held, um deſſentwillen
Gallizien dort unten viel beſucht wird.

Wie wenn das Täublein neben der Gefährtin
Nah an ſich ſetzt, und eins dem andern, kreiſend
Und girrend, ſeine Liebesneigung kund giebt,

So ſah ich einen von dem andern großen
Glorreichen Fürſten feierlich empfangen,
Die Mahlzeit preiſend, die man oben einnimmt.

Doch als der Segensgruß und Dank vollbracht war,
Da ſtellten coram me ſich beide ſchweigend,
27. So feurig glüh'nd, daß mein Geſicht beſiegt ward.

Dann ſagte ſelig lächelnd Beatrice:
„Erlauchter Geiſt, der du die reichen Gaben
30. „Aus unſerm Königs-Hofe haſt beſchrieben,

„Laß wiederhall'n in dieſer Höh' die Hoffnung.
„Du weißt, daß du ſie ſo viel mehr kannſt zeichnen,
33. „Als Jeſus Klarheit mehr den Dreien zeigte" —

„Erheb' das Haupt, und ſchaff' dir die Verſichrung,
„Daß das, was aus der irdiſchen Welt zur Höhe
36. „Heraufkommt, reifen kann an unſern Strahlen."

Vom zweiten Feuer kam mir dieſer Weckruf,
Daß ich die Augen aufhob zu den Bergen,
39. Die mit zu viel Gewicht ſie erſt gebeuget.

„Dieweil aus Gnaden unſer Kaiſer ſelbſt will,
„Daß du dich vor dem Tode ſchon geſtelleſt
42. „Vor ſeinen Grafen im geheimſten Hofe,

„So daß nachdem du dieſes Reiches Wahrheit
„Geſchaut, die Hoffnung, die dort unten liebreiz't,
45. „Sich des getröſt' in dir und auch in andern:

„Sag' an: Was iſt ſie? und wie ſchmückt dein Geiſt ſich
„Damit? und ſag', von wannen ſie dir zukam?"
48. So fügte noch hinzu der zweite Lichtglanz.

Und jene Fromme, welche meiner Flügel
Gefieder zu ſo hohem Flug geleitet,
51. Kam alſo gleich zuvor mir in der Antwort:

„Die Kirche, die noch kämpft, hat keinen Sohn mehr
„Mit größrer Hoffnung, wie geſchrieben ſtehet
54 „Im Lichte, das all' unſre Schaar erleuchtet.

„Drum iſt es ihm vergönnt, daß aus Aegypten
„Er komme nach Jeruſalem, zu ſchauen,
57. „Bevor ſein Kriegsdienſt noch zum Ziel gekommen.

„Die andern beiden Punkte, die gefragt ſind,
„Nicht um zu wiſſen, ſondern daß er unten
60 „Berichte, wie dir werth iſt dieſe Tugend,

„Die laß' ich ihm: denn ihm ſind ſie nicht ſchwierig,
„Noch eitel Spielwerk; darum ſteh' er Rede,
63. „Und Gottes Gnade laß' es ihm gedeihen!"

Dem Schüler gleich, der gern dem Lehrer nachfolgt,
Bereit und hold in dem, das er gelernt hat,
66. Damit ſich ſeine Würdigkeit enthülle:

„Hoffnung," ſprach ich, „iſt zuverſichtlich Warten
„Der künftigen Herrlichkeit, das Gottes Gnade
69. „Bewirkt, und das Verdienſt, das ihr voranläuft.

„Aus vielen Sternen kommt mir dieſes Licht zu.
„Doch Der hat mir's zuerſt in's Herz geträufelt,
72. „Der war des höchſten Herzogs höchſter Sänger.

„Es hoffen auf dich, Herr, ſo ſingt ſein Loblied
„Von Gott, Alle, die Deinen Namen kennen!
75. „Und wer wüßt' es nicht, der meines Glaubens lebet?

„Du haſt mit ſeinen Tropfen dann im Briefe
„Mir's eingetropft, ſo daß ich davon voll bin.
78. „Drum gieß' ich euern Regen auch auf Andre."

Dieweil ich ſprach, erzitterte tief innen
Im Lebensgrund der Feuergluth ein Leuchten
81 Urſchnell und öfters, nach des Blitzes Weiſe

Drauf haucht's: „die Lieb', in der ich noch entbrenne
„Zu jener Tugend, die mich bis zur Palme
„Begleitet, und zum Ausgang aus dem Kampffeld,

„Will, daß ich dir, der du dich ihrer freueſt,
„Zuathme: auch iſt's lieb mir, wenn du ſageſt,
„Was eigentlich die Hoffnung dir verheißet."

Und ich: „Die neuen und die alten Schriften
„Setzen das Ziel, und darauf zeigt auch dieß hier,
„Den Seelen, die ſich Gott erkor'n zu Freunden.

„Jeſaias ſagt, daß jede Seele zwiefach
„Bekleidet werden wird in ihrem Lande:
„Und ihr Land iſt hier dieſes ſüße Leben.

„Und noch um vieles klarer hat dein Bruder
„Da wo er handelt von den weißen Kleidern
„Dieſelbe Offenbarung uns verkündigt."

Und vor und bei dem Schluſſe dieſer Worte
Vernahm man obenher: „Es hoffen auf dich."
Worauf aus allen Reigen Antwort folgte.

Dann klärte ſich ein Licht ſo hell in ihnen,
Daß, wär' ſolch ein Kryſtall im Krebs, Ein Monat
Im Winter würde wie ein ein'zger Tag ſeyn.

Und wie ein muntres Mägdlein ſich erhebet,
Fort eilt, und in den Tanz tritt, nur zu Ehren
Der Braut, und nicht um arger Dinge willen,

So ſah ich jetzt den hellerſtandnen Lichtglanz
Zu beiden kommen, die im Kreis ſich ſchwungen,
Wie's ihrer heißen Liebesgluth gemäß war.

Dort ſtimmt' er ein in Sang und Sangesweiſe;
Und meine Herrin hielt auf ſie das Auge
Gleich einer Braut ganz unverwandt und ſchweigend.

„Dieſer iſt der, der unſerm Pelikane
„Stets an der Bruſt lag, und derſelb'ge wurde
114. „Vom Kreutz herab zum großen Dienſt erwählet.“

So meine Herrin. Aber ihre Worte
Veränderten nicht mehr nachher als vorher
117. Den Standpunkt ihres angeſpannten Auges.

Wie der iſt, der ſcharf hinſieht und ſich abmüht,
Zu ſeh'n die Sonne ſich etwas verfinſtern,
120. Daß er durch Sehen ſelber wird nicht ſehend:

So ward ich jetzo bei dem letzten Feuer,
Bis daß geſagt ward: „Warum blendeſt du dich
123. „Doch ſelbſt, zu ſeh'n, was hier ſich nicht befindet?

„Mein Leib iſt Erd' auf Erden, und wird's bleiben
„Sammt allen andern allzumal ſo lange,
126. „Bis unſre Zahl dem ew'gen Rathſchluß gleich kommt.

„Mit beiden Kleidern ſind im ſchönen Kloſter
„Die beiden Lichter nur, die aufgefahren;
129. „Und das magſt du in unſrer Welt verkünden.“

Bei dieſem Wort ward ſtill der Flammen Reigen
Und mit ihm auch der Töne ſüß' Gemenge,
132. Das aus dem Hauche des dreiein'gen Strahls kam:

So wie Gefahr zu ſtillen, oder Arbeit,
Die Ruder, die vorher im Waſſer wühlten,
135. Auf einmal ruh'n beim Tönen einer Pfeiffe.

Ach, wie war ich in meiner Seel' erſchüttert,
Als ich mich wenden wollt' zu Beatrice,
Und ſie nicht konnte ſehn, wie wohl ich bei ihr,
139. Dicht bei ihr war, und zwar im ſel'gen Himmel!

Zu XXV.

Von Petrus ſelbſt ſo hochgeehrt unterbricht hier der Dichter den Lauf der Erzählung auf einen Augenblick. Die Anerkennung, die ihm ſo eben in der oberen Gemeinde der Heiligen zu Theil geworden iſt, mahnt ihn an ſeinen abſonderlichen Beruf auf Erden. Er findet ihn in dem großen chriſtlichen Gedichte, welches ihm aufgetragen iſt, in dem Gedichte, welches ſeit jener Oſterfeier viele Jahre lang alle Kräfte des Leibes und Geiſtes in Anſpruch nimmt, welches bis zum Himmel ſich erhebt, aber auch der Erde gedenkt, welches nach ſeinem Inhalte das Höchſte berichtet und darum heilig iſt, nach ſeiner Sprache und Form hingegen in der Weiſe der Komödie von den Geſichten der jenſeitigen Weltordnung ſtammelt, wie ein Hüttenbewohner auf dem Lande nach traditionellen Erinnerungen von den Paläſten der Stadt redet, aus welcher ſeine Vorfahren — verwieſen worden waren. So erklärt ſich der Dichter anderwärts ſelbſt, nämlich in dem Zueignungs-Schreiben an Herzog Can della Scala; er erklärt damit zugleich die Ueberſchrift „Komödie", die er ſeiner Dichtung gegeben hat, und wiederholt giebt (**Inf. XVI. 128. XXI. 2.**), welche er hier heilig nennt. Wenn er außerdem ſagt, daß er darüber alt und ſchwach werde, ſo weiß er ſelbſt nicht, daß die hebräiſche Ueberſchrift des Predigers Salomonis, **Koheleth**, denſelben Nebengedanken auszudrücken ſcheint, denn damit iſt hebräiſch die Predigt vor der Gemeinde, **concionatio**, arabiſch das Abnehmen der leiblichen Kräfte zwiſchen dem **30.** und **50.** Lebensjahre — **nel mezzo del cammin di nostra vita** — bezeichnet. 3.

In Bezug auf dieſes große Gedicht, die Aufgabe ſeines Lebens, ſpricht der Dichter auch eine irdiſche Hoffnung hypothetiſch aus. Wenn es etwa noch geſchehen ſollte,

ſo ſingt er, daß dieſe heilige Komödie meine Verbannung aus
Florenz aufheben könnte, daß der hohe Geſang die niedere
Grauſamkeit zu überwinden vermöchte, welche mich unverſe-
hens aus der lieben Heimath vertrieben hat, wo ich vormals
wie ein Lamm ruhte, verhaßt und ſchädlich nur den Wölfen,
die in meiner Vaterſtadt Unheil und Krieg ſtiften, — wenn
das noch möglich ſeyn ſollte, daß die Wahrhaftigkeit der Poeſie,
welche Himmel und Erde verbindet, die proſaiſche Lüge der
Welt mit aller ihrer Bitterkeit überwände, daß das geiſtli-
che Lied den politiſch-ſocialen Schaden heilen könnte, —
wenn das noch gelingen ſollte, daß die Härte weich würde,
6. die mich aus der Heimath verſtoßen hat;

Dann würde ich nicht als Staatsmann, wie im Jahre
der Wallfahrt ſelbſt noch, nicht als Kriegsmann, wie 1289
nach der Schlacht bei Campaldino, nicht als Parteihaupt zu-
rückkehren, wie ich abgezogen bin, ſondern nach meinem in-
nerſten endlich erkannten und im Himmel beſiegelten Berufe
als chriſtlicher Dichter. Auch würde ich mich nicht in den
Staatspallaſt begeben, ſondern in die Kirche zu der Quelle,
an welcher ich einſt die heilige Taufe empfangen, um daſelbſt
auch den Lorbeerkranz zu empfangen: in die Kirche zu St.
Johannes, dem Täufer, wo die Taufquelle für alle Florenti-
9. ner quillt. Inf. XXX. 16—21.

Wir erinnern uns hier gern, wie der Dichter gleich an der Schwelle der Paradieſeslieder (I. 13—36) um Daphne's Lorbeer ſich beworben hatte. Damals geſchah es mit dem merkwürdigen Zuſatze:

Geringem Fünklein folgt wohl große Flamme:
Vielleicht auch werden nach mir beſſre Laute
So bitten, daß Erwiedrung ſpendet Cirrha.

Damit war gewiß nicht ein größerer Dichter, ſondern, wie das Vorausgehende — o Cesare o poeta — beweiſet, ein Held, der Staat und Kirche rettet, in Ausſicht geſtellt. Jetzt iſt aber die Friedens-Palme gemeint, welche dem Glauben vorgehalten wird als die Krone: dafür ſpricht das Folgende.

In der Kirche, ſo ſchließt der Dichter ſein Gelübde für den Fall der gewünſchten Heimkehr, in der Johanniskirche habe ich die Taufgnade empfangen, durch welche die Seelen Gott angenehm und bekannt werden, durch welche ich auch vor dem Apoſtel Petrus beſtanden habe, daß er mir die Stirn bekränzt hat, in der Johanniskirche hoffe ich auch den letzten Kranz zu empfangen.

Hiermit ſchließt die kurze Digreſſion, in welcher der Dichter ſeinem irdiſchen Heimweh und der leiſen Hoffnung auf ſeine Rückkehr in die Vaterſtadt noch einmal Raum giebt, aber nur wenig Raum vergönnt: denn es gilt doch eigentlich einem höheren Heimweh, einer anderen Heimkehr! Um ſo ſtrenger übt der Sänger die Enthaltſamkeit, welche der eigentliche Gegenſtand ſeiner Lieder erfordert, das Maas, welches der Kunſt eignet, die Schweigſamkeit, welche mehr ſagt, als alle Worte.

Wie hier, ſo läßt der Dichter auch anderwärts nur einen Seufzer des Verlangens hören, nur einen Strahl irdiſcher Hoffnung ſehen. Conv. I. 3. — De vulg. eloq. I. 6. Warum aber hier dieſe irdiſche Hoffnung den weiteren Reiſebericht einleitet, wird die Folge aufklären.

Zuvor ſey nur noch an dieſer wichtigen Stelle — des letzten Heimwehſeufzers, des letzten Hoffnungsſtrahles gedacht, den wir in ſeinem Schwanenliede, in den Eklogen an Johannes de Virgilio finden.

Nach Bologna eingeladen verlangt er lieber von Ravenna, wo er in Frieden zuletzt lebte, nach Florenz, von dem Pinienwalde zu Chiaſſi, wie paradieſiſch er auch wehe, nach den heimiſchen Waſſern des Arno. Er iſt ſelbſt der Schäfer Tityrus, welcher zu Mopſus redet:

Wär's nicht beſſer, zu ſchmücken die Haare zu feſtlichen Ehren,
Und die grauen, die blond einſt waren, zu bergen im Laubkranz,
Wenn ich zurück einſt kehre zum heimiſchen Strome des Arno? —

Ja, wenn durch meinen Geſang die meerumfloſſenen Weſen,
Und die Bewohner der Sterne, — wie die der Hölle, ſich
kund thun:
Dann umſchlinge das Haupt Lorbeer, und die Ranke des
Epheu!

Und hierauf antwortet Mopſus dem Tityrus, oder eigentlich der Dichter ſich ſelbſt:

Säh'ſt du doch einſt die Haare, die grauen, zu Ehren
verjünget,
An der Heimathquelle von Phyllis ſelber geſchmücket:
Sie ſeh'nd freuſt du dich auch des vollen umrankten
Laubdachs!

In dieſen rührenden Hirtengeſängen, die nur zu wenig noch bekannt ſind, finden wir jedenfalls die lebendigſte Erklärung des Textes, in welchem irdiſches und himmliſches Heimweh, irdiſche und himmliſche Hoffnung zur-Heimath ſich oſterfeſtlich in einander ſchlingt. Es iſt auch nicht ſchwer zu errathen, wer unter der Phyllis zu verſtehen iſt.

Zugleich ſind wir aber durch dieſe Einleitung, durch die Ausſicht des Dichters, in der Heimath Kranz und Krone zu erlangen, nach ihrem letzten Sinne an die Worte des Apoſtels Paulus kurz vor ſeinem Tode erinnert: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten. Hinfort iſt mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter geben wird, nicht mir aber allein, ſondern auch allen, die ſeine Erſcheinung lieb haben.“ 2. Tim. 4, 7. 8. Dieſe Krone verheißet auch Jakobus dem Manne, der die Anfechtung erduldet, weil er Gott liebt Jak. 1, 12. *).

---

*) Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß der Dichter dieſe Seufzer der Sehnſucht und Hoffnung auf Rückkehr — vielleicht im Kloſter di Fonte Avellana bei Gubbio, oder im Kaſtell di Colmollaro — gerade in derſelben Zeit niedergeſchrieben hat, wo ihm nach menſchlichem Anſehen eigentlich alle Hoffnung auf eine ehrenvolle Heimkehr abgeſchnitten war, wo er ſeinem Freunde, der ihm Ausſicht auf Rückkehr gegen öffentliche Verläugnung ſeiner politiſchen Grundſätze angeboten

Aber wir werden noch näher hören, in welcher näheren Verbindung dieſe einleitende Digreſſion mit dem Oſtertexte des Geſanges ſelbſt ſteht, welcher zu den dreizehn letzten gehört, die nach Boccacio's Erzählung erſt nach dem Tode des Dichters in Folge einer Wiedererſcheinung ſeines abgeſchiedenen Geiſtes wieder aufgefunden worden ſeyn ſollen, und jedenfalls nicht lange vor ſeinem Tode ihre letzte Geſtalt erhalten haben. 12.

Jetzt fährt der Dichter in ſeiner Erzählung fort, als hätte er dazwiſchen nur einmal Athem holen wollen. Denn kaum hatte Petrus den Ankömmling zum Zeichen ſeines Wohlgefallens umſchlungen und bekränzt, als auch ſogleich aus derſelben Verſammlung, welche vorher der Erſte der Vicarien Chriſti verlaſſen hatte, ein anderer Lichtglanz ausging, und gegen „uns“ zukam, nämlich zu Petrus, Beatrice und Dante herabkam. 15.

Beatrice begrüßt das zweite Licht mit beſonderer Freude: es iſt der Heilige, um deſſentwillen Gallizien ſo viel beſucht wird, deſſen Gebeine in Compoſtella liegen, wohin deshalb

---

hatte, die merkwürdigen Worte ſchreiben mußte: „Non est haec via redeundi ad patriam, sed si alia per vos, aut deinde per alios invenietur, quae famae Dantis atque honori non deroget, illam non lentis passibus acceptabo. Quodsi per nullam talem Florentia introitur, nunquam Florentiam introibo. Quidni? nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam? Nonne dulcissimas veritates potero speculari ubique sub coelo? — Quippe nec panis deficiet.“ „Das iſt nicht der Weg der Heimkehr. Aber wenn durch Euch, oder ſpäter durch Andere ein anderer Weg gefunden werden ſollte, welcher dem Rufe und der Ehre Dantes nicht ſchadet, gern werde ich ihn einſchlagen, und wahrhaftig nicht mit langſamen Schritten. Sollte aber auf einem ſolchen Wege kein Eingang für mich nach Florenz ſeyn, ſo werde ich niemals wieder in Florenz einziehen. Und warum auch nicht? Kann ich nicht überall die Lichtſpiegel der Sonne und der Geſtirne ſehen? Werde ich nicht überall unter Gottes Himmel den allerſüßeſten Wahrheiten nachſinnen können? — Es wird mir ja auch nicht am täglichen Brode mangeln.“ — Vergl. Vita di Dante, scritta da Cesare Balbo. II. c. 14.

die Chriſten in Schaaren wallfahrten. An dieſer Bezeichnung erkannten die Zeitgenoſſen des Dichters den Heiligen ohne weitere Nachhülfe. Es iſt der Schutzheilige Spaniens, Jacobus der Aeltere, auch Jacobus Zebedäi genannt, der Bruder des Johannes (Marc. 3, 17.), einer von den drei Apoſteln, welche erſt der Verklärung Chriſti (Matth. 17, 1.) und dann dem Seelenkampfe des Herrn im Garten Gethſemane (Matth. 26, 37.) beizuwohnen gewürdigt waren: der erſte Märtyrer unter den Apoſteln (Ap. 12, 2.). Darum iſt auch das Schwerdt, womit er getödtet wurde, ſein Zeichen.

Mit ihm wird häufig verwechſelt der andere Apoſtel deſſelben Namens, Jacobus der Jüngere (Marc. 3, 18. Ap. 12, 17.), Jacobus Alphäi genannt, welcher mit dem Jacobus, der auch Bruder des Herrn genannt wird, identiſch zu ſeyn ſcheint. Gal. 1, 19. = 2, 9. 12. Er gilt für den Verfaſſer des Briefes ſeines Namens. Bruder des Herrn heißt er, weil ſeine Mutter Maria die Schweſter der Mutter Jeſu war, und ſein Vater war Alphäus, ein Name, der mit Cleophas oder Clepas gleich iſt. Marc. 15, 40. Joh. 19, 25.

Es iſt wohl zu merken, daß in Compoſtella St. Jacobus dem Aelteren die Kathedrale, und dem Jacobus Alphäi die Krypta darunter geweihet iſt. Das Wahrzeichen des letztern iſt eine Tuchwalkerſtange, womit er, vom Tempel zu Jeruſalem herabgeſtürzt, todtgeſchlagen worden ſeyn ſoll.

Zunächſt iſt jedoch in unſerm Texte, wie in Compoſtella, der ältere Jacobus gemeint, dem die Kirche zum 25. Julii das Evangelium (Matth. 20, 20 — 23.) von der Bitte der Mutter der Kinder Zebedäi und — von Chriſti Ankündigung des Märtyrertodes gewidmet hat; es iſt derſelbe, der wie ſein Bruder Johannes von dem Herrn ein Donnerskind genannt wird (Marc. 3, 17). Aber wir werden auch ſehen, daß der jüngere Jacobus wie in Compoſtella ſo in dieſer Viſion mit in die Vorſtellung tritt. Dieſer jüngere Jacobus war eine Zeitlang Biſchof in der Gemeinde zu Jeruſalem, und ein Bruder des Apoſtel Judas, wie wir aus der Epiſtel des letztern

Jener aber geſellt ſich zärtlichſt zu Petrus. Die Zärtlichkeit der Tauben, die ohne Falſch ſind — Matth. 10, 16. —, iſt ſchon im Alten Teſtamente ein Bild treuherziger Liebesgemeinſchaft. Hohel. 6, 8. = 2, 14. = 5, 2. = 1, 15. Schon David vergleicht die Streiter des Herrn nach dem Siege mit Tauben, als Friedensboten. „Wenn ihr dann ruhen werdet „zwiſchen den Feldmarken — inter medios cleros —, ſo glän„zet es als der Taube Flügel, die mit Silber überzogen iſt,
21. „und ihr Gefieder mit grünlichem Golde“ — Pſ. 68, 14.

Ein Gleichniß ſchlingt ſich in das andere. Wie die Tauben ſich dicht aneinander halten, girrend und liebkoſend, ſo die hohen Apoſtel. Wie fröhliche Tiſchgenoſſen von der Tafel ſich erheben, und die Mahlzeit preiſen und ſegnen, ſo die beiden Apoſtel, die von dem Abendmahle des Lammes
24. kommen.

Nachdem ſich beide Apoſtel zu ihrer Wiedervereinigung bewillkommnet, treten ſie ſchweigend, aber feuerflammend vor den Pilger, und bleiben vor ihm ſtehen: vor mir ſagt der Dichter, und zwar in der höheren Sprache, in der lateiniſchen: er entſagt für zwei Worte der Volksſprache, lingua vulgaris, und nimmt die edlere zu Hülfe, um der Stellung zu den Apoſteln, der er gewürdigt wurde, die Ehre zu geben. Es gehört aber auch der Zeit überhaupt und der italiäniſchen Sprache insbeſondere an, daß ſie ihre Abſtammung aus der lateiniſchen durch dergleichen oft wiederkehrende Einſchaltungen bekundet. Nennt ſie doch die römiſche Sprache la
27. lingua nostra. Prg. VII. 17.

Nun redet Beatrice den Apoſtel Jacobus an. Hatte ſie ihn vorher nach dem berühmteſten Wallfahrtsorte bezeichnet, ſo nennt ſie ihn nun als den Verfaſſer der Epiſtel, in welcher wir leſen: „So aber Jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott, der da giebt einfältiglich, und rücket es niemand auf, ſo wird ſie ihm gegeben werden.“ 1, 5. „Alle gute Gabe, und alle vollkommene Gabe kommt von Oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem iſt keine Veränderung noch Wechſel

des Lichts“ 1, 17. Dieſe Epiſtel wird gegenwärtig dem jüngeren Jacobus zugeſchrieben: hier iſt aber der ältere gemeint,
30. wie wir ſogleich noch deutlicher ſehen werden.

Zunächſt nennt nun Beatrice das Thema zur Prüfung. Hatte Petrus über den Glauben Rede und Antwort gefordert, ſo ſoll nun Jacobus über die Hoffnung Verantwortung fordern. Sie bezieht ſich noch darauf, daß Jacobus Zebedäi zu den Dreien gehört hat, welche der Herr ſchon auf Erden zu den beſonderen Geheimniſſen ſeines Lebens zuzog, zur Verklärung auf dem Berge, und zu dem Todeskampfe im Garten zu Gethſemane. Wenn aber dieſem Jacobus zugleich die Epiſtel des jüngeren zugeſchrieben wird, ſo iſt wohl zu merken, daß auch in der Syriſchen Ueberſetzung des Neuen Teſtamentes die Epiſteln Petri, Jacobi und Johannis als die Briefe derjenigen drei Apoſtel, vor deren Augen unſer Herr
33. ſeine Geſtalt veränderte, zuſammengeſtellt zu werden pflegen.

Wie Jacobus Alphäi in der Epiſtel allen Kleinmüthigen, Jaghaften und Zweifelnden Muth zuſpricht, ſo redet er auch hier Dante an, das Haupt zu erheben, und ſich durch eigne Erfahrung zu überzeugen, daß auch hier der Schwächſte an den Strahlen der Gnade geneſen und reifen kann.

„Wem da mangelt, der bitte um Glauben und zweifle nicht, denn wer da zweifelt, iſt gleich wie die Meereswoge, die vom Winde getrieben und gewebet wird.“ 1, 16.

„So ſeyd nun geduldig, und ſtärket eure Herzen, denn
36. die Zukunft des Herrn iſt nahe.‘ 5, 8.

Hatte der Pilger zuerſt vor dem Lichtglanze die Augen niedergeſchlagen, ſo erhebt er ſie nun mit deſto getroſterem Muthe. So ſchreibt auch der Apoſtel Jacobus ſelbſt: „Demüthiget euch vor Gott, ſo wird er euch erhöhen.“ 4, 10. Noch näher liegt aber die Erinnerung an Pſ. 121. „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt.“ Es iſt eine Erinnerung, die uns in dieſem Gedichte
39. mehr als einmal begegnet. Inf. I. 16.

Der Apoſtel beginnt damit, den Gaſt an die große Gnade des Kaiſers im Himmel (Inf. I. 124. 127) zu erinnern, durch die es ihm vergönnt wird, noch vor dem Tode in die Stätten des Jenſeits und ſelbſt in die geheimſten des Kaiſerreiches eingeführt zu werden. Damit hatte ihn ſchon Beatrice allen Tiſchgenoſſen des Herrn empfohlen (XXIV. 4—6). Und hiermit ſind auch alle chriſtliche Leſer erinnert, daß ihnen allen je nach der Kraft des Glaubens, welcher einem jeden gegeben wird, ſo er bittet, ein Blick über das Grab hinaus geöffnet wird. Je treuer unſer Umgang wird mit dem Auferſtandenen und mit denen, die bei ihm ſind allezeit, je mehr wird auch ein Jeglicher unter uns die Kräfte der zukünftigen Welt vorabſchmecken. 42.

Der Apoſtel nennt zugleich den Zweck der dem Pilger gewordenen abſonderlichen Vergünſtigung. Der Zweck iſt, daß die Hoffnung, welche alle Erdenkinder zur Liebe weckt und reizt, mit Neigungen erfüllt und lockt und verlockt, welche allen Menſchen eingeboren iſt, in dem Pilger, und durch deſſen Predigt auch in Anderen rein und ſtark werde, um ſich der Herrlichkeit zu getröſten, die im Himmel aufbehalten iſt Allen, welche daran glauben.

Grade ſo iſt dem Pilger ſchon im Purgatorium (XVI. 85—90) geſagt worden, daß die Seele des Menſchen, von dem ſeligen Schöpfer zur Freude und Seligkeit beſtimmt,

Sich gern nach dem hin kehrt, was ſie ergötzet,
Volentier torna a ciò che la trastulla,

aber oft des rechten Weges verfehlt, und nach eitler Luſt ſtrebt, wenn ihr nicht die ewigen Güter des Heils als die einzig wahren Gegenſtände unſerer Hoffnung vorgehalten werden. 45.

Nach dieſer Einleitung ſtellt der Apoſtel drei Fragen an ſeinen Gaſt.

1) Was iſt Hoffnung?
2) Wie iſt ſie dir geworden? oder in wiefern iſt ſie dein Eigenthum und deines Geiſtes Blüthe geworden?
3) Woher iſt ſie dir zugekommen? oder woraus haſt du ſie geſchöpft?

Jetzt gilt es alſo, die Vorſchrift des Apoſtels Petrus zu bethätigen: „Heiliget Gott den Herrn in eueren Herzen.

Seyd aber allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der
48. Grund fordert der Hoffnung, die in euch iſt.“ 1 Petr. 3, 15.

Ehe Dante auf die ihm vorgelegten drei Fragen antworten
kann, kommt ihm Beatrice zuvor; dieſelbe treue Führerin,
die ihn zu ſo hohen Viſionen erhoben hat, dieſelbe
51. nimmt ſich auch in dieſer Prüfung ſeiner an.

Sie hat ein Zeugniß für ihren Schützling abzulegen, den
ſie früher wegen ſeiner Verirrungen ſo hart ſtrafen mußte.
Prg. XXX. XXXI. Sie beruft ſich auf die allerhöchſte Sonne,
von welcher alles Licht im Himmel ausſtrömet, auf den
Lichtſpiegel Gottes, in dem Alles geſchrieben ſteht, indem ſie
vor dem Apoſtel betheuert, daß die ſtreitende Kirche. d. h. die
Kirche auf Erden. welche noch nicht durch den Tod zum Siege
hindurchgedrungen iſt, keinen Sohn habe, den eine ſtärkere
und brennendere Hoffnung belebe. Dieſes Zeugniß giebt Beatrice
ihrem Schützling, denn wenn er auch ſonſt nichts wäre,
ein Mann der Sehnſucht iſt er, homo desiderii, wie einſt Daniel
54. geheißen war. Dan. 10, 11.

Um dieſer ſeiner Sehnſucht willen, ſo fährt Beatrice
fort, um ſeines Heimweh's willen iſt ihm auch die Gnade
geworden, daß er noch vor Vollendung des Kampfes, der
ihm verordnet iſt und nur mit dem Tode ſchließt, aus der
Fremde nach der Heimath. aus dem Dienſthauſe in die Stadt
wahrer Freiheit, aus Aegypten nach Jeruſalem wandern darf.
Was Anderen, welche Glauben gehalten, erſt nach ihrem Tode
wird, daß ſie wie Israel aus Aegypten in das gelobte Land
ziehen (Prg. II. 46.), das iſt dieſem Sterblichen ſchon zuvor als
erſtes Angeld auf kurze Zeit geworden. Dieſer beſondre Vorzug
des Pilgers wird abermals wiederholt, denn er iſt der Wiederholung
werth. Es iſt übrigens wohl zu merken, daß das Paſſahfeſt.
mit deſſen Eintritte Dante ſeine ekſtatiſche Reiſe angetreten
hatte, dem Gedächtniſſe des Auszugs aus Aegypten gewidmet
57. war; dieſen Auszug feiert und hält der Dichter zumal.

Durch Beatrice's Zeugniß iſt eine Frage ſchon gelöſet, und
zwar die zweite, die Frage, wie es in dem eigenen Herzen mit der
Hoffnung ſtehe, come se ne infiora La mente tua Aber nun blei-

den noch die beiden anderen Fragen übrig: Was iſt Hoffnung? und woher kommt ſie? Dieſe ſind auch nicht vorgelegt, ein Neues zu erfahren, das man droben noch nicht wüßte, wo des Menſchen geheimſte Gedanken in Gott zu leſen ſind, ſondern ſie ſollen hier verhandelt werden, um den hohen Werth, welchen ſie droben haben, auch auf Erden neu verkünden zu
60. laſſen.

Dieſe anderen beiden Fragen überläßt Beatrice ihrem Schutzbefohlnen, und zwar, weil ſie ihm einerſeits nicht zu ſchwer ſind, andererſeits aber auch nicht zum Selbſtruhme verſucheriſch werden können. Hiermit ſcheint zugleich angedeutet zu werden, warum Beatrice, grade die Frage, welche Dante's eigene Stellung zur Hoffnung betraf, für ihn beantwortet hat: vielleicht weil ſie befürchtete, daß er ſich darin zu ſehr ſelbſt beſpiegeln möchte: vielleicht weil ihr ſchon die frühern Expectorationen über die eigene Stellung zum Glauben (XXIV. 85. 86) einige Beſorgniß eingeflößt hatte. Schließlich wünſcht ſie ihm aber zu einem guten Zeugniſſe die Gnade
63. Gottes, daß dieſe ihm ſolches gelingen laſſe.

Dem Petrus gegenüber hatte ſich Dante mit einem Baccalaureus verglichen, der ſich zum Voraus auf die Fragen des Doctors rüſtet. Jetzt vergleicht er ſich mit einem Schüler, der noch im Lernen begriffen iſt, der ſeinem Lehrer Freude machen will durch richtige Antworten über das, was er ſchon gelernt hat. Denn er hat nun auf die ihm vorgelegten Fragen Antwort zu geben. Die erſte Frage war: Was iſt
66. Hoffnung?

Unter der Hoffnung verſteht der Schüler nichts anders, als die Erwartung der künftigen Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbaret werden (Röm. 8, 18.), die Erwartung des Herrn ſelbſt (1 Theſſ. 1, 3.). Es iſt die lebendige Oſterhoffnung, zu der wir wiedergeboren werden durch die Auferſtehung Chriſti, als zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das behalten wird im Himmel (1 Petr. 1, 3. 4.). So predigt der Apoſtel Jacobus (5, 7. 8.), vor dem Dante in der Verzückung ſteht: „So ſeyd nun geduldig, lieben Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe, ein Ackermann wartet auf die köſtliche Frucht der Erde, und iſt geduldig darüber, bis er empfange den Morgenregen und Abendregen. Seyd ihr auch geduldig, und ſtärket eure Herzen; denn die Zukunft des Herrn iſt nahe.“ Auf dieſe Stelle beruft ſich Dante auch anderwärts (Conv. IV. 2.)

Von irdiſchen Wünſchen und Hoffnungen iſt hier überall nicht die Rede. Jacobus weiſet vielmehr von ſolchen vergänglichen Gegenſtänden der Hoffnung ernſtlich ab. „Die Sonne gehet auf mit der Hitze, und das Gras verwelket, und die Blume fällt ab und ſeine ſchöne Geſtalt verdirbt: alſo wird der Reiche in ſeiner Habe verwelken“ (1, 11.). „Wohlan, die ihr nun ſaget: Heute oder morgen wollen wir gehen in die oder die Stadt, und wollen ein Jahr da liegen, und handthieren und gewinnen! die ihr doch nicht wiſſet, was morgen ſeyn wird. Denn was iſt euer Leben? Ein Dampf iſt es, der eine kleine Zeit währet, darnach aber verſchwindet er. Dafür ihr ſagen ſollt: So der Herr will und wir leben, wollen wir dieß oder das thun“ (4, 13—15.).

Indem aber der Dichter lediglich die künftige Herrlichkeit als Gegenſtand und Inhalt chriſtlicher Hoffnung erkennt, erklärt er uns zugleich den innerſten und tiefſten Sinn der Hoffnungen und Heimathsgedanken, mit welchen er dieſen Geſang eröffnet hat. Florenz, die blühende Stadt, weiſet auf die obere Stadt Gottes, und der ſchöne Strom Arno auf den Strom lebendigen Waſſers, dem er jetzt vorbildlich entgegengeht (XXX. 61—66.).

In der Definition der Hoffnung iſt aber nicht allein der Gegenſtand derſelben, und das Verhalten dazu als zuverſichtliches Warten genannt, ſondern auch die wirkende Urſache, nämlich einerſeits die Gnade Gottes, andererſeits ein derſelben vorangehendes Verdienſt, welches doch auch wieder auf Gnade, auf voranlaufende Gnade zurückgeht: es beſteht eben in der Empfänglichkeit für die Gnade,

Che *ricever* la grazia è meritorio.

Par. XXIX. 65.
Petrus Lombardus († 1164), der Magister sententiarum, ſchreibt wörtlich ebenſo: Spes est certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et praecedentibus meritis (III. dist. 26.). Und Thomas Aquinas, dem Dante überall folgt, ſagt in der Summe der Theologie (III. qu. 12. Art. 1. qu. 62. Art. 4.) von dem Verdienſte: Sine gratia nullum meritum. Er unterſcheidet von der operatio factitia, oder der eigenen Tüchtigkeit, die operatio meritoria, oder die Recepti-
69. vität: excedit enim virtutem operantis.

Die andere Frage war, woher ihm die Hoffnung und deren eigenſtes Weſen und Ziel zugekommen ſey. Aus vielen Sternen, antwortet der Schüler, iſt mir das Licht aufgegangen, wornach die Hoffnung eigentlich verlangt, wozu ſie eigentlich beſtimmt iſt, und worin allein die Unruhe des ſuchenden Herzens endlich Frieden findet. Aber der Stern, aus welchem mir zuerſt das Licht des Lebens entgegenſtrahlte, iſt der königliche Sänger Gottes, des höchſten Königs und
72. Herzogs.

Es ſind Worte aus dem neunten Pſalm, die ihm zuerſt in das dunkle Herz hinein geleuchtet haben. „Der Herr aber bleibet ewiglich: er hat ſeinen Stuhl bereitet zum Gericht. — Der Herr iſt des Armen Schutz: ein Schutz in der Noth. Darum hoffen auf Dich, die Deinen Namen kennen: denn Du verläſſeſt nicht, die Dich, Herr, ſuchen." — Hiernach ſtellet der Schüler alle ſeine Hoffnung auf Gott mit allen, die Seinen Namen kennen. Er beruft ſich auf David's Theodie d. i. Gottesgeſang; aber er fügt auch hinzu, daß ſolche Hoffnung aus dem Glauben kommt, denn auf Gott können nur die hoffen, die Seinen Namen, Sein Wort, Sei-
75. nen Sohn kennen. Joh. 1, 1.

Der Scholar beruft ſich nicht minder auf die Epiſtel Jacobi, wiewohl in dieſer die Eitelkeit und Vergänglichkeit aller irdiſchen Hoffnung mit den ſtärkſten Farben geſchildert iſt (1, 10. 11. = 4, 13 — 15.). Aber der Apoſtel preiſet auch ſogleich am Eingange ſeines Briefes den Glauben, welcher

Geduld wirkt, und zum Gebet weckt, und in der Liebe thätig wird (1, 1—6. 25. 27.), und am Schluſſe der Epiſtel zeuget er von der Kraft des Gebetes (5, 13—18.). Doch hiermit iſt noch nicht das Wort genannt, welches den Apoſtel Jacobus zum abſonderlichen Herold der Hoffnung, der Oſterhoffnung macht. Das Wort, wovon ſich Dante beſonders erfriſcht, erquickt, geſtärkt fühlt, iſt das Wort: στεφανος, Krone, wenn Jacobus ſchreibt: Selig iſt der Mann, der die Anfechtung erduldet: denn nachdem er bewähret iſt, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben" (Jac. 1, 12.). „Siehe, wir preiſen ſelig, die erduldet haben; denn der Herr iſt barmherzig, und ein
78. Erbarmer" (5, 11.).

Wie in dem Menſchen im Fleiſche eine Bewegung des Geiſtes vorausgeht, ehe die Empfindungen und Gedanken zu ihrem Ausdrucke kommen, ſo auch in den durchſichtigen Seelen der Heimgegangenen, nur daß wir an dem leiblichen Menſchen dieſen Prozeß der Bewegung nicht ſo unmittelbar erkennen können, während Dante an der verklärten Seele des Apoſtels, deren Leib eine helle Flamme iſt, alles, was in ihr vorgeht, wahrnehmen kann. Er nennt das, was er jetzt in ihr bemerkt, ein ſchnelles und wiederholtes Leuchten nach der Weiſe des Blitzes: es ſcheint auf ernſte Empfindungen und Gedanken, auf gewichtige Erinnerungen und Ahndungen zu
81. deuten.

Und ſo iſt es. Der Apoſtel, — ſey es der Sohn Zebedäi, der durch das Schwerdt fiel, ſey es der Sohn Alphäi, der von der Zinne des Tempels in Jeruſalem herabgeſtürzt wurde, — der Apoſtel Jacobus gedenket ſeines Märtyrertodes, ſeines Kampfes auf Erden bis zum letzten Athemzug, ſeiner Liebes-Freude an der Hoffnung, die ihn kräftigte bis zum Ausgange aus dem Kampffelde zu der Seligkeit, welche ſeine Epiſtel dem Manne in Ausſicht ſtellt, der die Anfechtung erduldet. Es war die treue Liebes-Anhänglichkeit zu der Hoffnung, welche den Jünger auf Erden hob und tapfer machte,
84. dieſe Liebesflamme der Hoffnung brennet noch in ihm.

Die Hoffnung iſt ihm auch in dem Zuſtande der Erhöhung nachgefolgt. Sie erheiſcht, ſo ſpricht Jacobus weiter, daß ich mich dir weiter mittheile, weil du dich auch ſolcher Hoffnung erfreueſt und getröſteſt. Das hatte ja Beatrice ausdrücklich bezeuget (52 — 57). Jetzt will aber nun Jacobus noch näher wiſſen, was eigentlich die Hoffnung dieſem ihren Jünger verheiße. Der Jünger hatte zwar ſchon im Allgemeinen bekannt, daß er ſeine Hoffnung auf Gott geſtellt habe, und von der Gnade Gottes zuverſichtlich der zukünftigen Herrlichkeit gewärtig ſei: jetzt ſoll er aber auch nähere Auskunft geben, worin dieſe zukünftige Herrlichkeit beſtehen werde. So viel ſcheint ſich ſchon aus den Worten des Apoſtels zu ergeben, daß auch er der zukünftigen Herrlichkeit in der letzten Vollendung noch gewärtig iſt, denn die Liebe zu der Tugend der Hoffnung
87. glüht noch in ihm.

Jetzt folgt in drei Terzinen die Antwort des Jüngers, welche weſentlich zur Oſterfeier gehört, oder vielmehr das Weſen des Oſterfeſtes ſelbſt iſt. Die Bibel alten und neuen Teſtamentes, ſo ſagt er, ſtellt ein Ziel (segno = termine, bersaglio), ſetzt ein Zeichen, ein Kennzeichen (segno = indizio) für die Seelen, welche durch den Sohn dem Vater angenehm worden ſind; aber nicht allein die heilige Schrift ſetzt ein ſolches letztes Ziel und Vorzeichen; ſondern auch das, was ich jenſeits des Todes hier in dieſer zweiten Lebensſtation finde, deutet daſſelbe noch näher an, und weiſet wie mit Fingern darauf: esso lo m'addita = dieß hier (esso) zeigt es (lo = il segno) mir deutlichſt an. Alles, was ich hier ſehe, deutet auf eine auch für dieſe Station noch bevorſtehende Zukunft. Hatte doch eben Jacobus ſelbſt die Fortdauer ſeines in Liebe und Hoffnung erglühenden Verlangens ausgeſprochen: hatte doch früher Salomo die noch kommende Auferſtehung und Verklärung alles Fleiſches verkündigt und dazu ein einhelliges Amen aller Seligen als Ausdruck der gemeinſamen Hoffnung entgegengenommen (XIV. 61 — 63). Der Sinn iſt alſo: die Bibel zeigt mir im alten und im neuen Teſtamente das letzte Ziel, den letzten Tag: aber auch dieß Paradies ſelbſt (esso) zeigt mir ein ſolches Ziel und Zeichen in der Zukunft; auch dieſes paradieſiſche Leben hat noch eine Zukunft*).

Es iſt wohl zu merken, daß Dante bereits im Purgatorium (XXV.) über den Menſchen im erſten und zweiten Leben, über des Menſchen Erzeugung und Geburt, über Leib, Seele und Geiſt, über Leben und Tod, über den Zuſtand der Seele nach dem Tode bis zur Auferſtehung, über den ätheriſchen Leib, welchen ſich die Seele aſſimilirt, womit ſie ſich ſchmücket im einfachen weißen Kleide, Belehrung empfangen, und daß er demnächſt im Paradieſe (XIV.) über die Auferſtehung des Leibes, über die letzte Vollendung und Verklärung alles Fleiſches das Zeugniß Salomo's vernommen hat, in welchem der König Israels ſeine Predigt auf Erden (Pred. 12, 7) grade da, wo ſie dieſſeits ſich ſchließt, wieder aufnimmt, und fortſetzt und beſiegelt, damit nicht allein dem Geiſte, der von Gott kam (Prg. XXV. 70 flg.) und zu Gott geht, ſondern auch dem Staube, der von der Erde kam (37 flg.) und wieder zur Erde geht (Par. XIV. 57.), ſeine letzte Verklärung werde
90. als das Ziel (segno).

Jeſaias ſagt (61, 1 flg.), ſo fährt der Schüler fort:

---

*) Die 30. Terzine dieſes Geſanges gilt als eine der ſchwierigſten, worüber noch kein beſtimmtes Reſultat erzielt worden iſt. Die Schwierigkeit kann aber weder in segno liegen, denn ſie löſet ſich nicht, segno heiße Ziel oder Zeichen, noch in der Interpunktion, denn ſie weicht nicht, wenn das Punktum nach amiche geſtrichen und nach addita geſetzt wird. Die Schwierigkeit ruht vielmehr lediglich in der zweiten Hälfte des mittelſten Verſes, ed esso lo m'addita. Dieß kann eine Parentheſe ſein, wenn der Punkt erſt v. 90. ſteht, wie Inf. XXIX. 16. 17. Par. XIX. 94. 95., oder die Periode ſchließen, ohne daß damit weſentlich etwas erklärt iſt. Esso kann aber ferner perſönlich ſein, und dann würde es ſich auf den Apoſtel beziehen, welcher dem Dichter ſeine Zuſtimmung zu erkennen giebt, oder auch den Dichter weiter fragt, wenn wir die Interpunktion verändern: Ed esso: lo m'addita! Dann würde es nicht mehr zur Antwort, ſondern zur Erzählung gehören. Esso kann aber auch unperſönlich ſein „Dieß hier," dann gehört es mit zur Antwort, und ſo verſtehen wir es nach der obigen näheren Erklärung. Dann könnte auch das erſte weiße Kleid als Zeichen — segno — für das zweite gelten.

„Der Geiſt des Herrn Herrn iſt über mir: darum hat mich der Herr geſalbet. Er hat mich geſandt, den Elenden zu predigen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, den Gefangenen eine Erledigung, den Gebundenen eine Oeffnung; zu predigen ein gnädiges Jahr des Herrn, und einen Tag der Rache unſeres Gottes, zu tröſten alle Traurigen; zu ſchaffen den Traurigen zu Zion, daß ihnen Schmuck für Aſche, und Freudenöl für Traurigkeit, und ſchöne Kleider für einen betrübten Geiſt gegeben werden, daß ſie genannt werden Bäume der Gerechtigkeit, Pflanzen des Herrn zum Preiſe. — Ihr aber ſollt Prieſter des Herrn heißen, und man wird euch Diener unſeres Gottes nennen. — Für eure Schmach ſoll Zwiefältiges kommen, und für die Schande ſollen ſie fröhlich ſein auf ihren Aeckern. Denn ſie ſollen Zwiefältiges beſitzen in ihrem Lande; ſie ſollen ewige Freude haben. — Ja, ich freue mich im Herrn, und meine Seele iſt fröhlich in meinem Gott, denn Er hat mich angezogen mit Kleidern des Heils, und mit dem Rocke der Gerechtigkeit gekleidet, wie einen Bräutigam, mit prieſterlichem Schmucke gezieret, und wie eine Braut in ihrem Geſchmeide pranget."

Dieſe Verheißungen deutet der Jünger auf den letzten
Tag, auf das neue Jahr der Auferſtehung, und den zwiefäl-
tigen Beſitz auf die Verbindung des ätheriſchen Seelenleibes,
des einfachen weißen Kleides, mit dem verklärten Leibe der
93. Auferſtehung, als dem zweiten weißen Kleide.

Aber wenn der Prophet des alten Teſtaments noch dunkel wäre, ſo ſpricht der Prophet des neuen Teſtaments deſto deutlicher. In der Offenbarung St. Johannes ſtehet geſchrieben: „Wer überwindet, der ſoll mit weißen Kleidern angethan werden." Off. 3, 5. Dann ſiehet der Seher 24 Stühle, auf den Stühlen 24 Aelteſte, mit weißen Kleidern angethan, und hatten auf ihren Häuptern güldene Kronen" (4, 4) Und darnach ſahe ich," ſo heißt es weiter, „und ſiehe! eine große Schaar, welche Niemand zählen konnte, aus allen Heiden, und Geſchlechtern, und Völkern, und Sprachen, vor dem Stuhle ſtehend und vor dem Lamme, angethan mit weißen

Kleidern, und Palmen in ihren Händen" (Off. 7, 9). Und darauf erfolgt nicht allein die Frage: „Wer ſind dieſe mit weißen Kleidern angethan? Und woher ſind ſie gekommen?" ſondern auch die Antwort: „Dieſe ſind's, die gekommen ſind aus großer Trübſal, und haben ihre Kleider gewaſchen, und haben ihre Kleider helle gemacht im Blute des Lammes. Darum ſind ſie vor dem Stuhl Gottes, und dienen ihm Tag und Nacht in ſeinem Tempel. Und der auf dem Stuhle ſitzt, wird über ihnen wohnen: Sie wird nicht mehr hungern noch dürſten: es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze. Denn das Lamm, das in der Mitte des Stuhles iſt, wird ſie weiden, und leiten zu lebendigen Waſſerbrunnen: und Gott wird abwiſchen alle Thränen von ihren Augen." Off. 7, 13 – 17.

Aber in allen dieſen Geſichten iſt immer nur von einem weißen Kleide die Rede, welches den Seelen, die in dem Herrn ſterben, wird beigelegt werden nach ihrem Abſcheiden, als ein durchſichtiger Leib. Das andere weiße Kleid ſtehet auch den Seligen noch bevor, wenn der Erdenleib,

Den jetzt tagtäglich überdeckt die Erde, (Par. XIV. 57)

wieder auferſtehen, und verklärt der Seele wieder gegeben werden wird. Hierauf ſcheint Dante das Wort der Offenbarung zu beziehen, wenn es heißt: „Und ihnen wurde gegeben einem jeglichen ein weißes Kleid, und ward zu ihnen geſagt, daß ſie ruheten noch eine kleine Zeit, bis daß vollends hinzukämen ihre Mitknechte und Brüder" (Off. 6, 11).

Es iſt wohl zu bemerken, daß wir jetzt mit dem Dichter ſchon in der Woche uns befinden, wo in älteſter Zeit die Täuflinge weiße Kleider trugen, bis zum Sonntage Quasi modo geniti, welcher deshalb der weiße Sonntag genannt wurde, dominica in albis. Die weißen Kleider deuteten eben auch auf die Hoffnung, zu welcher ſich Dante am Oſtermontage 1300 feierlichſt bekannte, nämlich auf die Herrlichkeit der Auferſtehung, wie es im Römiſchen Katechismus (II, 2, 96. 71) heißt.

Als Statius im Purgatorium ſeine Mittheilungen über die erſte ätheriſche Verleiblichung der ihres irdiſchen Leibes entkleideten Seele vollendet hatte, da klang es aus den reinigenden Flammen heraus:

Summae Deus clementiae	Herr Gott voll Gnad' und Gütigkeit,
Mundique factor machinae,	Schöpfer der Welt und dieſer Zeit,
Unus potentialiter,	Du biſt Ein Gott, und keiner mehr,
Trinusque personaliter.	In drei Perſonen hoch und hehr!
Nostros pios cum canticis	Nimm unſer Flehn und Singen an,
Fletus benigne suscipe,	Und laß uns Gnad' um Gnad' empfahn,
Quo corde puro sordibus	Daß wir von allen Flecken rein
Te per fruamur largius	Uns deiner reichlicher erfreun'.
etc.	u. ſ. w.

Prg. XXV. 121 122.

Als König Salomo im Sonnenkreiſe die Predigt von der Auferſtehung und Verklärung dieſes Fleiſches vollendet hatte, da erklang aus beiden Chören der Seligen einhellig **Amen**, um die ſelige Hoffnung auf die künftige Wiedervereinigung auszudrücken.

Par. XIV. 61 — 66.

Und bald darauf ſang es in noch höherer Sphäre aus dem heiligen Kreuze des Marsgeſtirnes: **Risurgi e vinci!** Herr, Du erſtehſt und ſiegeſt! **Par. XIV. 125.** Das große Oſterwort erklang durch alle Himmel!

Und hier wird das Bekenntniß zu den weißen Kleiden und zu der zwiefältigen Verklärung nicht ganz bis zu Ende abgewartet, da ſingen ſie ſchon von Oben herab aus dem neunten Pſalm: Es hoffen auf Dich, Herr, alle die Deinen Namen kennen. Das war ja das Wort, wodurch Dante frühzeitig war erweckt worden. Und darauf ertönte
99 wiederum aus allen Reigen der Seligen ein Echo.

Jetzt folgt alsbald eine neue Erſcheinung, denn in den

Kreiſen der Seligen oben über regt ſich wiederum ein Lichtglanz, und zwar ſo hell leuchtend, daß der erſte Wintermonat, wo wir ſo viel Nacht, ſo wenig Tag haben, zu einem einzigen hellen Sonnentage ſich verklären würde, wenn ein ſolcher Kryſtallglanz in dem Zeichen des Krebſes ſtünde. Denn in dieſem Monate mit den kürzeſten Tagen und längſten Nächten ſteht die Sonne in dem Zeichen des Steinbocks, mit welchem ſie auf- und untergeht: dem Steinbock entgegengeſetzt ſteht aber im Thierkreiſe das Zeichen des Krebſes, welches aufgeht, wenn die Sonne untergeht, welches alſo die lange Nacht, in der es am Himmel ſteht; zum Tage, mithin den ganzen Monat zu Einem Tage machen würde, wenn es ein ſolches helles Licht in ſich hätte, als ſich jetzt in der Höhe zeigte. Eben dieſes Zeichen des Krebſes folgt im Thierkreiſe unmittelbar auf das Zwillingsgeſtirn, in welchem wir uns jetzt befinden. Wie der Krebs das erſte Sommerzeichen für uns iſt, ſo iſt das entgegengeſetzte Zeichen des Steinbocks das erſte Winterzeichen: aber das Zwillingsgeſtirn iſt das letzte Frühlingszeichen, unter welchem die Tage noch zunehmen
102. und ihre höchſte Höhe erreichen.

Die Lichtſeele, welche ſich jetzt regt im hellſten Kryſtallglanze, vergleicht der Seher mit einem fröhlichen, argloſen Mägdlein, welches aufſteht und fort eilt und zum Tanz eintritt, aus keiner andern Urſache, als zu Ehren der Braut, welche ihren Hochzeittag feiert mit ihren Geſpielinnen. Droben iſt Hochzeit, droben ſind auch Reigen des Tanzes, carole, und die Gemeine iſt die Braut, — Novize —, und jedes
105 Glied, das herzu kommt, mehrt die Liebe, Par. V. 105.

So kommt jetzt hell wie hellſter Kryſtall und blühend wie ein junges Mägdelein die dritte Flamme zu den beiden, vor welchen der neue Ankömmling, als ein Novize, Rechenſchaft gegeben hat von dem Glauben, und von der Hoffnung, ſo in ihm iſt. Sie ſchwingen ſich in der Freude ihrer Wiedervereinigung alle drei im Kreiſe, gemäß der brennenden Liebe, die ſie belebt. Zu Petrus und Jacobus iſt eine dritte Seele gekommen, deren Name noch nicht genannt iſt; aber

ihr helles Licht, ihre Liebeswärme, ihre mädchenhafte Jugend
108. ohne Falſch geht dem Namen voraus.

Und dieſe hinzugekommene Seele ſchließt ſich auch dem Pſalmengeſange an, welcher von der Hoffnung zeuget, die auch droben nicht aufhört, von der Oſterhoffnung; die Seele folgt den Worten und der Melodie zumal. Aber Beatrice verſtummt: ſchweigend iſt ihr Blick unbeweglich auf die Drei gerichtet. Es iſt Liebe und Ehrfurcht zugleich, womit ſie auf die Drei ſieht, von welchen einer über den Glauben, der andere über die Hoffnung Unterredung gepflogen hatte?
111. Wer iſt nun der dritte? und was bringt er?

Beatrice nennt nun den Fremden. Es iſt der Jünger, welcher zu Tiſche ſaß an der Bruſt ſeines Herrn — Joh. 13, 23. 25. — 21, 20 —, derſelbe, den Jeſus lieb hatte, auf den er deutete, als er am Kreutze zu ſeiner Mutter Maria ſagte: Weib, ſiehe, das iſt dein Sohn!“ und darnach ſpricht er zu eben dieſem Jünger: „Siehe, das iſt deine Mutter!“ Und von der Stund an nahm ſie der Jünger zu ſich. Joh. 19, 26. 27. — Der Herr ſelbſt aber wird von Beatrice der Pelikan genannt, weil er ſein Blut vergoſſen hat für die Seinigen. Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. — 1. Kor. 11, 25.

Jetzt ſind alſo Petrus, Jacobus und Johannes zuſammen, alle drei ſo zuſammen, wie ſie waren Zeugen geweſen der Verklärung Jeſu (33) und ſeines Todeskampfes (Prg. XXXII. 76 — 78): es ſind dieſelben drei, welche Paulus (Gal. 2, 9) zuſammen nennt, „weil ſie für Säulen
114. angeſehen waren.“

Beatrice, welche erſt ſchweigend die Zuſammenkunft der Apoſtel betrachtet hatte, hat nun Johannes genannt: aber ihr Blick blieb, während ſie ſprach, nach wie vor unbeweglich auf die neue Erſcheinung geheftet. Die Erſcheinung war zwar für ſie nicht neu, außer daß droben das Ewige immer neu iſt: aber ihre Aufmerkſamkeit war jetzt zugleich auf das weitere Verhalten der Apoſtel gegen den Gaſt gerichtet, welchen ſie
117. eingeführt hatte.

Auch Dante's Aufmerkſamkeit wird jetzt noch geſpannter, als zuvor: er ſieht noch ſchärfer als vorher in das Licht des neuen Ankömlings, nachdem er gehört hat, daß es der Apoſtel Johannes iſt. Er vergleicht ſich mit einem Menſchen, der ſcharf in die Sonne ſieht, und mit aller Anſtrengung, mit genauer Berechnung ſich bemüht, eine theilweiſe Verfinſterung derſelben wahr zu nehmen, worüber das ſehende Subject ſelbſt geblendet und verfinſtert wird. Mit einem ſolchen Subjecte
120. vergleicht ſich der Seher, indem er auf Johannes ſieht.

Und ſo bleibet Dante fort und fort mit ſeinen Augen an die neue Erſcheinung geheftet, bis Johannes ſelbſt den Schauenden mahnt, belehrt, berichtigt, und auf die Folgen ſolchen Sehens aufmerkſam macht. Du ſucheſt, ſo wird ihm geſagt, was hier nicht zu finden iſt. Und dadurch blendeſt du dich ſelbſt, wie die Menſchen thun, welche erſehen und erdenken wollen, was nicht zu finden iſt, und darüber für das blind werden, was wirklich zu ſehen iſt, wenn nur die Augen für die Wahrheit und Wirklichkeit ſich öffnen wollen, ſtatt daß ſie ſich überſcharfſichtig anſpannen für das Unwahre, das nicht iſt.

Dante befand ſich nämlich in demſelben Misverſtändniſſe, wie weiland die Jünger, als auf des Petrus Frage über Johannes: „Herr, was ſoll aber dieſer?“ Jeſus die Antwort gab: „So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? Da ging eine Rede aus unter den Brüdern: Dieſer Jünger ſtirbt nicht! Und Jeſus ſprach nicht zu ihm: dieſer Jünger ſtirbt nicht: ſondern: ſo ich will, daß er bleibe, bis ich kommen, was geht es dich an?“

Darüber war Dante nun auch im Zweifel, ob Johannes nicht, ohne entkleidet worden zu ſein, mit ſeinem verklärten Erdenleibe zum Himmel aufgenommen worden, ob nicht wirklich an ihm ſchon die zwiefache Seelenbekleidung erfüllet ſei, für deren Vollendung an allen Seligen er ſo eben ein gutes Zeugniß ſeiner Hoffnung abgelegt und die feierlichſte Zuſtimmung erfahren hatte. Darum wollte er in der Flammenerſcheinung
123. ſchlechterdings den verklärten Leib erkennen.

Aber Johannes fährt fort und zeuget von ſeinem wirklichen Tode. Wie vier Tage vorher, nämlich am grünen

Donnerstage, im Vor-Purgatorium (III. 25 flg.) Virgil geſagt hatte:

Dort iſt's ſchon Abend, wo begraben lieget
Mein Leib, in dem ich einſtmals Schatten machte,

ſo bekennet ſich nun auch Johannes im Himmel zu dem allgemeinen Looſe der Menſchen, wornach auch ſein Staub wieder zur Erde geworden iſt, wie er geweſen iſt (Pred. 12, 7), und wornach auch ſein Leib Erde bleiben wird, bis die Zahl der Menſchen dem Rathſchluſſe Gottes entſpricht und gleichkommt, — bis vollends dazu kommen alle Mitknechte und Brüder — donec compleantur conservi et fratres — (Off. 6, 11).

So fragen im II. Buche Esra (4, 35 flg.) die Seelen der Gerechten: Wie lange ſoll ich alſo hoffen? Und wann kommt die Frucht der Aerndte unſeres Lohnes? Und darauf erfolgt die Antwort: Wann die Zahl des Saamens unter euch wird voll ſein; denn Er hat die Welt in der Waage gewogen, und hat die Zeiten mit dem Maaße gemeſſen, und hat ſie mit der Zahl gezählet; und beweget noch reget nichts, bis das vorgeſetzte Maas voll werde. Nach gleichen Maaßen bemißt auch Johannes zum Voraus den künftigen Eintritt des jüngſten Tages:

Quando il beati al novissimo bando
Surgeran presti ognun di sua caverna,
La rivestita voce allelujando.

Wenn bei dem letzten Rufe ſchnell die Sel'gen
Erſtehen werden, jedes ſeinem Grabe
Mit neu beleibter Stimme Lob zu ſingen.
La rivestita carne alleviando.
126. Das wieder angezogne Fleiſch erhebend. Prg. XXX. 12—15.

Bis zur Auferſtehung, ſo ſchließt Johannes ſeine Oſterkunde, ſind nur zwei Menſchenſeelen im Doppelkleide, nämlich des Menſchen Sohn und die Mutter Gottes. Weder Henoch — 1. Moſ. 5, 24 —, noch Elias — 2. Kön. 2, 10. 11 —, noch Johannes — Joh. 21, 22. 23 — ſind ſofort auch leiblich verklärt und überkleidet worden — 2. Kor. 5, 2. Und darauf folgt zum Schluß der Auftrag an Dante, von der erkannten Oſterwahrheit nunmehro auch auf Erden zu zeugen.

So erläutert und ergänzt, ſo beſchließt und beſiegelt der Apoſtel Johannes das Oſterzeugniß des Apoſtels Jacobus: dazu iſt er zunächſt herabgekommen, und ſo weit iſt denn auch der Bericht von Johannes noch dem 25. Paradieſesgeſange einverleibt werden, welcher die im 25. Geſange des Purgatoriums begonnene Lehre von der Zukunft des Menſchen nach dem Tode zum Abſchluß bringt, und zu dem zweiten Abſchnitte des jenſeitigen Lebens, zur Vollendung fördert.

Der Apoſtel Johannes hat geſagt, was in Beziehung auf die Lehre von der Auferſtehung ihm beſonders zukam. Nun ſchweigt er, und mit ihm ſchweigen die andern: auch der dreiſtimmige Pſalmgeſang war verſtummt. Auf den Geſang war die Predigt gefolgt, auf die Predigt folgt eine andächtige Stille: die Gemeinde feiert in voller Befriedigung,
129. ſtill verſenkt in das verkündigte Geheimniß der Auferſtehung.

Während auf Erden bei der Verkündigung des geoffenbarten Geheimniſſes von der Auferſtehung, ja bei der einfachſten Oſterpredigt von der Auferſtehung des Erſtlings unter denen, die da ſchlafen, — **1. Kor. 15, 20. 23** — nur zu oft allerlei Verſtandes Zweifel, manichäiſche und gnoſtiſche und andere, laut werden, während auf Erden über einen angeblichen Unterſchied zwiſchen der Auferſtehung des Fleiſches und des Leibes geſtritten wird, während über die Bedeutung des tauſendjährigen Reiches vor der allgemeinen Auferſtehung die Vorſtellungen bis zum Gegenſatze auseinander gehen, während vor und zu und nach den Zeiten des Dichters viel lauter Lärm und Streit über die letzten Dinge entbrannt iſt, und am lauteſten wird, wenn die ſubjective Vorſtellung ſich ſelbſt mehr als jeder Autorität vertraut, beugen ſich die Seligen in ſtiller Anbetung, in guter Zuverſicht und Hoffnung vor dem Geheimniſſe
132. der ſeligen Vollendung — *συντελεια του αιωνος*.

Dieſe ſabbathliche Feier vergleicht der Dichter mit einem Schiffe, welches eben noch in voller Thätigkeit mit allen Rudern und Segeln gearbeitet hatte, und dann auf ein wohlbekanntes Zeichen die Segel einzieht, die Ruder ruhen läßt, und ſchwanengleich dahin fährt. Und worauf iſt das Schiff ſo gehorſam ſtill geworden? Auf den Ton einer Pfeife, die andere überhören. Und warum iſt es auf einmal ſo ruhig geworden? Warum iſt ihm Ruhe geboten? Entweder um der Erholung willen, auf daß die Arbeit der Werkeltage ruhe und die Ruhe zur Feier werde, oder um irgend einer Gefahr der Strandung an Klippen oder ſonſt zu entgehen.

Das Gleichniß wird durch dieſe beſtimmteren Züge zu einer deſto beſtimmteren, zwar leiſen, aber deſto wirkſameren Lehre für alle Leſer, zu einer eben ſo einfachen als reichhaltigen und unerſchöpflichen Predigt für Alle, denen es kund wird, auch zu dieſer unſerer gegenwärtigen Zeit. Es mahnt zur Einfalt und zum Gehorſam, es warnt vor aller Eigenmächtigkeit und vor allem Dreinreden vorlauter Menſchenweisheit gegenüber dem göttlichen Geheimniſſe von der letzten Vollendung: es locket — al sonar d'un fischio — und rufet zu ſtiller Sammlung der Gedanken, zur Prüfung der eigenen Kräfte, zu ſabbathlicher Feier, auf daß wir uns dem Worte der Wahrheit nach Kindesweiſe hingeben, ſtatt von vornherein dagegen uns zu ſetzen: es weiſet auf die Gefahren — des Schiffbruchs. 35.

Nach dieſen Erfahrungen that dem Dichter nichts ſo Noth, als zu Beatrice ſich zu wenden, um in ihrem ſeligen Antlitze zu erkennen, wie ſich in ihr die verkündigte Wahrheit ſpiegele und verkläre, um zugleich zu erfahren, was er nun weiter zu thun, was er ferner zu erwarten, und wie er ſich jetzt zu verhalten habe.

Aber — wie war er überraſcht! — er kann ſie nicht erkennen, ſo iſt er geblendet. Er iſt dadurch erblindet, daß er in dem Jünger Johannes den verklärten Erdenleib hatte entdecken wollen, der doch nicht an ihm zu finden iſt. Da heißt es wieder einmal: Tu stesso ti fai grosso! — Hat doch auch die Apokalypſe des Apoſtels manche Chriſtenſeele auf Erden eben dadurch geblendet, daß ſie darin leſen wollte, was nicht darin zu finden iſt; es iſt nicht die Schuld des Apoſtels und ſeiner Geſichte, es iſt die Schuld der Leſer, wenn ihrer etliche darin ihre eigenen Gedanken zu finden geſucht, und dadurch das Licht verloren haben. — — So wird auch dieſer Waller noch zuletzt eines feſten, tiefen Blicks in das höchſte

Licht der Dreieinigkeit gewürdigt, und eben dadurch, daß er ſich nicht davon abwendet, in ſeiner Sehkraft geſtärkt, um zu erkennen, was zu erkennen iſt (**Par. XXIII. 76—84.**). Aber hier ſchließt der merkwürdige Oſtergeſang mit einer Blendung und großen Beſtürzung darüber. Auf die jubelnde Oſterfreude, auf die wiederholt verkündigte Oſterhoffnung zu dem Doppelkleide war ein ſtiller Friede der Anbetung gefolgt; und auf die Feier in ſchweigender Andacht folgt nun, wenigſtens in der Seele des ſolchem Wechſel noch unterworfenen Erdenpilgers, eine heftige Gemüthsbewegung, eine Störung und Erſchütterung ſelbſt in der Nähe der Geliebten — **presso di lei** —, ſelbſt in dem Gefilde ewiger Seligkeit — **nel mondo felice** —. Es iſt nicht das erſtemal, daß den Waller auch in den Gefilden der Seligen eine Ueberraſchung, ein Schrecken ankommt (**Prg. XXX. 52. Par. XVIII. 1 flg. XXII. 1 flg.**); aber jetzt iſt er zugleich erblindet mitten im hellſten Glanze der Erleuchtung, mitten in der fröhlichſten Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit des Menſchen in ſeinem Doppelkleide. Es iſt ein Leiden, welches wohl ſchon manche Oſterfreude für einen Augenblick getrübt hat, da dem ſterblichen Auge mitten in ſeiner beſten Hoffnung auf einmal die Ausſicht in das Jenſeits ſich trübt. So waren auch den Jüngern die Augen gehalten auf dem Wege nach Emmaus, — **oculi illorum tenebantur** — daß ſie den Auferſtandenen ſelbſt nicht erkennen konnten: aber ihr Herz brannte und die Augen wurden auch wieder aufgethan, daß ſie ihn erkannten, als ſie in dem Flecken waren. Luc. **24, 16. 31. 32.** So erzählt das Evangelium des Oſtermontags, den der Dichter im J. **1300** unter demſelben bibliſchen Texte feierte.

Darum kann uns auch das augenblickliche Leiden des Pilgers, wie ſchmerzlich es auch ſey, das Oſterziel — **segno** — nicht verrücken, welches uns grade dieſer Geſang vor allen anderen vorhält — **ed esso lo m'addita** —. In dieſem Geſange wird uns namentlich das Doppelkleid der Vollendung vorgehalten, an welchem ſich die beiden Stationen der Zukunft, welche dem Menſchen nach dem Tode bevorſteht, in ihrem Unterſchiede auseinander legen.

Das erſte Stadium des Menſchen jenſeits des Todes iſt das einfache, weiße Kleid, der erſte ätheriſche Leib der Seele nach ihrer Scheidung von dem Erdenleibe, wie ſie ſich ihn ſelbſt bildet. Darüber hatte der Seher ſchon mitten im innern Purgatorium ausführlichen Unterricht erhalten. Dort hatte ihn Statius belehrt, wie jedem Menſchen Leib und Seele auf natürlichem Wege zukommen, aber der Geiſt unmittelbar von Gott eingehaucht wird, nicht allein in dem erſten Menſchen, ſondern jedem nachfolgenden, wie ferner im Tode die Seele vom Leibe ſich trennt, aber nicht von dem Geiſte, der aus Gott iſt, und wie nun dieſe mit dem Geiſte vereinigte Seele vermöge der ihr inwohnenden Bildungskraft aus der ſie umgebenden Luſt einen neuen durchſichtigen Leib ſich bildet, welcher der Seele, wie die Flamme dem Feuer, folgt, durch welchen ſie wirkt und ſich äußert. Das Feuer iſt die Seele, die mit dem Geiſte eins iſt, un alma sola, die Flamme iſt der Lichtleib. Dieſer Lichtleib iſt eben das weiße Kleid, welches Alle, die in dem Herrn ſterben, bis zur Auferſtehung des Erdenleibes bekleidet und ſchmückt, welches die Seele verhüllt und enthüllt.

Prg. XXV. 20—108.

Auf dieſes erſte weiße Kleid bezieht es ſich, wenn noch ſpäter, noch höher oben Beatrice dem Seher zuruft:

Quant' è il convento delle bianche stole!

Par. XXX. 149.

Das zweite Stadium der menſchlichen Zukunft jenſeits des Todes beginnt mit der Auferſtehung und Verklärung des Erdenleibes, mit und in welchem der Menſch das zweite Kleid empfängt. Erſt hiermit gelangt er zu ſeiner völligen Redintegration, erſt hiermit wird er ganz. Auch darüber hat Dante zur Feier des Oſterfeſtes bereits ausführlichen Unterricht erhalten, und zwar vom König Salomo ſelbſt im Sonnenlichte. Hatte der König Salomo einſt auf Erden in den Tagen, da der Menſch ſpricht: Sie gefallen mir nicht, da die Sonne und das Licht finſter werden, und Wolken wiederkommen nach dem Regen, da die Hüter im Hauſe zittern und die Starken ſich krümmen, wenn die Stimme der Müllerin leiſe wird und ſich bücken alle Töchter des Geſanges, wenn der Mandelbaum blühet und die Heuſchrecke beladen wird, und alle Luſt vergehet, wenn der ſilberne Strick wegkommt und die güldene Quelle verläuft und der Eimer zerlechzt am Born und das Rad zerbricht am Borne, — hatte der König damals Angeſichts des Todes, der auch den Menſchen dahin rafft und unter die Erde vergräbt, von der Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdiſchen eine gewaltige Predigt gehalten, mit Hinweiſung auf die Ewigkeit des menſchlichen Geiſtes, welchen Gott gegeben hat, ſo predigt er jetzt — etwa 2300 Jahre nach ſeinem Tode — im Sonnenkreiſe von der Wiedererweckung des Staubes, welcher wieder zur Erde gekommen war. Und wenn im Purgatorium der neue ätheriſche Lichtleib der Seele an der Flamme des Feuers veranſchaulicht wurde, ſo nennt nun Salomo den verklärten Erdenleib die entzündete Kohle, welche, — ſo todt und dunkel ſie auch vorher war —, ſobald ſie wieder in's Feuer kommt, mit ihrer Gluth Feuer und Flamme überſtrahlt. Gleicherweiſe wird auch der dunkle Erdenleib, neu belebt und verklärt, den Glanz der Seele als des Feuers, und ihres ätheriſchen Leibes als der Flamme nur noch voller, noch intenſiver erhöhen.

Par. XIV. 1 — 66.

Eben dieſe Lehre von den letzten Dingen iſt nun in dem vorſtehenden Geſange, indem er von der Hoffnung, näher von der Oſterhoffnung handelt, vollends ergänzt, erfüllt, koncentrirt. Was der 25ſte Geſang im Purgatorium angefangen hatte, das vollendet der 25ſte im Paradieſe. Die Hoffnung hat zu ihrem letzten Ziele die Ausſicht, daß das weiße Oſterkleid, welches bis zur allgemeinen Auferſtehung nur Chriſto nebſt der Mutter eignet, nach der Auferſtehung Allen zu Theil werden wird, die in Ihm geſtorben ſind, auf daß unſer niedriger und vergänglicher Leib ſeinem verklärten Leibe ähnlich werde (Phil. 3, 21), wie Er uns in der Niedrigkeit ähnlich geworden iſt.

Par. XXXIII. 131.

XXVI.

Dieweil ich ob des Lichts Erlöſchung bangte,
Ging aus der hellen Flamme, die's gelöſchet,
3. Ein Hauch hervor, der mich aufmerkſam machte,

Und ſprach: „So lange bis du zum Geſichte,
„Das du in mir verloren, wieder kommeſt,
6. „Iſt's gut, daß du's durch Zwiegeſpräch erſetzeſt.

„Drum auf, beginn', ſag', wohin zielt und trachtet
„Dein Geiſt? und rechne darauf, daß die Sehkraft
9. „In dir entrückt iſt, aber nicht erſtorben.

„Denn jene Frau, die dich durch dieſe Gottes-
„Gefilde leitet, hat die Kraft im Blicke,
12. „Die einſt die Hand des Ananias hatte.“

Ich ſprach: „Wie's ihr gefällt, bald oder ſpäter,
„Komm' Hülf' den Augen, welche Thore waren,
15. „Als ſie mit Feu'r einzog, wovon ich brenne. —

„Das Gut, das dieſem Hofe giebt den Frieden,
„Iſt A und O von jeder Inſchrift, die mir
18. „Bald laut und ſtark, bald leiſer Liebe predigt.“

Dieſelbe Stimme, die die Furcht mir hatte
Benommen ob der plötzlichen Erblindung
21. Trieb mich noch mehr in Amt und Pflicht zu reden,

Und ſprach: „Wahrlich du mußt's im engern Siebe
„Abklären: ſagen mußt du, wer den Bogen
24. „Dir eigentlich auf ſolches Ziel gerichtet.

Und ich: „Durch philoſophiſche Beweiſe
„Und durch die Offenbarung, die von hier kommt,
27. „Geſchieht's, daß ſich in mir ſolch Lieben einprägt.

„Denn Gut, ſo weit's gut iſt, wenn's nur erkannt wird,
„Entzündet Lieb, und die iſt um ſo größer,
30. „Je mehr es wirklich in ſich faßt von Güte.

„Zum Weſen drum, wo ſo des Guten Füll' iſt,
„Daß jedes Gut, das außer ihm ſich findet,
33. „Nicht mehr iſt, als ein Strahl aus ſeinem Lichte,

„Muß mehr ſich, als zu andern, hinbewegen
„Liebend die Seele jedes, der die Wahrheit
36. „Erkennt, auf die ſich gründet dieſer Schlußſatz.

„Und ſolche Wahrheit lehret mich erkennen
„Der, der die erſte Liebe mir nachweiſet,
39. „Die erſte aller ewigen Subſtanzen.

„Mich lehrt's die Stimme des wahrhaft'gen Gottes,
„Die von ihm redend alſo ſpricht zu Moſes:
42. „Ich will dir zeigen alle meine Güte.

„Du lehrſt mich's auch, da du die hohe Botſchaft
„Beginnſt, die mehr als alle andre Stimmen
45. „Des Himmels Heimlichkeit auf Erden kündet.“

Drauf hört' ich: „Nach dem menſchlichen Verſtande
„Und nach dem Wort, das drüber ſteht und einſtimmt,
48. „Bewahr von deiner Liebe Gott die höchſte.

„Doch ſag' noch, ob du andre Fäden fühleſt
„Dich zu ihm zieh'n, auf daß du zeugen mögeſt,
51. „Mit wieviel Zähnen dich die Liebe anfaß't.“

Verborgen war mir nicht die heil'ge Meinung
Des Adlers Chriſti, und ich merkte deutlich,
54. Wohin er mein Bekenntniß leiten wollte.

Darauf begann ich: „Alle jene Reize,
„Die unſer Herz nach Gott zuwenden können,
57. „Haben zu meiner Liebe ſich vereinigt.

„Denn nicht allein das Seyn der Welt, und mein Seyn,
„Der Tod auch, den er litt, auf daß ich lebe,
60. „Und das, was jeder Gläubige gleich mir hofft,

„Sammt vorbeſagtem lebensvollem Wiſſen
„Sie haben aus verkehrter Liebe Meer mich
63. „Gezogen und gebracht zum Bord der wahren.

„Die Pflanzen, eingepflanzt im ganzen Garten
„Des ew'gen Gärtners, lieb' ich in dem Maaße,
66. „Wie von ihm Gutes auf ſie übergehet.“

So wie ich ſchwieg, ertönte durch den Himmel
Ein ſüßeſter Geſang, und meine Herrin
69. Sprach mit den Andern: Heilig, Heilig, Heilig!

Und wie der Schlaf entweicht beim ſcharfen Lichtſtrahl
Durch des Geſichtes Geiſt, der dann zurückkehrt
72. Zur Hellung, die von Haut zu Haut durchdringet,

Und den Erwachten das ſchreckt, was er ſiehet,
So unerfahren iſt ſein plötzliches Erwachen,
75. Bis ihm Bewußtſeyn wiederkommt zur Hülfe:

So ſcheuchte von den Augen jede Trübung
Mir Beatrice mit dem Strahl der ihren,
78. Der weiter wiederſtrahlt als tauſend Meilen:

So daß ich nun noch beſſer ſah, als vorher.
Und ganz erſtaunt frug ich nach einem vierten
81. Lichtglanze, den ich jetzt bei uns erblickte.

Und meine Herrin: „Inner jener Strahlen
„Ergötzt ihr Schöpfer ſüß die erſte Seele
84. „Der Menſchheit, die die erſte Kraft geſchaffen.“

Gleich wie das Laub, das im Vorüberzuge
Des Winds die Spitze beugt, und dann ſich hebet
87. Durch die ihm eigne Kraft, die es erhöhet,

So war ich auf ſo lange, als ſie redete,
Verſtürzt, und dann erhob getroſt mich wieder
90. Ein Trieb zu reden, wovon ich entbrannt war.

Und ich hub an: „O Apfel, der allein reif
„Hervorgebracht iſt, o du ält'ſter Vater,
93. „Dem jede Ehefrau iſt Schnur und Tochter;

„Demüthig, wie ich kann, fleh' ich jetzt zu dir,
„Daß du mir redeſt: du ſiehſt mein Verlangen,
96. „Und um dich bald zu hören, ſag' ich's nicht erſt.“

Oft regt ſich ſo ein Weſen, das verhüllt iſt,
Daß ſich ſein innrer Trieb auch dadurch äußert,
99. Daß was ihm die Verhüllung macht ihm nachfolgt:

Und gleicherweiſe ließ die ält'ſte Seele
Mich mitten durch die Lichtbedeckung durchſeh'n,
102. Wie ſie gefällig mir zu ſeyn erfreut war.

Drauf athmet's: „Ohne daß mir dein Verlangen,
„Dante! genannt wird, doch erkenn' ich's beſſer,
105. „Als du was ſiehſt, und wär' dir's noch gewiſſer;

„Denn ich erkenn' es im wahrhaft'gen Spiegel,
„Der treu in ſich abſpiegelt alle Dinge,
108. „Doch ihn kann nichts in ſich ſo treu abſpiegeln.

„Du willſt erfahr'n, wie lang es iſt, daß Gott mich
„Im hohen Garten eingeſetzt, wo Dieſe
111. „Dich zu ſo hoher Stufe hat bereitet,

„Und auch wie lang er meiner Augen Luſt war,
„Die wahre Urſach' auch des großen Zornes,
114. „Die Sprach' auch, die ich brauchte, die ich machte.

„Nun denn, mein Sohn, nicht war an ſich das Koſten
„Vom Baum der Grund ſo ſchrecklicher Verbannung,
117. „Allein war's des Geſetzes Ueberſchreitung.

„Dort, wo Virgil von deiner Frau geholt ward,
„Dort ſehnt' ich mich viertauſend und dreihundert
120. „Und zwei der Sonnenläufte nach dem Kreis hier.

„Und währ'nd ich mich befand auf Erden, ſah ich
„Neunhundert dreißigmal rückkehrn die Sonne
123. „Zu ſämmtlichen Geſtirnen ihrer Straße.

„Die Sprache, die ich ſprach, war ganz erloſchen,
„Bevor noch zu dem unausführbar'n Werke
126. „Des Nimrod Volk in Thätigkeit geſetzt war;

„Weil keine Anſtalt menſchlichen Verſtandes,
„Nach menſchlichen Belieben, das ſie ändert,
129. „Dem Himmelslaufe folgend, ſtets von Dau'r war.

„Werk der Natur iſt's, daß der Menſch kann ſprechen,
„Allein, ſo oder ſo, läßt euch Natur dann
132. „Gewähren, je nachdem es euch gefalle.

„Bevor ich zu der Hölle Noth hinabſtieg,
„Ward **El** das höchſte Gut genannt auf Erden,
135. „Von dem die Freude kommt, die mich umkränzet:

„Dann hieß es **Eli**, und das iſt der Weltlauf.
„Denn Menſchen-Brauch iſt wie das Laub am Zweige.
138. „Das kommt und geht, und dann kommt wieder andres

„Auf jenem Berg, der über's Meer am höchſten
„Sich hebt, war ich, im reinen und befleckten Leben,
„Von erſter Stund' bis zu der, die der ſechſten,
„Wenn Sonne den Quadranten wechſelt, nachfolgt."

Zu XXVI.

Der Geblendete weiß noch nicht recht, wie es mit ihm
ſteht: er iſt im Zweifel, wie es werden wird, ob die plötzli-
che Blendung eben ſo ſchnell wieder weichen oder bleiben werde.
Während er ſorgt und ſinnt und grübelt, während er auf ir-
gend eine Hülfe denkt, da kommt aus demſelben Flammen-
lichte, an dem er ſein Augenlicht verloren hat, aus der Flam-
me des Johannes ein Hauch hervor, der ihn von ſeinen eige-
nen Gedanken ablenkt, und ſeine Aufmerkſamkeit an ſich zieht:
er ſieht es nicht, aber er fühlt es als Hauch, und hört es
3. als Ton.

Johannes hält es für gut, daß er die Zeit ſeiner Blen-
dung ausfülle, daß er das, was ihm durch den Verluſt des
Geſichts abgeht, durch verſtändige Unterhaltung, durch Ge-
ſpräch und Gehör erſetzen möge. Früher unter der Erde hatte
der Pilger eine ähnliche Bitte gegen Virgil ausgeſprochen.
Alcun compenso Trova, che 'l tempo non passi perduto. Inf.
XI. 13—15. So auch im Purgatorium: Se i piè si stan-
no, non stea tuo sermone. Prg. XVII. 84. Hier wird nun
der Geblendete ſelbſt aufgefordert zum Zwiegeſpräche, damit
6. die Zeit nicht ungenutzt verſtreiche.

Darauf fragt der Apoſtel, worauf eigentlich Dante's Geiſt am meiſten gerichtet ſey, und was ihm beſonders anliege? Um dem gedrückten Wanderer mehr Muth zu machen, wird ihm auch ſogleich der Troſt gegeben, daß ſeine Sehkraft nicht erloſchen, ſondern nur auf einige Zeit entrückt ſey.

Indem er ſo tröſtet und Heilung verheißt, leitet Johannes ſogleich die Unterredung ein. Hatte Petrus gefragt: Sag', was iſt Glaube? (XXIV. 52), war Jacobus erſte Frage geweſen: Die Hoffnung — ſag': was iſt ſie? (XXV

45) ſo fragt Johannes nach dem innerſten Anliegen des Herzens, ohne dieſes zu nennen.

Di' ove s'appunta l'anima tua?

Wo iſt die Spitze, wo iſt der Fokus alles deines Sinnens, Dichtens und Trachtens? Wo läuft alles in Deiner Seele
9. in Einen Punkt zuſammen? (**Par. XXIX. 12.**)

Dem gebeugten Herzen des Dichters noch wohler zu thun, fügt Johannes hinzu, daß Dante durch Beatrice, durch Beatrice's Blick werde geheilet werden, daß Beatrice an ihm verrichten werde durch den Blick, was einſt Ananias an Saulus that, als er die Hände auf ihn legte und zu ihm ſprach: „Lieber Bruder Saul, der Herr hat mich geſandt, — der dir erſchienen iſt auf dem Wege, da du herkamſt, — daß du wieder ſehend und mit dem heiligen Geiſte erfüllet würdeſt. Und alſobald fiel es von ſeinen Augen wie Schuppen,
12. und er ward wieder ſehend.“ Ap. 9, 17 18.

Was der Apoſtel ſagt, das iſt aus Gott geſprochen: darum glaubt auch der Dichter dem apoſtoliſchen Worte und läſſet ſich tröſten. Und weil er nun weiß, daß die Stunde der Hülfe kommen wird, ſo will er auch geduldig warten, ſie komme früh oder ſpät. Hat er doch eben mit Jacobus geredet von der Geduld, welche aus der gewiſſen Zuverſicht und Hoffnung endlicher Hülfe hervorgeht. Jac. 5, 7.

Die Augen, die jetzt geblendet ſind, die Beatrice wieder heilen wird, betrachtet ihr Beſitzer als die Thore, wodurch zuerſt das Feuer der Liebe bei ihm einzog, die aus Gott kommt. Beatrice iſt ihm die Botin Gottes, welche ausgeſendet iſt, ihn zu einem neuen Leben in reiner Liebe zu bekehren. Dieß iſt der Gedanke, der ihn, wenn er ſich auch oft verdunkelt hatte, durch das ganze neue Leben begleitet ſeit ſeinem 10. Jahre. Dieſer Gedanke iſt weſentlich der Uebergang zu dem folgenden Inhalte dieſes Geſanges, welcher ſich bald
15. näher offenbaren wird.

Aber der Dichter ſollte ſagen, worauf all ſein Anliegen geſtellt ſey. Zur Einleitung beruft er ſich auf ſeine jetzt geblendeten Augen als Thore, wodurch die Liebe ihren Einzug gehalten. Und nun folgt die eigentliche Antwort. Der Gott, von dem in dieſen Sphären aller Friede, alle Seligkeit ausſtrömt, iſt auch der Puls der Liebe in meinem Herzen, das A und O zu alle dem, was in meinem Herzen geſchrieben ſteht, und bald ſtärker, bald ſchwächer auf Liebe lautet. Hatte der Bekenner früher vorerſt über den Glauben, dann über die Hoffnung eine förmliche Definition vorangeſtellt, ſo wird jetzt über die Liebe förmliche Definition weder gefordert, noch gegeben. Die Liebe iſt die Schrift, die Gott in das Herz ſchreibt, und Gott iſt ſelbſt das A und O dieſer Schrift. Die Schrift lieſt, d. h. ſie lieſt vor, ſie predigt. Purg. XXVI 86. Par. X. 137.

Das Zeichen des A und O nimmt der Dichter aus der Apokalypſe des Apoſtels, dem er Rede ſteht (Off. 1, 8), die damit zuſammenhängende Vorſtellung der Gottesſchrift im Herzen aus dem A. und N. Teſtamente zumal (Jer. 31, 33. Hebr.
18. 8, 10).

Aber dieſes kurze Bekenntniß bedarf weiterer Erklärung. Johannes legt ihm ausdrücklich das Amt auf, für weitere Ausführung Sorge zu tragen — cura —, eine Liebesſorge, die nicht drückt, ſondern ſelig macht, wie es anderwärts heißt: Felicitando se di cura in cura. Par. XIII. 30. Hiermit iſt
21. der dritte apoſtoliſche Dialog eingeleitet.

Die Forderung des Apoſtels iſt jetzt, die allgemeine Wahrheit beſtimmter zu entwickeln, genauer zu erklären, vollſtändiger zu begründen. Das Bild des Siebes iſt bibliſch. Matth. 23, 24. Die Frage iſt: Wodurch ſind deine Gedanken auf Gott, als das Ziel aller Liebe, als das A und O — ber-
24. saglio — gerichtet worden?

Schon früher (XXIV. 134. 135.) hatte ſich Dante wegen ſeines Glaubens an Gott auf Phyſik und Metaphyſik, aber vor allem auf die Wahrheit der Offenbarung, die vom Himmel träuft — che quinci piove — berufen. Jetzt ſoll er beweiſen, daß Gott Quell und Ziel aller Liebe iſt: da beruft er ſich wiederum erſtens auf die Philoſophie, zweitens auf die göttliche Offenbarung, auf die Autorität, welche aus eben dieſen Höhen, in die er ſich verzückt fühlt, zur Erde

ſich herniedergelaſſen hat, che quinci scende —. Es thut wohl Noth, auch in unſern Tagen an die Autoritäten zu erinnern, die von Oben kommen. Darum erinnern wir auch an die etymologiſchen und philoſophiſchen Erklärungen im Convito IV. 6., welche nachzuleſen ſind. — Autoritade
27. vale tanto, quanto atto degno di fede e d'obbedienzia.

Nun folgt die philoſophiſche Demonſtration, daß Gott das Ziel aller Liebe ſey. In der erſten Terzine folgt der Oberſatz dazu, der Major. Er lautet alſo: „Alles was gut „iſt entzündet Liebe, und zwar um ſo mehr, je mehr Gutes „in ihm enthalten iſt und erkannt wird.“ Die Wahrheit wiederholt der Dichter mehr als einmal. Wir erinnern an die Schilderung der neugeſchaffenen Menſchenſeele, die, aus der Fülle des Guten hervorgehend, nach dem Guten zurückverlangt, wovon ſie einen Eindruck behalten, aber leicht fehl geht, wenn ihr nicht das Geſetz als Wegweiſer und Zuchtmeiſter vorgehalten wird — Prg. XVI. 85—96 —: und wie die Liebe nicht eher Ruhe findet, bis ſie das Gut erreicht hat, wornach ſie verlanget — Prg. XVIII. 28—33 —. Auch im Gaſtmahle handelt der Dichter wiederholt von dem appetito
30. del bene, desiderio. Conv. IV. 12. 21.

In der folgenden Terzine folgt der Mittelſatz, der Minor, zu dem philoſophiſchen Beweiſe; er lautet: „Die Fülle „alles Guten iſt Gott, ſo daß alles andere Gute, was ſich „außerhalb Gottes in Gottes Welt befindet, nichts anders iſt, „als ein Strahl von ſeinem Lichte.“ So hieß es ſchon früher, daß alles Gute außer Gott Nichts mehr iſt ein Abglanz jenes Urlichts, das liebend unſer Herr zur Welt geboren, — Non è se non splendor di quella idea, Che partorisce, amando, il nostro Sire — Par. XIII. 53. 54. — Darum iſt auch die ganze Schöpfung nichts anderes als ein Ausfluß überfließender Liebe des dreieinigen Gottes — Par. XIII. 55—60. = 79—81. XXIX. 13—15. — Ueber den Unterſchied zwiſchen Licht, lume, luce, Strahl, raggio, und Abglanz, splendore, enthält Näheres das Gaſtmahl (III. 14). — In gleicher Weiſe wie in unſerm Texte heißt es noch am Schluſſe aller Viſionen (XXXIII. 103—105)·

Perocchè il ben, ch' è del voler obbietto,
Tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
È diffettivo ciò ch' è lì perfetto.

Weil alles Gute, das des Wollens Ziel iſt,
In ihm ſich ganz vereint; und außer ihm iſt
Das mangelhaft, was in ihm iſt vollkommen.

Jetzt ſind alſo die Vorderſätze der Demonſtration ge-
nannt: 1) Alles Gute erweckt Verlangen nach ſich, Liebe.
33. 2) Gott iſt die Fülle alles Guten.

Nun kommt der Schlußſatz: Folglich iſt Gott das höchſte Ziel aller Liebe, alles Verlangens, aller Sehnſucht. — Durch dieſen magnetiſchen Zug nach Gott kommt alle Kreatur zu ihrer Beſtimmung. **Par. XX. 77. 78.**

Aber es war auch geſagt, daß das Gute ſeine magnetiſche Anziehungskraft nur inſoweit auf die Subjekte ausübe, als es von ihnen erkannt wird, s'intende. Darum wird dieſe nähere Beſtimmung auch dem Schlußſatze ſtreng logiſch hinzugefügt.

Eigentlich, das iſt die Summe, eigentlich ſehnet ſich
Alles, was da lebet, nach Gott, bewußt oder unbewußt:
aber zur Liebe wird dieſes Verlangen erſt durch die Erkennt-
niß, daß in Gott die Fülle alles Guten, das höchſte Gut,
lebendig und perſönlich enthalten iſt. Im gleichen Sinne wird
ſpäter das Schauen und Wiſſen dem Lieben vorgeſetzt, womit
der unbewußt vorausgehende Zug der Liebe nicht geläugnet
iſt. **Par. XXVIII. 109—111.** Daſſelbe war ſchon im Stern
36. der Liebe angedeutet. **Par. IX. 73** flg.

Dem Syllogismus folgt jetzt die Berufung auf eine philoſophiſche Autorität, auf den, ſo ſagt der Dichter, der mir die erſte Liebe aller ewigen Subſtanzen darlegt. Aber wer iſt dieſer Autor? Iſt es Dionyſius Areopagyta, welcher von den Engeln und ihren Ordnungen, als ewigen Subſtanzen, ſo vieles zu lehren gewußt hat? (**Par. X. 115. XXVIII. 150**). — Oder iſt es Platon, welcher im Sympoſion die unterſchiedenſten Anſichten über die Liebe an verſchiedenen Individuen ſich entwickeln läßt? Da heißt Eros allerdings des höchſten Gutes Quelle (sect. 178.). Da wird auch geſagt, daß es nichts giebt, was die Menſchen lieben, als das Gute. s. 205. 206. Da erzählt aber auch Diotime, daß Eros gar kein Gott ſey, ſondern ein Sohn des Poros und der Penia. s. 208. — Oder iſt es *Ariſtoteles*, der Meiſter derer, welche wiſſen? Ariſtoteles lehrt wirklich und wörtlich die erſte Liebe der zur Ewigkeit beſtimmten, d. h. der vernünftigen Weſen: und dieſe erſte Liebe iſt nicht allein der erſte Gegenſtand der Liebe für die Subjekte, ſondern auch der erſte Liebende, welcher die Weſen ſeiner Schöpfung erſt zur Liebe weckt. So leſen wir in der Metaphyſik (XI. [XII.] 7). So leſen wir auch in der Phyſik II. 3. Und Dante's Sohn, Petrus Alighierius ſchreibt ausdrücklich: Ut ait philosophus in secundo Physicorum: processus causarum infinitus est, unde necesse est devenire ad unam causam, quae sit causa omnium, ut Deus. D. h. Alles was geſchicht weiſet auf eine Urſache zurück und immer weiter zurück, bis wir auf eine erſte Urſache kommen, die Urſache aller Weſen, die nicht weiter zurückweiſet: und dieſe iſt Gott. 39.

So viel von der *philoſophiſchen Demonſtration*. Und die *göttliche Offenbarung* ſagt: Ich will vor deinem Angeſichte alle meine Güte gehen laſſen, und will laſſen predigen des Herrn Namen vor dir (2 Moſ. 33, 11. 19). So redet der Herr mit Moſe, von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde redet. — Den Uebergang von der heidniſchen Weisheit zur untrüglichen Offenbarung ſcheint der Dichter auch mit Nachdruck in dem Ausdrucke anzudeuten: *verace autore*. So hieß es vorher: *Autorita* (26). In der göttlichen Offenbarung macht wieder das alte Teſtament den Anfang. 42.

Und demnächſt bezieht ſich Dante auf die eigene Verkündigung des Apoſtels Johannes, und zwar auf den Anfang ſeiner hohen Predigt, welche das Geheimniß laut verkündigt. Aber iſt damit die Apokalypſe gemeint *), wo Johannes ſo-

---

*) So meint Lelio Arbib in der lettera al Sign. Pietro del Rio Studi inediti. Firenze 1846. p. 189. flg.

gleich am Eingange ſagt, daß er eine Offenbarung, die ihm Gott gegeben, den Knechten Gottes zu verkündigen habe? „Dieß iſt die Offenbarung Jeſu Chriſti, die ihm Gott gegeben hat, ſeinen Knechten zu verkündigen, – geſandt durch ſeinen Engel zu ſeinem Knechte Johannes. — Selig iſt der da lieſet, und die da hören ꝛc.“ — Oder iſt der Anfang des Evangeliums Johannes gemeint, wo Johannes von dem Anfange, und von dem Worte, das bei Gott war, und von Gott, der das Wort war, und von der Einheit Gottes mit dem Worte redet, in welchem das Leben war, und das Leben war das Licht der Menſchen? Oder iſt etwa beſonders Joh. 1, 14. gemeint? „Und das Wort ward Fleiſch, und wohnete unter uns, und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit des Sohnes vom Vater, voller Gnade und
45. Wahrheit.“

Auf dieſes Bekenntniß des Schülers faßt der Apoſtel die Argumente der Vernunft und beide Teſtamente, als die Autorität, in Einem Worte als die Summa zuſammen. „Ich bin der Herr dein Gott; du ſollſt keine andern Götter neben mir haben.“ 2. Moſ. 20, 2. 3. „Das vornehmſte Gebot von allen Geboten iſt das: Höre Israel, der Herr, unſer Gott, iſt ein einiger Gott.“ 5. Moſ. 6, 4. „Du ſollſt Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften. Das iſt das vornehmſte Gebot.“ Marc. 12, 29. 30.
48. Luc. 10, 27.

Dante hatte ſich auf Menſchen Wort und Gottes Wort berufen, um zu beweiſen, daß alle Liebe aus Gott kommt, und zu Gott zurückzieht. Jetzt fragt Johannes, ob ihn auch noch andere Fäden zu Gott ziehen, ob ihn noch andere Reitzungen zur Liebe treiben, mit welchen Zähnen ihn noch ſonſt die Liebe beiße, daß er's fühlt. Damit will er den chriſtlichen Schüler aus der Lehre in das Leben, aus der Erkenntniß des Wortes in die Erfahrung der Thaten Gottes einführen.

In gleicher Weiſe iſt der Pilger ſchon im Purgatorium gegenüber dem Zaune des Geſetzes, freno, camo, auf die

Seile der Liebe, auf die Stricke der Liebesgeiſſel, corde della ferza, richiamo, aufmerkſam gemacht worden. Prg. XIII. 38. 39. 40. XIV. 143. 147. Hier kommen nun zu den Liebes Seilen beißende Liebes Zähne.

Wir finden dieſelben Bilder auch in der heiligen Schrift: „menſchliche Bande, Seile der Liebe,“ funicula, vincula caritatis (Hoſ. 11, 3. 4.), Nägel und Spieſe, stimuli, clavi.
51. (Pr. 12, 11).

Dante verſteht ſogleich, wohin die Frage zielt, was der Adler Chriſti will und meint. Adler wird Johannes genannt, weil er an der Bruſt Jeſu gelegen hatte, er verhält ſich zu Chriſto, wie der Adler zur Sonne, der einzige Vogel, der unverwandt in die Sonne ſehen kann. Mit einem Adler wird auch Johannes abgebildet, wie Matthäus mit einem Menſchen oder Engel, Marcus mit einem Löwen, Lucas mit einem Stiere, ganz nach dem Geſichte in der Offenbarung Johannes, woran wir bald noch einmal werden erinnert werden. Aber erſt folgt die
54. Antwort auf Johannes Frage.

Alle die unterſchiedenen Antriebe und Reizungen, ſo antwortet Dante, alle die Liebesbiſſe, welche das Herz zu Gott ziehen können, ſind auch zur Begründung und Belebung meiner Liebe zuſammengekommen. Auf meine Liebe haben neben
57. dem Worte Gottes auch die großen Liebesthaten Gottes gewirkt

Nun werden in einer Terzine vier Thaten Gottes genannt, welche eben ſo viele Zeugniſſe ſeiner Liebe ſind, und zur Gegenliebe reizen, nämlich

1. die geſammte Schöpfung, XXIX. 13 – 15.
2. das eigene Daſeyn und Leben,
3. der Tod Jeſu. „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.“ Joh. 3, 16. = 10, 12.
4. Das ewige Leben, das uns verheißen und durch das Oſterfeſt verſiegelt iſt, die Herrlichkeit, die an uns ſoll offenbaret werden, welche dem Glauben zum Grunde

liegt (XXIV. 61), als **Hoffnung** aus dem Grunde emporſteigt (XXV. 68. 92. 95.), und in der **Liebe** wipfelt und gipfelt. „Sehet, welch' eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, daß wir Gottes Kinder ſollen heißen! — und iſt noch nicht erſchienen, was wir ſeyn werden. Wir wiſſen aber, wenn es erſcheinen wird, daß wir ihm gleich ſeyn werden, denn wir werden ihn ſehen, wie er iſt. 1. Joh. 3. 1. 2.

Lauter Zeugniſſe, daß die Liebe von Gott iſt. 1. Joh.
4, 7. „Laſſet uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerſt ge-
60. liebt. 1. Joh. 4, 19.

Alle die genannten Thatſachen ſind in Verbindung mit dem Lichte der Erkenntniß, welches aus der göttlichen Offenbarung kommt, Seile der Liebe, welche den Erdenpilger aus dem ſtürmiſchen Meere falſcher Liebe an das ſichre Land, an das Ufer der wahrhaftigen Liebe gezogen und gerettet haben.

Was falſche Liebe iſt, war ausführlich im Purgatorium
auseinander geſetzt, wornach jede Sünde, — Hochmuth, Neid,
Zorn, Trägheit, Geiz, Völlerei und Wolluſt, — verkehrte,
falſche Liebe iſt. In dem mittleren Kreiſe, wo die Lauheit der
Liebe geläutert wird, wird die ganze Theorie über die Ver-
irrungen der Liebe entwickelt. Darnach iſt keine Kreatur ohne
Liebe, aber die Liebe iſt entartet. Prg. XVII. 91. — 96 flg.
63. XVI. 85. — 93.

Die Liebe Gottes, ſo fügt Dante hinzu, die Liebe zu Gott ſchließt auch die Liebe zu den Geſchöpfen Gottes, insbeſondere zu den Menſchen, zu den Brüdern in ſich: dieſe Liebe wird aber in demſelben Maaße ſich verhalten, in welchem die Geſchöpfe mehr oder weniger Gutes von Gott aufnehmen. — Luc. 10, 27. = 1. Joh. 4, 20. 21. — So ſchließt ſich an das vornehmſte Gebot auch das andere, das dem gleich iſt.

Pflanzen im Garten des ewigen Gärtners werden die Kreaturen, vornämlich die Menſchen genannt nach Jeſ. 61, 3. „Bäume der Gerechtigkeit, Pflanzen des Herrn zum Preiſe;" die „der Zweig meiner Pflanzung, und ein Werk meiner Hände ſind," ſpricht der Herr (Jeſ. 60, 21). „Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum, er wird wachſen wie eine Ceder auf Libanon. Die gepflanzet ſind in dem Hauſe des Herrn, werden in den Vorhöfen unſeres Gottes grünen." Pſ. 92, 13. 14. „Wohl dem — der iſt wie ein Baum, gepflanzet an den Waſſerbächen, ꝛc." Pſ. 1, 1 — 3. Beiläufig ſey bemerkt, daß mit dieſem Pſalmenworte Dante's Bücher von der Monarchie beginnen.

Hiermit ſchließt das Geſpräch über die Liebe, welche im Zuſammenhange mit der menſchlichen Sehnſucht — **deſiderio, diſio, diſianza** — ſchon oft der Gegenſtand der Lehre und der Betrachtung auf Dante's Wanderung geweſen iſt. Namentlich iſt ſie im Liebesgeſtirn nach ihrem eigenſten Weſen als das Leben in einem Andern bezeichnet, und darum die Liebe zu Gott, als illuiare, die Liebe der Menſchen untereinander zwiſchen Ich und Du als immiare, intuare benannt — Par. IX. 73. 81. — und demgemäß auch ſpäter Ich und Mein in ſeiner Identität mit Wir und Unſer dargeſtellt worden. Par. XIX. 11. 12 —.

So erweiſet ſich die Liebe als die Frucht des Glaubens an Den, von welchem ſie ausgehet, in der Gemeinſchaft, wodurch die Menge Ein Herz und Eine Seele wird, da keiner von ſeinen Gütern ſaget, daß ſie ſein ſeyen, ſondern es iſt ihnen alles gemein. Ap. 4, 32.

So ſprießet auch hier aus der Liebe zu dem Gärtner die
Liebe zu ſeinen Pflanzen, nach dem Maaße, in welchem ſie aus
Gott ſind und zu Gott ſich wenden und in Ihm bleiben.
Das Gleichniß von den Pflanzen und dem Gärtner ſchließt
ſich den Worten Chriſti an, welche Johannes (15, 1.) aufge-
zeichnet hat: Ich bin ein rechter Weinſtock, und mein
69. Vater ein Weingärtner.

Auf dieſes Bekenntniß folgt ein ſüßeſter Lobgeſang, der durch den ganzen Himmel wiedertönet, an dem auch Beatrice Theil nimmt. Es iſt derſelbe Lobgeſang, den Johannes ſchon hienieden auf der Inſel Patmos in der Verzückung vernahm: „Heilig, heilig, heilig iſt Gott, der Herr, der Allmächtige, der da war, und der da iſt, und der da kommt!" Off. 4, 8.

So ſah Jeſaias ſchon im Alten Bunde Seraphim ſchweben: „und einer rief zum andern, und ſprach: Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Zebaoth: alle Lande ſind ſeiner Ehre voll.“ Jeſ. 6, 3.. So ſinget die Chriſtenheit durch alle Jahrhunderte in ihren Gottesdienſten bis zu dieſer Stunde. Hier dient der uralte Lobgeſang, das Dreimal heilig, zugleich zu dem feierlichen Abſchluſſe einer chriſtlichen Drei: denn das Verhör über die drei chriſtlichen Tugenden iſt jetzt zu Ende. Früher hatte der Dichter dieſe Drei als drei Sterne am Himmel geſehen, welche aufgehen, wenn es Abend wird und die eigenen Kräfte nichts vermögen (**Prg. VIII. 89**,. Dann hatte er ſie als drei Jungfrauen mit vier andern auf Erden tanzen ſehen (**Prg. XXXI. 106**). Jetzt ſind eben dieſe Drei auch nach der Lehre vergegenwärtigt worden, Glaube, Hoffnung, Liebe. Und darauf folgt eben zum Schluß ein feierliches Dreimal Heilig, welches der heiligen Dreieinigkeit
69. Gottes entſpricht, aus welcher auch jene Drei entſpringen.

Jetzt bereitet uns ein Gleichniß auf ein neues Ereigniß vor, und ſpannt die Leſer auf das, was kommen wird. Es iſt das Bild eines plötzlichen Erwachens aus dem Schlafe, welches einerſeits durch den auf das geſchloſſene Auge fallenden Lichtſtrahl, andererſeits durch die Sehkraft im Auge, welche ſich wieder zu dem Lichte wendet, verurſacht wird, ſo daß nun von Außen Licht, von Innen die Sehkraft auf einander wirken, und durch alle über einanderliegende Decken und Häute des Auges hindurch dringen. So heißt es im **Prg. XVII. 41. Nuova luce percuote il viso chiuso.** Im Convito (**III. 9.**) wird der Prozeß des Sehens mit Rückſicht auf Plato und Ariſtoteles weiter entwickelt. — Auch hier wird die Sehkraft der „Geiſt des Geſichts“ genannt. So unterſcheidet der Dichter auch ſonſt (**Conv. IV. 7. Vita nuova 1.**) nach Ariſtoteles eine Seele der Vegetation, **spirito naturale**, *Ψυχὴ θρεπτικὴ*, eine Seele der Empfindung, wozu alle fünf Sinne gehören, **spirito animale**, *αἰσθητικὴ*, und den Geiſt des Bewußtſeyns, *Ψ. νοητικὴ*, **spirito intellettuale**, von welchem ſogleich auch eine Andeutung folgen wird. Zunächſt halten wir das Bild eines

aus dem Schlafe erwachenden Menſchen feſt, in welchem das
72. Licht von Außen, das Geſicht von Innen wecken.

Je plötzlicher das Erwachen iſt, je ſchneller das Licht der Nacht folgt, deſto größer iſt der Schreck und der Taumel des davon betroffenen Menſchen, er kann ſich nicht ſogleich zurecht finden, bis zu dem Geiſte des Geſichts (facolta visiva) auch der Geiſt des Bewußtſeyns (facolta razionale, stimativa, discrezione Con. IV. 8.) zurückkehrt, durch welchen er wieder
75. zur Beſinnung kommt.

Das Gleichniß hat das neue Ereigniß bloß vorbereitet, jetzt folgt es. Dante wird von ſeiner Blendung geheilt, wie ihm verheißen war, durch einen Blick aus den Augen Beatrice's, der durch alle Himmel wiederſtrahlt, denn er kommt von Gott, deſſen Allmacht in ihren Augen wiederſtrahlet: er vertreibt alle — Quisquilien — quisquiliae —: wieder ein lateiniſches Wort, und hiermit eine dankbare Erinnerung an
78. die Mutter der italiäniſchen Sprache!

„Die Blinden ſehen,“ das wird nun auch an ihm erfüllet. Er ſieht nicht allein wieder, wie zuvor, ſondern er ſieht noch beſſer, noch heller. Und was ſieht er nun zuerſt? Es iſt eine vierte Seele, eine vierte Flamme zu den drei Apoſteln gekommen. Er hat ſie nicht ankommen ſehen, wie die drei erſten Seelen, weil er zu der Zeit noch blind war. Deſto größer iſt ſeine Ueberraſchung, ein neues ſeliges Licht
81. in der Nähe zu ſehen.

Beatrice giebt ihm ſogleich die Erklärung dazu. In dem neuen Strahlenſcheine lebt ſelig die erſte menſchliche Seele, welche Gott geſchaffen hat. Gott iſt als die erſte Urſache, als die Urkraft, als der Schöpfer bezeichnet: und die erſte Menſchenſeele aus Gott iſt — Adam.

Aber Adam iſt am Anfange nicht allein der erſte, ſondern auch der beſte, der vollkommenſte Menſch geweſen, nach deſſen Falle der zweite Adam alsbald verheißen ward. Die nähere Erklärung hat Thomas Aquinas ſchon früher im Sonnengeſtirn gegeben in merkwürdigen Worten über Gottes, des

Dreieinigen, unmittelbare Schöpfungen zum Ebenbilde. Es ſind nur zwei Terzinen, aber ſie nehmen alles Nachdenken in Anſpruch, wenn es heißt:

Peró se il caldo amor la chiara vista
Della prima vertù dispone e segna,
Tutta la perfezion quivi s'acquista.
Cosi fu fatta già la terra degna
Di tutta l'animal perfezione:
Cosi fu fatta la Vergine pregna. Par. XIII. 79—84.

Adam war Gottes Ebenbild als Abdruck des hellen 84. Antlitzes der erſten Kraft, von warmer Liebe eingeprägt.

Jetzt beſchreibt der Dichter ſeinen Gemüthszuſtand, den er während dieſer Worte empfand, den Eindruck, welchen Beatrice's Eröffnung auf ihn machte: er vergleicht ihn mit dem Eindrucke eines Windeshauches auf das Laub der Zweige, welche ſich biegen und neigen, ſo lange es wehet, und nach der ihnen inwohnenden Kraft der Elaſticität ſofort ſich wieder 87. erheben, wenn der Windſtoß nachläßt und abzieht.

So war auch Dante vom Staunen niedergehalten, ſo lange Beatrice redete, aber auch darnach alsbald wieder aufgerichtet und getroſten Muthes und voll brennenden Verlangens zu reden, zu fragen. Ja, dieſes Verlangen, welches der Stammvater aller Menſchen in ihm erweckt, iſt eben ſelbſt die Lebenskraft, die ihn von ſeiner Beſtürzung wieder aufrichtet.

Wir erinnern nur, daß Adam's Seele ſchon geſtern im irdiſchen Paradieſe an dem Seher vorübergezogen war.

Jo sentii mormorar a tutti: Adamo!
Ich hörte jetzt aus Allen flüſtern: Adam!
Prg. XXXII. 37.

Allein damals zog Adam's Seele vorüber, ohne daß er ſie ſprechen konnte. Er wird ihn auch noch ſpäter einmal aus der Ferne ſehen. XXXII. 122. 123. 136. Aber jetzt iſt er 0. in der Nähe.

Dante redet ſogleich den Stammvater des ganzen Menſchengeſchlechts an: er bezeichnet ihn nach zwei Eigenthümlichkeiten, die ſonſt keinem Menſchen zukommen.

Adam iſt der einzige Menſch, der nicht als Kind auf die Welt gekommen iſt: — quell'uom che non nacque (Par. VII. 26.) — Der Dichter nennt ihn anderwärts (de vulg. elog. I. 6): vir sine matre, vir sine lacte, qui neque pupillarem aetatem, nec vidit adultam, — „der Mann ohne Mutter, der Mann ohne Muttermilch, der weder das Kindesalter, noch das heranwachſende Jünglingsalter erlebt hat.“ So ſagt auch Auguſtinus, worauf ſich Dante's Sohn Petrus bezieht: Adam continuo est factus sine ullo progressu membrorum in aetate perfecta virili „Adam iſt ſogleich ohne irgend ein ſucceſſives Wachsthum der Gliedmaßen im vollkommenen Mannes Alter geſchaffen worden.“ Das Werk Gottes war alsbald eine reife Frucht, pomo maturo, eine Frucht, in der auch das Weib beſchloſſen lag. Früher hieß es von Adam:

Il petto onde la costa
Si trasse per formar la bella guancia,
Il cui palato a tutto 'l mondo costa.

Par. XIII. 37 — 39.

Die zweite ſpecifiſche Eigenſchaft Adam's iſt, daß er
93. jeder Ehefrau Vater und Schwiegervater iſt.

Dieſen Ahnherrn aller Menſchen bittet Dante um Antwort auf die Fragen, die er im Herzen hat, die er aber nicht auszuſprechen braucht, weil ſie Adam ſchon in ihm lieſt, die er nicht erſt auszuſprechen wünſcht, um keine Zeit für die Antwort zu verlieren. Dante's Bitte iſt zugleich demüthig, denn er ſteht vor dem älteſten aller menſchlichen Väter. So hatte er auch früher den Ahnherrn ſeiner beſondern Familie angeredet.

Bene supplico a te, vivo topazio.

96. Par. XV. 85.

Wir kennen ſchon die Weiſe, wie die Seelen in dem ſie umgebenden Flammenlichte ihre Empfindungen und Gedanken bewegen, ehe ſie zu Worten ſich geſtalten. Wir haben es ſchon an dem Apoſtel Jacobus bemerkt. XXV. 79 — 81. Die Lichtflamme iſt das weiße Kleid der Seele, ihr ätheriſcher

Leib, ihre Hülle, wiewohl durchſichtig. Darum vergleicht der Dichter die innere Bewegung der Seele Adam's mit der Erſcheinung, die wir an irgend einem lebenden Weſen wahrnehmen, wenn es, irgend wie verhüllt, auch durch die Hülle hindurch ſein Verlangen ausdrückt und daran kenntlich macht, daß die äußere Bedeckung, die ihm zur Verhüllung dient, der inneren Bewegung nachgebt und nachgiebt und ſo zu deren Enthüllung dient.

Was an dieſem Bilde noch dunkel ſeyn könnte, und auch ſo vielen Auslegern dunkel geblieben iſt, das erklärt ſich, wenn wir uns die Vorſtellungen des Dichters von der erſten Bildung des ätheriſchen Seelenorgans, und von den Functionen deſſelben zum einſtweiligen Erſatze für den Leib aus dem XXV. Abſchnitte des Purgatoriums noch einmal vergegenwärtigen. Dort hören wir, daß dem Geiſte ſeine neue Form nachfolgt,

Segue allo spirto sua forma novella,
wie dem Feuer die Flamme folgt,
simigliante alla fiammella,
Che segue il fuoco la 'vunque si muta;
ſo folgt auch hier die Verhüllung, l'invoglia, oder das was die Verhüllung macht, der inneren Gemüthsbewegung, affetto; und dieſe letztere äußert ſich in dieſer Weiſe durch die Bedeckung hindurch. So ſahen wir im Sterne der Liebe die Seele Folco's gleich einem Rubin, der ſie durchdringt, dem Wanderer ſich zu erkennen geben. Darum hieß es dort auch:

Per letiziar lassù fulgor s'acquista
Si come riso qui, ma giù s'abbuia
L'ombra di fuor, come la mente é trista.
Pr. IX. 70 — 72.

So leuchtet auch hier aus der Seele Adam's durch
99. die Flammenhülle hindurch das väterliche Liebesverlangen.

Die Flammenhülle, welche dort die Seele verhüllt, wie ſie hier der dunkle Erdenleib bedeckt, dient zugleich ihr Innerſtes zu enthüllen: die Verdeckung, coverta, wird zum aufgedeckten Angeſichte (2. Kor. 3, 13). Was dieſſeits die Augen und die Mienen unvollkommen leiſten, — der Dichter nennt ſie im Gaſtmale (III. 8.) die Fenſter der Seele —, dazu dient der Seele jenſeits der Flammenleib. So hieß es früher von Cacciaguida's Seele:

Chiuso e parvente del suo proprio riso.
XVII. 36.

Im gleichen Sinne ſagte früher Carl Martell:

La mia letizia mi ti tien celato,
Che mi raggia d'intorno, e mi nasconde
Quasi animal di sua seta fasciato.

Mein Freudenlicht hält mich vor dir verborgen,
Das mich ringsum umſtrahlt, und mich verhüllet,
Wie ein Geſchöpf, von ſeiner Seid' umwickelt.

102. Par. VIII. 52—54.

Adam bekräftigt zuerſt, daß er in Dante die Wünſche ſeines Herzens deutlicher erkennen kann, als es der Menſch im Fleiſch vermag, welcher durch mehr als eine dunkle Decke ſieht, als durch einen Spiegel im dunkeln Worte, per speculum in aenigmate (1. Kor. 13, 12). Daſſelbe war früher von Petrus geſagt. XXIV. 40—42.

Hienieden hingegen kann kein Menſch dem andern ins Herz ſehen, noch ſeine Regungen und Bewegungen verſtehen. Hier ſind die beſten Freunde durch Doppeldecken von einander getrennt, denn jeder trägt eine mit ſich herum: darum ſind wir ſo vielen Misverſtändniſſen ausgeſetzt herüber und hinüber. Dort wird unſere Freude auch darin beſtehen, daß eins in dem andern die geheimſten Gedanken als eben ſo viele Regungen des Guten leſen, und daran ſich weiden und erquicken kann, wie es uns hienieden nur bis auf einen gewiſſen Grad Ausnahmsweiſe zur guten Stunde gelingt.

So lieſet Adam auch hier ſelbſt in dem noch mit ſeiner dunkeln Decke bedeckten Erdenpilger alles was in der innerſten Seele vorgeht, ohne daß es der Worte bedarf, „ohne

daß mir dein Verlangen, Dante! genannt wird" — senza es
105. sermi profferta, Dante, la voglia tua*).

Denn er erkennt es in dem wahrhaftigen Lichtſpiegel, welcher nicht täuſchen kann, welcher alle Dinge, alle Weſen in vollſter und weſenhafteſter Gleichheit mit ſich ſelbſt, wie Nebenſonnen — pareglie —, abſpiegelt, aber ſelbſt von keinem Weſen vollkommen treu abgeſpiegelt werden kann. So ſagt im Liebesgeſtirn der Dichter zu Folke's Seele:

Dio vede tutto, e tuo veder s'illuia,
Diss'io, beato spirto, si che nulla
Voglia di se a te può esser fuia.
108. Par. IX. 73 — 75.

---

*) Statt Dante! am Anfange des mittelſten Verſes der Terzine hat die gangbare Lesart: Da te, das heißt, — „ohne daß mir dein Verlangen von dir genannt wird." — Dagegen leſen mehrere Handſchriften z. B. Chigi in Rom und Antaldi in Peſaro: Dante: wornach Dante von Adam bei ſeinem Taufnamen angeredet wird. So hat auch Dante's Sohn, Pietro, geleſen, denn er legt ein beſonderes Gewicht darauf, daß der Dichter grade von Adam, dem Vater aller Menſchen, welchem alle Namen ſeiner Kinder vertraut ſind, bei ſeinem Eigen-Namen genannt wird. So lieſet auch Matthäus Rontus († 1343) nach Ausweis ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung, wie mir Prof. Witte mittheilt. Ebenſo erklärt ſich Bocaccio in ſeinem Kommentare unter Bezugnahme auf Adam's Privilegium di nominare tutte le cose create. Dieſem Vorgänger iſt auch — 1481 — Landino gefolgt. — So lieſt nicht minder M. Filelfo im Leben Dante's: er bemerkt zugleich, daß der Dichter außerdem im ganzen Gedichte nur einmal bei ſeinem Namen angeredet wird, und zwar von Beatrice im irdiſchen Paradieſe (Prg XXX. 55.): auch ſein Ahnherr Cacciaguide nennt ihn nicht Dante. Nach der heiligen Schrift deutet es auf das intimſte Verhältniß des Bundes, vertrauter Bekanntſchaft und innigſter Liebe, wenn die Menſchen bei ihren Namen genannt und gekannt werden — Jeſ. 43, 1. = 2. Moſ. 31, 2. = 33, 12. Joh. 10, 3 —. Außerdem iſt es wie ſchon erinnert wurde, ein Vorrecht des Menſchen überhaupt, und des erſten Menſchen insbeſondere, die Geſchöpfe zu benennen nach ſeinem Gefallen — 1. Moſ. 2, 19 —. So iſt es aber namentlich das Vorrecht des Vaters, ſeinen Kindern ihre Namen beizulegen, wornach ſie künftig ſollen geheißen ſeyn. — Alle dieſe Beziehungen lagen dem Dichter nicht fern: darum verdient die Lesart „Dante", welche wir in den Text aufgenommen haben, den Vorzug vor Da te-

Wie Daniel (2, 27 flg.) dem König Nebukadnezar zuerſt ſeinen Traum und ſeine Geſichte wieder erzählt, ehe er zur Löſung und Deutung ſchreitet, ſo hält hier Adam ſeinem Ururenkelſohn erſt alle ſeine innerſten Gedanken, ſeine innerſten Anliegen und Fragen vor, ehe er darauf Antwort giebt.

Deine erſte Frage iſt, ſo ſagt Adam, ſeit welcher Zeit
mich Gott in den Garten Eden eingeſetzt, wie lange es her
iſt, daß ich in das irdiſche Paradies eingepflanzt wurde, wel-
ches jetzt auf dem Gipfel des Läuterungsberges gelegen iſt, wo
dich Beatrice empfangen und zu ſo hoher Auffahrt durch das
himmliſche Paradies bereitet hat. — . Es handelt ſich alſo
111. um die Chronologie zu 1. Moſ. 2, 8. —

Deine zweite Frage iſt, ſo fährt Adam fort, wie lange ich mich des Paradieſes habe erfreuen dürfen bis zur Verſtoßung. Es handelt ſich alſo um die Chronologie zu 1. Moſ. 3, 8. 23.

Die dritte Frage iſt, was eigentlich die Urſache des Falles und des Fluches war.

Die vierte Frage endlich betrifft die Sprache, deren ich mich bediente, und die ich mir bildete.

Alle vier Fragen betreffen mithin die Geſchichte des Menſchengeſchlechts, die Führung der Menſchen von der Schöpfung an durch die Sünde bis zu Fluch und — Verheißung.

Hatten vorhin die drei Säulen der chriſtlichen Kirche,
mit welchen ſich Paulus (Gal. 2, 9.) eins weiß, über die
drei Tugenden des wiedergebornen Chriſten, welche ebenfalls
Paulus (1. Kor. 13) zu einem Kleeblatte zuſammenfaßt, durch
Fragen mit dem Schüler verhandelt, ſo wird nun dem letztern
erſt von Johannes über die letzte Vollendung des Menſchen
und des Menſchengeſchlechts, zuletzt von dem Stammvater
des letztern über die erſte Geſchichte der Menſchen Ant-
114. wort und Beſcheid.

Zuerſt beantwortet Adam die dritte Frage, die Frage über den Sünden-Fall und Fluch: er ſcheint ſie damit zugleich als die wichtigſte Frage zu bezeichnen, wogegen — die Chronologie und Grammatik weit zurückſtehen, wie viel auch dahinter verborgen iſt.

Die eigentliche Urſache aber, welche die ſchreckliche Verſtoßung zur Folge gehabt hat, — ſo lehrt Adam, — beſteht nicht in dem Eſſen von dem verbotenen Apfel, ſondern in der Ueberſchreitung des Verbots, näher in der Uebertretung der Gränze, welche dem Menſchen geſetzt war — segno —, in dem Verlangen Gott gleich zu ſeyn, — appetere ultra mensuram, ſagt Petrus Dante. — Grade ſo iſt ſchon früher die erſte Sünde erklärt worden. Per non soffrir alla vertù che vuole Freno a suo prode. — Par VII. 25. 26. Daß der Menſch kein Maaß, kein Geſetz, keinen Zaum vertragen will, das iſt die Sünde. Die Sünde iſt der Abfall von dem Wege, von der Wahrheit und von dem Leben: darum iſt auch der Menſchenſohn als der Weg und die Wahrheit und das Leben in die Welt gekommen zur Erlöſung. So hieß es früher (Par. VII. 35 flg.):

> Questa natura al suo Fattore unita,
> Qual fu creata, fu sincera e buona,
> Ma per se stessa pur fu ella sbandita
> Di Paradiso, perocchè si torse
> Da via di veritade e da sua vita

Die Sünde iſt weſentlich das Schreiten aus der Bahn. Inf. I. 3.

Hiermit iſt die Haupt-Frage über die eigentliche Bewandtniß um die Sünde beantwortet, worüber der Pilger
117. auf ſeiner Wallfahrt mehr als einmal Belehrung erhält.

Die erſte Frage betraf die Zeit, wo Adam erſchaffen wurde. Um ſolche ausrechnen zu können, ſagt Adam, daß er nach ſeinem Tode in dem unterirdiſchen Limbus, zu welchem Beatrice hinabgeſtiegen ſei, um Virgil zu Dante's Rettung abzurufen, 4302 Jahre zugebracht habe. — In dieſem Limbus iſt Adam mit allen, welche auf den künftigen Meſſias gehofft hatten, ſo lange aufbewahrt geblieben, bis er von Chriſto nach deſſen Tode durch die Niederfahrt zur Hölle daraus befreit wurde. Dieſer Niederfahrt wurde ſchon unter der Erde in demſelben Limbus gedacht, aus welchem Adam errettet worden iſt.

Trasseci l'ombra del primo parente
Inf. IV. 55.

So wurde auch in der innerſten Hölle Chriſti Niederfahrt mehr als einmal als die tiefſte Erniedrigung und eben darum als die Erhöhung zum Siege und Triumphe erwähnt. XII. 40—43. XXI. 112—114. Nach eben dieſer Niederfahrt berechnet Adam die Zeit, weil jene der Wendepunkt ſeines Schick-
120. ſals wurde. Ohne Niederfahrt keine Auffahrt! (Eph. 4, 10).

Aber die Zeit des Aufenthalts im Limbus iſt nur ein Faktor zu der geſuchten Zeitrechnung. Dazu kommen noch Adams 930 irdiſche Lebensjahre. 1. Moſ. 5, 5. Daraus ergiebt ſich die ganze Zeitrechnung, nämlich 930 Lebensjahre Adam's,
4302. Todesjahre im Limbus,
alſo zuſammen 5232 bis zu Chriſti Höllenfahrt. So hat namentlich Euſebius gerechnet. Wollte nun Dante den Abſtand der Schöpfung Adam's von dem Punkt ſeiner Viſion wiſſen, ſo hatte er nicht 1300 Jahre zuzurechnen, ſondern von der Jahreszahl 1300 erſt die 33 Jahre des Lebens Chriſti abzurechnen. Dann ergiebt ſich das Jahr 6499 als das damalige Jahr der Welt. Nach dieſer Berechnung wäre das Jahr 1849 nach Chriſti Geburt das Jahr der Welt 7048. — Mit dieſer Berechnung wäre übrigens das Martyrologium Romanum von Cäſar Baronius († 1607) und zwar bei dem 25. December zu vergleichen: derſelbe zählt 5199 Jahre bis auf Chriſtum. Auch Petrus Alighieri rechnet die Jahre der Welt bis zu 1341, wo er ſeinen Kommentar niederſchrieb: im ſelbigen Jahre kam er auf das Jahr der Welt 6539. Danach wäre jetzt das Jahr 7047.

Aber wir ſind auf einmal aus den wichtigſten Angelegenheiten des Menſchengeſchlechts und jedes einzelnen Herzens in ein Rechenexempel gerathen. Die kalkulatoriſche Frage erſcheint für unſere Zeit beſonders lächerlich: aber nicht allein für unſere Zeit. Wurde doch ſchon zu Dante's Zeiten, oder früher, ſelbſt in Deutſchland, in dieſem ſpashaften Sinne der Pfaffe Amis gefragt: Wie viele Tage ſeit Adam her verfloſſen ſeyen? und warum iſt die Frage über das Alter der Welt ſo lächerlich? ſelbſt für ſolche lächerlich, die nicht zu den Spöttern gehören? Die Frage iſt eben deswegen ſo wichtig, weil ſie faſt allen lächerlich und müßig erſcheint. Sie nimmt unſern Ernſt um ſo mehr in Anſpruch, je leichter ſie zum Lachen reizt. Die Frage iſt ſo wichtig, als die Antwort des Pfaffen, die ihr ausweichen ſollte: er antwortete: Sieben Tage: denn ſo oft dieſe um ſind, kommen ſie wieder. Es liegt der neugierigen Frage wirklich nichts Geringeres zum Grunde als — die Schöpfung aus Nichts, wodurch uns die Vorſtellung nahe tritt, daß vor der Schöpfung — außer Gott Nichts geweſen iſt. Vergl. Par. XXIX. 16—21. Eben darum eignet ſich die Frage recht eigentlichzu einer Glaubensprüfung, denn ſie ſetzt die allervollſtändigſte Ueberwindung des Pantheismus voraus, woran auch unſer Dichter nach ſeinem eignen wehmüthig treuherzigen Geſtändniſſe (Conv. IV. 1) eine Zeit lang krank gelegen hat. 123.

Die vierte Frage betraf die älteſte Menſchenſprache. Hiermit kommen wir aus der Chronologie in die Grammatik. Die Sprache, ſo antwortet Adam, die ich zuerſt geſprochen habe, war gänzlich verſchwunden, als bei dem Thurmbau zu Babel, dem unausführbaren, die große Sprachverwirrung eintrat. Der Thurmbau zu Babel (1. Moſ. 11) wird dem gewaltigen Jäger vor dem Herrn, Nimrod, (1. Moſ. 10, 9) oder deſſen Volke zugeſchrieben, welches im Lande Sinear wohnte (10, 10), wo auch der Thurmbau (11, 2) unternommen ward. Vergl. Inferno XXXI. 77. 67. Prg. XII. 34.

In Dante's Schrift von der Volksſprache (I. 6.) heißt es über Adam's Sprache: Qua forma locutionis locutus est Adam, hac forma locuti sunt omnes posteri ejus usque ad aedificationem turris Babel, quae turris confusionis interpretatur: hanc formam locutionis hereditati sunt filii Heber, qui ab eo dicti sunt Hebraei. Jis solis post confusionem remansit, ut Redemptor noster, qui ex illis oriturus erat secundum humanitatem, non lingua confusionis, sed gratiae frueretur. Fuit ergo Hebraicum idioma id, quod primi loquentis labia fabricaverunt. Hiernach hätte ſich alſo doch auch nach der Sprachverwirrung die Urſprache bei den He-

brüdern — 1. Moſ. 10, 21 flg. — erhalten und fortgepflanzt. Davon ſcheint jedoch die Doctrin der göttlichen Komödie eben ſo abzuweichen wie von der früheren Vorſtellung des Dichters in der Erklärung der Mondflecken die ſpätere Berichtigung
26. (Conv. II. 14. Par. II.).

Die Veränderung der Sprache konnte übrigens, ſo lehrt Adam, nicht ausbleiben, denn ſie iſt nach ihrer Form dem menſchlichen Denken und Wollen, und dieſes iſt wieder gleich dem Laufe der Sterne dem Steigen und Fallen unterworfen, wandelbar und veränderlich. — Nach Dante's Lehre (de vulg. el. I. 3) iſt die Sprache das Mittel der Mittheilung unter den Menſchen — ad communicandum inter se conceptiones suas — und eben deswegen einerſeits äußerlich, ſinnlich, andererſeits geiſtig — signum natura sensuale quidem, in quantum sonus est, rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum. Dieſem menſchlichen Belieben (placitum, piacere umano) unterliegt die Sprache in ihren Bildungen, und ebendarum verändert ſie ſich. Von Gott ſelbſt war dem Menſchen mit der Herrſchaft über die Natur auch die Macht anvertraut, die Namen für alle Geſchöpfe zu
29. beſtimmen. 1. Moſ. 2, 19. 20.

Die Sprache ſelbſt, die Fähigkeit zu ſprechen, iſt alſo dem Menſchen mitgegeben, angeboren: er hat ſie ſich nicht gegeben, ſondern von der Natur empfangen. Aber die Sprachweiſe bildet er ſich ſelbſt nach eigenem Gefallen. Dieſelbe Lehre enthält die Schrift des Dichters de vulg. el. So heißt es (I. 2): Soli homini datum est loqui, cum solum sibi necessarium fuit. Non angelis, non inferioribus animalibus necessarium fuit: sed ne quicquam datum fuisset eis, quod nempe facere natura abhorret. „Nur dem Menſchen iſt die Sprache gegeben, weil ſie ihm allein nöthig iſt. Die Engel bedürfen ihrer nicht zur Mittheilung, weil ihre Gedanken ohne Worte kenntlich ſind: die Thiere bedürfen der Sprache nicht, weil ihnen der Inſtinkt genügt. Die Natur giebt nichts, was nicht gebraucht werden kann.“ So heißt es ferner (I. 6): Dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima

concreatam fuisse, dico autem formam, et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum constructionem, et quantum ad constructionis prolationem. Qua quidem forma omnis lingua loquentium uteretur, nisi culpa praesumtionis humanae dissipata fuisset. „Nicht die einzelnen Worte, aber die Formen dazu ſind dem Menſchen mit anerſchaffen. Dadurch würde der Zweck der Sprache, gegenſeitige Mittheilung und Verſtändigung, bei aller Verſchiedenheit der weiteren Ausbildung, erhalten worden ſeyn, wenn nicht in Folge der Hoffart die Zerſtreuung und Verwirrung erfolgt wäre.“ Es iſt eine Folge der Sünde, daß uns ſelbſt die Sprachen, die uns einander
32. zu nähern beſtimmt ſind, gegenſeitig trennen und entfremden.

Jetzt führt Adam ein merkwürdiges Beiſpiel an, wie ſich die erſte Sprache frühzeitig verändert, wie ſelbſt die Urſprache, welche ſich auch nach der Sprachenverwirrung unter den Hebräern erhalten, Abwandlungen erfahren hat. Als Beiſpiel dient ihm das Wort aller Wörter, das Wort, welches der erſte Menſch zu allererſt ausgeſprochen hat, das Wort, welches — Gott bedeutet.

Der, von dem alle Seligkeit kommt, von dem auch die Freude ſtammt, die mich ſchmückt und kränzt, — ſo ſagt Adam, — wurde Zeit meines Erdenlebens El genannt. — Andere leſen I., worunter Etliche Jehova, Etliche Uno, der Eine, verſtehen. In der letzteren Bedeutung ſteht I, aber um **„Wenig“** anzudeuten, in der gewaltigen Apoſtrophe an die Könige der Erde (Par. XIX. 128). Allein I. könnte auch Primo, der Erſte, der Höchſte bedeuten. So wird Gott am Schluſſe des Briefes an Cane della Scala Principium und Primum genannt. Andere erklären nicht bloß, ſondern leſen auch Un. Aber die richtige Lesart ſcheint El zu ſeyn, welcher auch Petrus Allighierius, des Dichters Sohn, folgt.

Dafür ſpricht hauptſächlich die Lehre des Dichters, wie ſie in ſeiner Schrift von der Volksſprache (I. 4.) entwickelt wird. Dort wird erörtert, welcher Menſch zuerſt geſprochen habe, und welches Wort zuerſt geſprochen worden ſey. Die Antwort iſt, daß nicht Eva, etwa in der unvergeßlichen Unterredung mit der Schlange (1. Moſ. 3, 2), ſondern Adam als das Haupt, als der erſte Menſch, das erſte Wort geſprochen habe, wie auch alsbald nach der Bildung des Weibes aus der Rippe Adam's (1. Moſ. 2, 23) erzählt wird. Daraus folgt aber auch noch nicht, daß das berichtete Wort das erſte geweſen, welches überhaupt geſprochen worden iſt. Dante ſagt daher a. a. O.: „Wovon die Stimme des erſten Redenden zuerſt erklungen, das kann ohne Zweifel nichts anderes geweſen ſeyn, als der Name Gottes, nämlich Eli. — „Es iſt unglaublich, es widerſpricht der Vernunft, daß der Menſch irgend etwas eher genannt habe, als Gott, von dem und durch den er gemacht worden war. Denn wie ſeit dem Abfalle des menſchlichen Geſchlechts von Gott ein Jeder den Anfang ſeiner Rede mit Ach! beginnt, — wie jetzt jedes Kind weinend in die Welt tritt, — ſo iſt es verſtändlich, daß der Menſch vorher mit der Freude ſeinen Eingang feierte: und weil keine Freude iſt außerhalb Gottes, ſondern alle Freude in Gott iſt, und Gott ſelbſt ganz Freude iſt, ſo folgt, daß der erſte Redende zuerſt und vor allem Gott geſprochen habe.“ Quod autem prius vox primi loquentis sonaverit, viro sanae mentis in promtu esse non titubo, ipsum fuisse, quod Deus est, scilicet Eli. — Absurdum, atque rationi videtur orrificum, ante Deum ab homine quicquam nominatum fuisse, cum ab ipso, et per ipsum factus fuisset homo. Nam sicut post praevaricationem humani generis quilibet exordium suae locutionis incipit ab Heu, rationabile est, quod ante qui fuit inciperet a Gaudio: et quod nullum gaudium sit extra Deum, sed totum in Deo, et ipse Deus totus sit gaudium, consequens est, quod primus loquens primo et ante omnia dixisset Deus. Hiermit ſtimmt Adam's Ausſage weſentlich überein.

Für El ſpricht aber ferner der Gegenſatz, welcher ſogleich darauf folgt, nämlich die erſte Abwandlung des Urworts El. 135.

Der erſte Umlaut, die erſte Umbildung des Wortes aller Wörter iſt Eli, aus El wird Eli. Und Adam ſetzt hinzu: Was auch der Menſch beginnt und treibt, es wechſelt wie das Laub auf dem Zweige abfällt und wieder kommt.

Beides, noch über dieß aus dem Munde unſeres gemeinſamen Stammvaters, nimmt unſere ganze Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Einerſeits iſt Beides, nämlich ſowohl die Sprachbemerkung ſelbſt als auch die Reflexion über die Vergänglichkeit aller menſchlichen Unternehmungen, ſo einfach und ſo gemein verſtändlich, daß wir nur zu ſchnell damit fertig zu ſeyn meinen, andererſeits iſt beides ſo inhaltreich, daß wir nicht ſo leicht vorüber kommen.

El heißt Gott, Herr: **Eli** heißt hebräiſch mein Gott. **El** ward Gott von dem erſten Menſchen genannt zum Zeichen der Freude, weil Gott der Quell aller Freude iſt. Und warum ward er ſpäter, als ſich die Freude immer mehr in Trauer und Klage verwandelte, warum ward er da ſtatt **El** **Eli** genannt? Die Antwort ſteht, wenn wir nicht irren, in Pſ. **22, 2**. „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich „verlaſſen? ich heule, aber meine Hülfe iſt fern!“ **Eli, Eli, lama asabthani!** — und in Matth. **27, 46**. „Und um die „neunte Stunde ſchrie Jeſus laut und ſprach: Eli, Eli, lama „aſabthani? das iſt: Mein Gott, mein Gott, warum haſt „du mich verlaſſen?“ — und im Marc. **15, 34**, wo daſſelbe wiederholt wird: „Eloi, Eloi, lama aſabthani?“ — und im Hebr. **5, 7**. „Und er hat am Tage ſeines Fleiſches Gebet „und Flehen mit ſtarkem Geſchrei und Thränen geopfert zu „dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen, und iſt auch „erhöret darum, daß er Gott in Ehren hatte.“

So hat ſich der Freudenruf des erſten Adam **El!** in Trauer verwandelt, und die Trauer hat ſich bis zu dem allererſchrecklichſten Schmerzensrufe des zweiten Adam am Kreutze: **Eli!** geſteigert (**ad alte grida — Par. XI. 32** —), aber hiermit auch wieder das ſtarke Geſchrei und Thränen unter Gebet und Flehen zur Erhörung verklärt, zu Ehren erhoben, zum Oſterjubel auferwecket. So wird die Angſt ſelbſt — **pena** — zur Freude und zum Troſte — **solazzo** — durch den fröhlichen Ausgang,

Che menò Cristo lieto a dire Eli. — Prg. XXIII. 74. —

Es iſt wohl zu merken, daß auch Isidorus Hispalensis, den der Dichter anderwärts (Par. X. 31) ſelbſt nennt und rühmt, den der Sohn des Dichters Pietro als den Verfaſſer eines großen encyklopädiſchen Werkes (Originum seu etymologiarum libri XX.) bezeichnet, in eben dieſem Werke ungefähr Daſſelbe ſchreibt, nur daß er zehn hebräiſche Namen Gottes ſtatuirt, nämlich 1) אל, El, ſtark, mächtig. 2) אלהים, Eloim. 3) אלוה, Eloe, Deus, Θεος, d. i. timor, Furchtbar. 4) Sabaoth. 5) Elion. 6) Eieie. 7) Adonai. 8) Ja. 9) יהוה, Jehova. 10) Saddai. Für uns iſt hievon beſonders merkwürdig, daß der erſte Name El iſt und allmächtig bedeutet, daß der zweite und dritte Eloim und Eloe etymologiſch als der Erſchreckliche erklärt wird (Pſ. 47, 3). Es iſt ferner zu bemerken, daß in der g. Komödie auch der vierte Name Gottes, Sabaoth (Par. VII. 1), und der fünfte Elion (Par. XIV. 96), nicht ohne gleichzeitige Beziehung auf Helios, Sonnengott, ja wohl auch der neunte Jehovah — Giove sommo (Prg. VI. 118) genannt, oder angedeutet wird — Uebrigens hat auch die Theologie unſerer Zeit mit dem Unterſchiede der beiden Gottes-Namen im Pentateuch — Elohim und Jehova — bis auf dieſe Stunde zu thun.

Wir kommen jetzt auf das Zweite in der obigen Terzine, auf Adam's Urtheil und Ausruf über den Wechſel aller menſchlichen Anſchläge und über die Eitelkeit alles menſchlichen Fürnehmens. Er ſpricht wie aus dem Munde der verſchiedenartigſten Menſchenkinder unter ſeinen Enkelſöhnen, die in ihm noch eins geweſen ſind. Wir meinen den Prediger Salomo zu hören: „Es iſt alles ganz eitel! — Ein Geſchlecht vergehet, das andere kommt, die Erde aber bleibet ewiglich. — Man gedenket nicht, wie es zuvor gerathen: alſo auch das, das hernach kommt, wird man nicht gedenken bei denen, die hernach ſeyn werden" ꝛc. Aber ſpricht nicht auch der Enkelſohn Jeſaias aus dem Munde des Stammvaters? „Alles Fleiſch iſt wie Heu, und alle ſeine Güte iſt wie eine Blume auf dem Felde. Das Heu verdorret, die Blume verwelket, aber das Wort unſeres Gottes bleibet ewiglich." Jeſ.

40, 6—8. Oder iſt es Petrus (1. Petr. 1, 24. 25), oder iſt es Jacobus (1, 10. 11), der aus dem Stammvater Aller dieſelbige Wahrheit in denſelbigen Bildern verkündet? Oder iſt es nicht vielmehr der Römiſche Dichter Horatius, der doch auch unter Adam's Nachkommenſchaft gehört? Denn Horatius (de arte poët. 60. 61. 70—72) ſchreibt:

Wie in Blättern die Wälder im rollenden Jahre ſich wandeln,
Aeltere fall'n, ſo vergeh'n mit der Zeit veraltet die Worte.
Vieles an Wörtern, das untergegangen, verneut ſich; und fall'n muß,
Was in Ehr'n heut blüh't, ſobald die Mode gebietet,
Der das Ermeſſen gebührt, und das Recht und die Regel der Sprache.

Wer könnte wohl die Familienzüge in allen dieſen Ausdrücken verſchiedenſter Sprachen verkennen? Sie bekunden den gemeinſamen Stammbaum. — Warum übrigens grade hier die Flüchtigkeit der Zeit in Betracht gezogen wird, das zeigt ſich erſt vollſtändig an den folgenden Schlußworten des
138. Geſanges.

Adam hat bis jetzt über die Sünde nach ihrem eigenſten Weſen, über das Alter der Welt und den Wendepunkt ihrer Geſchichte, über die menſchliche Sprache, deren Verwirrung und Wechſel Rede und Antwort gegeben. Die Geſchichte der menſchlichen Sprache iſt zugleich die Geſchichte des Menſchengeſchlechts ſelbſt; denn dazu gehört die erſte Freude in der Unſchuld, die Freude an dem Herrn, das nachfolgende Ach und Weh, und das ſtarke Geſchrei und Flehen zu dem Herrn, und der Oſterſieg.

Nun iſt noch die letzte Frage übrig: Wie lange dauerte Adam's Aufenthalt im Paradieſe, von der Einſetzung in den Garten in Eden an (1. Moſ. 2, 8) bis zur Verſtoßung aus dem Garten (1. Moſ. 3, 24)? Die kurze Antwort iſt: Von der erſten Morgenſtunde, wo die Sonne aufgeht, bis zu der Stunde, welche dem Uebergange in den nächſten Quadranten der Kreisbahn folgt, das heißt vom Morgen bis zur Stunde nach Mittag, alſo ſo lange die Sonne im Aufſteigen war und — ſo ſcheint es, — eine Stunde länger.

Mit dieſer Kunde ſtimmt auch Petrus Comeſtor († 1178) überein, den unſer Dichter ſchon früher erwähnt hat (**Par. XII. 134**). Petrus Comeſtor hat eine **historia scholastica** d. h. Geſchichte des A. und N. Teſtaments geſchrieben. In der Geſchichte der Geneſis c. **24**. wird ausdrücklich berichtet, daß der Aufenthalt unſerer Stammältern im Paradieſe **7** Stunden gedauert habe. Aber die Lesarten der verſchiedenen Ausgaben des ſeltenen Buches ſind verſchieden; einige zählen **6**, andere **7** Stunden. **Quidam tradunt eos fuisse VI (VII) horas.** In einer Pergament-Handſchrift auf der K. Bibliothek in Berlin heißt es: **Septem horis Adam fuisse dicitur in paradyso. Et sicut dixerat emisit eum Deus de paradyso voluptatis.** Ueber die Dauer des Aufenthaltes der erſten Menſchen in dem nur zu bald verwirkten Paradieſe fehlt es überhaupt nicht an Traditionen und Zeitberechnungen. Eine Sammlung aus rabbiniſchen, griechiſchen und lateiniſchen Schriftſtellern enthält **Joh. Marckii historia Paradisi (Amsteld. 1705)**.

So ſcheint auch unſer Text ſelbſt eine Unbeſtimmtheit über die Zeit zu enthalten; denn es fragt ſich, ob nach Adam's Worten der Aufenthalt im Paradieſe volle ſieben Stunden, oder bis in die ſiebente Stunde gedauert habe. Auch in der Geneſis (3, 8) findet ſich eine Angabe der Tageszeit unmittelbar nach dem Sündenfalle, deren Deutung ungewiß iſt. Luther hat zwar überſetzt „da der Tag kühle worden war,“ und die Septuaginta ſchreibt *τὸ δειλινόν*; aber die Vulgata, welcher Dante folgt, ſtammelt nach dem Urtexte **ad auram (horam) post meridiem**. Die Italiäner überſetzen **nel tempo, che levasi il vento dopo mezzodi.** So viel iſt alſo immer richtig, daß mit der Sonne — nach erreichter Mittagshöhe — der Menſch, oder vielmehr mit dem Menſchen, als dem Herrn der Schöpfung, auch die Sonne zu fallen angefangen hat. So iſt auch nicht zu überſehen, daß dieſer erſte halbe Tag des erſten Adams mit dem letzten Tage des andern

Adam in inhaltreichem Zuſammenhange zu ſtehen ſcheint: es war auch um die ſechſte Stunde, da am Tage der Kreuzigung Chriſti eine Finſterniß ward über das ganze Land bis zur neunten Stunde.

Jetzt hat aber Dante Alles erfahren, wornach er ſo heftiges Verlangen trug; und nun weiß er auch dieſes, wie lange Adam Paradieſes-Luft geathmet — und mit und in dem Stammvater zum Voraus ſämmtliche in ihm beſchloſſene Nachkommen. Oder wer fühlte etwa gar nichts mehr von dem Eindrucke dieſer erſten Paradieſes-Luft? Wer müßte ſich ganz vom Stamme losſagen?

Mit dieſem Berichte, der alle Stammgenoſſen gleich nahe angeht, ſchließt Adam ſeinen Unterricht. Und hiermit ſchließt auch der Geſang, welcher im erſten Theile von der Liebe unter Vermittelung und Leitung des Apoſtels Johannes handelt, und im zweiten Theile folgt der Bericht Adams von dem Leben des erſten Menſchen auf Erden — vor und nach dem Falle, in und außer dem Paradieſe, — und von ſeinem Leben nach dem Tode — unter und über der Erde, vor und
142. nach Chriſti Tode, Niederfahrt und Auferſtehung.

Der Mittelpunkt der Erzählung iſt immer das Paradies, deſſen Verluſt und Wiedergewinnung, näher das irdiſche Paradies. Wer möchte es nicht näher kennen lernen? wer möchte nicht wenigſtens die Vorſtellungen des Dichters darüber kennen lernen? Der Dichter hat ſo eben in ſeiner Verzückung den erſten Oſtertag in dieſem irdiſchen Paradieſe gefeiert: er hat demſelben die letzten ſechs Geſänge des Purgatoriums gewidmet, oder noch mehr; denn der erſte Eintritt erfolgt ſchon am Ende des XXVII. Geſanges, wo Virgil, der treue Begleiter des Wallers, ſeine letzten Worte ſpricht, welche einen fröhlichen Willkommen im Paradieſe, aber auch zugleich, wie ſich ſpäter erweiſet — Purg. XXX. 49 —, den vorläufigen Abſchied von ſeinem Schützling enthalten.

Der ſüße Apfel, den auf ſo viel Zweigen
Die Sorge aller Sterblichen geht ſuchen,
Wird heut zum Frieden bringen deinen Hunger.

Sieh hier die Sonne dir die Stirn beſcheinen:
Das Gräslein ſieh, die Blumen und die Sträucher,
Die dieſes Land allein aus ſich hervorbringt.

Bis daß die ſchönen Augen fröhlich nahen,
Die thränenvoll mich zu dir kommen hießen,
Kannſt du hier ſitzen, und kannſt drinnen wandeln

In dieſem ſchönen Waldesgarten, dem urſprünglichen Stammgute des Menſchengeſchlechtes, hatte Dante ſelig träumend **24** feſtliche Stunden verweilt, viel länger als Adam ehemals ſelbſt. Dort war ihm erſt Mathilde, ſpäter **Beatrice** entgegengekommen. Jene — wir wiſſen nicht, woher ſie kam, — hatte ihn im irdiſchen Paradieſe auf das himmliſche vorbereitet, aber dann vorauſgehen laſſen, wie ihm ſelbſt Beatrice vorauf gegangen war. Dieſe leitet den **Waller vom Himmel zum Himmel.**

Wir haben der Auffahrt von fern nachgeſehen bis zum Zwillingsgeſtirn: in dieſem haben wir länger verweilt, Oſtern zu halten.

Jetzt hatte eben Adam ausgeredet: da ertönt mit dem Anfange des folgenden Geſanges

XXVII.

ein Lobgeſang „Ehre ſey dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiſte!“

1 — 3.

Dem Lobgeſange folgt ein ſeliges Lächeln durch alle Himmel,

4 — 12.

dem Lächeln — ein Erröthen und tiefes Schweigen,

13 — 18.

und nun folgt ein Donnerwort des Apoſtels Petrus im heiligen Zorneseifer über die Verwüſtung der Kirche Chriſti auf Erden:

19 — 60.

ſie ſchließt mit der Hoffnung auf baldige Errettung und mit der Erinnerung an Rom's Rettung durch Scipio.

61 — 63.

Aber hier müſſen wir, ehe wir ſchließen, den Faden der Erzählung auf einige Augenblicke unterbrechen. Wir bemerkten ſchon im Eingange dieſer Mittheilungen, wie der Pilger mitten unter den Erfahrungen aus dem jenſeitigen Leben, auch mitten unter den ſeligſten Genüſſen des himmliſchen Paradieſes, obwohl der Leiden und Sünden der Zeit für jetzt enthoben, dennoch der Noth auf Erden mitleidend immerfort gedenke. Ueberall ein Hülferuf! überall ein Ausſehen nach baldiger Rettung für Kirche und Staat durch ein beſonderes Rüſtzeug! Dieſe Hoffnung wiederholt ſich unter den verſchiedenſten Weiſen, Bildern und Zeichen: zuerſt unter dem Gleichniſſe eines Hundes (veltro), der die drei Beſtien der Sünde in die Hölle zurückjagt (Inf. I. 101 flg.), dann unter dem Zeichen eines Helden, welcher unter dem Walten des Himmels bei günſtiger Konſtellation erſcheinen und die alte Wölfin vertreiben wird (Prg. XX. 10 — 15), oder eines Gottesboten mit der Zahl 515, welcher die freche Dirne ſammt dem Rieſen fällen wird (Prg. XXXIII. 40 flg.), oder eines Streiters aus der Lombardei, der, unter dem Geſtirn des Mars geboren, Unglaubliches leiſten wird (Par. XVII. 70—95). Und wird nicht das ganze Lied als ein Fünklein angeſehen, dem die große Flamme folgt, als das Werk des Dichters, dem die Heldenthat eines rettenden Cäſars bald nachfolgen wird? — Par. I. 34—36. — Auch noch am Schluſſe des inneſtehenden Geſanges wiederholt ſich in räthſelhaften Ausdrücken die Verkündigung eines außerordentlichen Ereigniſſes, welches die aus den Fugen gewichenen Verhältniſſe wieder einzurichten und den verzweifelten Schaden zu heilen vermögen werde (Par. XXVII. 142 — 148). Und iſt es nicht herzbrechend, wenn wir ſchon im Vor-Purgatorium, am grünen Donnerſtage Abends, unweit der lieblichen Grotte, wo ſo viel Wartende ſich ſammeln, nach und unter vielen Klagen über die Sünden der Zeit die Frage: Wie lange? in neuen Schmerzenslauten hören (Prg. VI. 118—123), ja unwillkührlich mitſingen und beten?

Und wenn es mir erlaubt iſt, höchſter Gottmenſch,
Der du auf Erden für uns wardſt gekreuzigt,
Iſt anders hin gewandt dein richtend Auge?

Oder iſt's Vorrüſtung, die du in deines
Rathſchluſſes Abgrund machſt, zu einer Wohlthat,
Die fern ab liegt von aller unſrer Einſicht?

Auch am Schluſſe des neunten Paradieſes-Geſanges, im Liebesgeſtirne, wird der Kirche eine Rettung, eine Erneuerung und Reformation in Ausſicht geſtellt, welche bald kommen wird. Und unmittelbar vor der Auffahrt aus dem Saturnus zum Geſtirn der Dioskuren — Par. XXII. 94—96. — wird abermals eine Hülfe Gottes als ein neues großes Wunder verkündigt, unter Hinweiſung auf die alte Zeit der Wunder, da das Meer floh, und der Jordan ſich zurückwandte. Pſ. 114, 3. = 2. Moſ. 14, 21. Joſ. 3, 15. 16.

So ſieht der Seher fort und fort auch in ſeiner Entzückung zur überirdiſchen Oſterfeier mit ſeinen Gedanken, Empfindungen und Gebeten zur Erde hernieder: im Geſtirn der Dioskuren geſchieht es auch mit den geſchärften Augen des Leibes und zwar, wie wir ſogleich ſehen werden, zweimal: je höher er erhoben wird, je lieblicher ihn die Friedensluſt jener Welt anweht, deſto dringender wird ſeine Theilnahme für die irdiſche Welt, ſeine Liebe und ſein Zorn, ſeine Sorge und ſeine Fürbitte. Dante's unſterbliches Oſterlied, woran Himmel und Erde gearbeitet (Par. XXV. 2), löſet daher die ſchwierige Aufgabe, über die Sorgen um die Erde den Himmel nicht zu vergeſſen, aber auch über die Ausſicht auf den Himmel die Theilnahme an der Erde nicht zu verwahrloſen: es iſt eine Verbindung der Predigt und der Politik. Die göttliche Komödie feiert daher wirklich Oſtern nach allen Beziehungen: ſie feiert erſtens im Glauben die wahrhaftige Auferſtehung des Herrn, welche geſchehen iſt, ſie feiert zweitens in gläubiger Hoffnung die künftige Auferſtehung des Menſchengeſchlechts für den Himmel, welche noch geſchehen wird nach dem Vorgange Chriſti: ſie feiert aber auch drittens in hoffender Liebe zu den Brüdern die baldigſt erſehnte Auferſtehung des zerſtörten Tempels auf Moria und der verfallenen Burg zu Zion, nämlich der Kirche auf Erden, die zum Dornbuſch geworden iſt (Par. XXIV. 111), und ihres ſterblichen Bruders Pollux, deſſen Garten ſchmählich verwüſtet iſt (Prg. VI. 105), auf daß wir könnten Oſtern halten, nicht im alten Sauerteige, auch nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, ſondern in dem Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit. So lautet die Epiſtel zum Oſterſonntage, — wir ſagen es noch einmal — ſie predigt nicht allein für das Jahr 1300, ſie predigt auch für das Jahr 1849 und zwar nach allen obigen drei Beziehungen.

Aber — jetzt nehmen wir den Faden wieder auf, jetzt folgt auf jene Verheißung nächſtkünftiger Reſtauration eine abermalige Mahnung an den Pilger, auf Erden kräftig Zeugniß abzulegen und den Mund aufzuthun.

Und du, mein Sohn, der du kraft ird'ſcher Schwere
Noch niederkehren wirſt, auf, thu' den Mund auf,
Und was ich nicht verhehl', verhehl' auch du nicht!

64—66.

Petrus wiederholt damit ernſtlichſt die ernſtliche Forderung des Ahnherrn Cacciaguida, die ganze, volle Wahrheit, welche weh thut, laut zu bekennen, ohne alle Schonung, ohne alle Milderung, ohne alle Rückhaltung (Par. XVII. 127—129), in aller Lauterkeit und Wahrheit. Mit ſolchen Mahnungen nach Anweiſung der Epiſtel zum Oſterſonntage feiert der Seher ſein Feſt auch im Zwillingsgeſtirn; er ſieht nun auf, und ſieht die heiligen Schaaren in viel tauſend triumphirenden Flammen ſich emporheben

67—75.

Aber Beatrice ruft dem Aufſehenden zu:

Neig' nieder
Das Aug', und ſieh', wie weit du vorgerückt biſt!

76 — 78.

Da ſchaut er nieder, und ſieht, daß er ſeit ſeinem Eintritte in dieſe Sphäre der Dioskuren, ſeit ſeinem erſten Blicke zur Erde herab, den Himmelsbogen zum vierten Theil, nämlich das erſte Klima, durchlaufen, mithin in dieſem Geſtirn den vierten Theil des letzten Reiſetages, alſo volle ſechs Stunden zugebracht hat. Bei dieſem zweiten Blicke zur Erde hernieder erkennt der Seher die Küſten von Afrika und Europa, und dazwiſchen das mittelländiſche Meer, er erkennt Phönicien, von wo Europa entführt wurde, und Kadir, und die Säulen des Herkules, welche einſt Ulyſſes, wie er in der Unterwelt ſelbſt erzählt (Inf. XXVI. 35 flg.), zu ſeinem letzten Verderben überſchritten hatte. Mehr konnte er nicht ſehen, denn zwiſchen ihm und der Sonne im Widder ſtand das Himmelszeichen des Stiers,

79 — 87.

An dieſer Stellung des Pilgers zur Erde, an der Richtung ſeines Weges von Oſt nach Weſt erkennen wir zugleich, welchen Weg er vom Purgatorium aus, nämlich von der ſüdlichen Seite der weſtlichen Erdhälfte zur Auffahrt in den Himmel genommen haben muß, um jetzt wieder von Oſten nach Weſten ſich zu bewegen mit dem ganzen Firmamente. Allein — es iſt hier nicht auf die nähere Berechnung der Bahn abgeſehn. Wir haben den Gaſt des Himmels nur die ſechs Stunden des Oſtermontags hindurch vom Mittag an bis zum Abend mit dem rollenden Geſtirn der Dioskuren von fern begleiten wollen. Und nun ſehen wir ihn aus dem „Neſte der Leda“ ſich erheben, in die neunte Sphäre, in den Kryſtallhimmel, in den Kreis der erſten Bewegung zu der Wohnung der Engel,

88 — 99.

wo uns alsbald wieder mitten in der ſüßeſten Seligkeit der oberen Gemeinde der Schmerz ergreift über das Verderben in der Kirche, über die Anarchie im Staate auf Erden, über den Umſturz aller Autoritäten.

Wenn es früher (Prg. XVI. 97) geheißen hatte:

> Geſetze ſind: doch wer legt für ſie Hand an?

ſo heißt es nun in demſelben Sinne:

> Denk', daß kein Mann auf Erden iſt, der Herr iſt!
> Deshalb entartet das Geſchlecht der Menſchen.

140. 141.

Und dieſer Klage folgt abermals der Troſt auf baldige Hülfe:

> Und gute Frucht wird nach der Blüthe kommen.

148.

So iſt die Theilnahme an der Noth auf Erden und die Fürbitte auch im Engelhimmel das Erſte.

Hier erhält der Waller —, zum thatſächlichen Beweiſe, daß die Sorge um die Erde die ſelige Erkenntniß der himmliſchen Wahrheit nicht ſtören kann —, genauſten Aufſchluß — über die Engelwelt und ihre Hierarchien,

XXVIII.

und gründlichen Bericht über das Geheimniß der Schöpfung, deren Schlußſtein die Gründung des irdiſchen Paradieſes und die Schöpfung des Menſchen zum Erſatze für die gefallenen Engel iſt.

XXIX. (Conv. II. 6.)

Und daran ſchließt ſich — eine neue ſchmerzliche Klage über das Verderben der Zeit, welches zum Schluſſe noch einmal daraus erklärt wird, daß die h. Schrift zurückgeſtellt und verdreht werde.

XXIX. 85—126.

Allein das Letzte und Höchſte, der Gipfel der Oſterfeier iſt das Empyreum,

XXX.

wo alle Himmelsſphären ſich konzentriren, wo Engel und Menſchen wie Funken und Blumen mit einander verkehren im Strome des Lebens.

XXX—XXXII.

Aber auch hier kommt noch einmal eine Erinnerung an die Sünden-Noth auf Erden, und zwar Angeſichts einer noch ledigen Stätte für den Kaiſer Heinrich VII., den bald der Undank und der Ungehorſam aus der Zeit der Unruhe zu dem Frieden in Gott erheben wird. Dort wird der treuen Obrigkeit, welche hienieden ihr ſchweres Amt unter ſchwerer Krone treulich getragen, die himmliſche Krone zum Lohne vorgehalten, aber auch den Menſchen auf Erden, die der Obrigkeit widerſtehen, noch einmal von Oben zugerufen (**Par. XXX. 139 — 141**).

Die blinde Freiheitsgier, die euch bezaubert,
Hat ähnlich euch gemacht dem kleinen Bübchen,
Das Hunger leidet und — die Amme wegſtößt.

Damit ſind Alle, die ſich wollen ſagen laſſen, einerſeits an die verordneten Pfleger und Säugammen (Jeſ. **49, 23**), andererſeits an das Wort der Schrift erinnert: Ungehorſam iſt eine Zauberſünde, und Widerſtreben iſt Abgötterei und Götzendienſt (**1.** Sam. **15, 23**).

Aber — es iſt noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes (Hebr. **4, 9**) — und ſo kommt nun auch das Ende und die Krone aller Viſionen, da der Pilger noch zuletzt eines Anblicks der heiligen Dreieinigkeit gewürdigt wird. Hiermit iſt das Ziel alles ſeines Strebens und Sehnens, ſeines Wollens und Verlangens erreicht, um welches nun, bis daß er ſelbſt hinankomme, alle ſeine Gedanken gleichmäßig mit allen Sphären ſich rund um bewegen, wie Sonne, Mond und Sterne — e l'altre ſtelle.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

BIBLIOTH.
UNIVERS.
MONAC.

VORTRÄGE UND STUDIEN

ÜBER

DANTE ALIGHIERI

VON

C. F. GOESCHEL.

AUS SEINEM NACHLASS HERAUSGEGEBEN

BERLIN, 1863.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Besser'sche Buchhandlung.)

London: Williams & Norgate.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Stalling'sche Buchdruckerei
in Oldenburg

Dante Alighieri, zu dem sich der verewigte Verfasser schon in früher Jugend hingezogen gefühlt hatte, ward dann später von seinem reifen Mannesalter an bis in die allerletzten Tage seines Lebens hinein für ihn nicht bloss ein Lieblingsdichter, zu dessen Studium er mit stets wachsendem freudigen Eifer, in all die Tiefen und Höhen seiner grossartigen Dichtungen einzudringen, zurückkehrte; vielmehr lebte und webte sich Goeschel vermöge einer ihm in seltenem Grade eigenen Assimilationsfähigkeit so in Dante ein, dass dieser ihn wie gegenwärtig auf all seinen Lebenswegen, in guten und zumal in bösen Tagen, als treuer theilnehmender Freund begleitete. Es liegen die rührendsten Zeugnisse für dieses Zusammenwachsen und Zusammenleben in den Papieren des Verstorbenen vor, zu persönlich leider und zu zart, als dass sie sich irgend zur Veröffentlichung eigneten. Aber auch sonst fand sich ein ausserordentlich reicher Nachlass von Dante-Studien vor, wie sie der stetige langjährige Verkehr mit dem Dichter hervorgerufen hatte. Von den Aufsätzen, die aus diesen zur Publikation ausgewählt und hier vereinigt sind, ist der erste eine selbständige ausführliche Untersuchung aus früherer Zeit, die völlig druckfertig vorlag; nur in wenigen Punkten sind Ansichten, die Goeschel später modifizirt oder weitergeführt hatte, nach diesen späteren Auffassungen, die er vornehmlich in einer grösseren Anzahl öffentlicher Vorträge niedergelegt hat, ergänzt worden. Derartige Vorträge (die letzten, die ihm überhaupt beschieden war zu halten) bilden das zweite, dritte und vierte Stück dieser Sammlung, alle drei im Jahre 1859, der zweite und dritte in Berlin, der vierte in Heringsdorf gehalten. Bei diesen ist die ursprüngliche Gestalt (so weit irgend thunlich) bis in's Einzelnste hinein unverändert bewahrt worden: denn ihre Veröffentlichung ist ja zunächst und vor allem für die ehemaligen Zuhörer bestimmt. Freilich ist gerade bei Goeschel das gedruckte Wort ein gar karger Ersatz für die lebendige persönliche Rede. Denn jeder, der ihn gehört hat, weiss, wie sehr er es verstand, in das gesprochene Wort das Feinste und Tiefste seines Geistes, den ganzen Reichthum seines lieblichen Gemüthes zu legen. Aber doch steht zu hoffen, dass denen, welche dereinst seine Vorträge gerne hörten, es nicht unlieb sein wird, sich jetzt bei dem Gedruckten des damals Gesprochenen rückerinnernd zu erfreuen.

Wie Goeschel's Gedanken sich schon früh der Eschatologie zugewandt hatten, und dies Thema von Anfang an bald leiser bald lauter in seinen Schriften durchklingt, aber je mehr er selbst dem Ende zueilt, um so mehr sein ganzes Sinnen sich den letzten Dingen mit Vorliebe, zuletzt ausschliesslich zuwendet und sich vom Jahre 1835 an in einer langen Reihe philosophisch-theologischer Werke ausspricht, so werden es auch bei Dante je mehr und mehr dessen eschatologische Ideen, die Goeschel in immer erneuter, immer tiefer greifender Weise sinniger Betrachtung zu erfassen sich getrieben fühlt. Auch in dieser Sammlung ist schon die frühere Abhandlung von diesen Betrachtungen überall durchwebt; aber in den Vorträgen aus der allerletzten Zeit ist es dieser Ziel- und Höhe-Punkt seines Denkens, der seine Seele gänzlich füllt und von dem immer wieder zu reden und zu zeugen er nicht müde werden kann. Ist so in diesen Vorträgen der Schlusspunkt der innersten Geistesarbeit Goeschel's zum Mittelpunkt geworden, sind diese Worte die letzten, die er bei öffentlicher Gelegenheit gesprochen, so erscheinen sie besonders geeignet, auch den Schlusspunkt seiner äussern literarischen Thätigkeit zu bilden und die letzten Worte zu werden, die der Heimgegangene in seiner letzten Schrift zum Publikum redet.

INHALTS-VERZEICHNISS.

Seite

I. Dante Alighieri's Visionen im irdischen Paradiese am Ostersonntage im Jahre 1300 1

II. Daniel und Dante oder der Adler und die Lerche und die Ruhe am Ende 106

III. Der letzte Paradiesesgesang in der höchsten Höhe des Empyreums oder das letzte Blatt der Centifolie 137

IV. Linus 179

I.

Dante Alighieri's

Visionen im irdischen Paradiese,

am

Oster-Sonntage im Jahre 1300.

Dante Alighieri's Visionen auf dem Gipfel des Läuterungsberges, welcher den Höhen von Zion und Morija antipodisch gegenüberliegt, gehören zu den merkwürdigsten und inhaltreichsten Erlebnissen der achttägigen Wanderung durch die jenseitigen Sphären: sie werden in den sechs letzten Gesängen des Purgatoriums mitgetheilt. Hier (XXIX 37) bittet auch der Dichter noch einmal um den Beistand von Oben zu treuer Schilderung der ihm gewordenen Gesichte. An den Bildern, die er zeichnet, ist Vieles verständlich und zweifellos, Vieles wird es bei tieferem Eingehen, Vieles bleibt noch bis zur Stunde räthselhaft: aber Alles ohne Ausnahme ist so reich und unerschöpflich, dass es, so oft es an uns vorübergeht, immer eine neue Seite der Betrachtung eröffnet.

Es war im Jahre 1300, an der Scheide zweier Jahrhunderte, gerade 1266 Jahre nach Christi Kreuzestode (Inf. XXI 113. 114), in Dante's fünfunddreissigstem Lebensjahre, in der Mitte des menschlichen Lebens (Inf. I 1), zur Zeit des ersten Vollmonds im Frühjahre, *la luna tonda* (Inf. XX 127, I 38—40), als der Dichter, in einen finstern Wald verirrt, nach einer bangen Nacht (Inf. I 21) am Morgen des 5. April sich wiederfand (Inf. I 2), und an demselben Tage Abends, da der Vollmond eingetreten war, am jüdischen Passahfeste, dem wirklichen Todestage Christi, in die Hölle niederfuhr (Inf. II 1, III 1). Am 6. April Abends war die Höllenfahrt vollendet mitten im Centrum der Erde. Von dort kam der Wanderer auf der anderen Seite der Erde wieder zu Tage (Inf. XXXIV 139). Dort drüben dämmerte erst der Morgen des siebenten April, während auf der östlichen Erdhälfte schon der Abend naht. Es ist der grüne Donnerstag des Jahres 1300: denn die Kirche feiert die Passions- und Ostertage nicht an den wirklichen Jahrestagen, sondern so, dass das Osterfest auf den Sonntag nach dem Eintritte der Tag- und Nachtgleiche verlegt wird. Jetzt befindet sich der Dichter am Gestade eines Inselberges, des Purgatoriums, der Stadt Jerusalem antipodisch gegenüber (Inf. XXXIV 112—114). Am grünen Donnerstage — 7. April — durchpilgert er das Vorpurgatorium, am Charfreitage und am Sonnabend vor dem Osterfeste — 8. und 9. April — zieht er immer höher hinauf durch alle sieben Ränder des innern Purgatoriums. Jetzt ist der Läuterungsberg in allen seinen Umläufen erstiegen. Er erwacht in der ersten Frühe der Dämmerung des Ostermorgens, denn je näher ein Pilgrim und Fremdling der Heimath kommt, um so früher erhebt er sich von seinem Lager, um so fröhlicher begrüsst er den Vormorgen (XXVII 109—111). Er erwacht nach einem Morgentraume von Lea und Rahel, von Lea, welche tanzt, und von Rahel, welche sitzt, aber zunächst fehlt die Erklärung dazu. Ostern bricht jetzt an: es ist der 10. April des Jahres 1300. Schon sind vorbildlich alle sieben Mahlzeichen der Sünde auf der Stirn des Pilgers getilgt, denn er hat alle sieben Läuterungen bestanden. Nach dem Urtheile seines bisherigen Führers, des römischen Dichters Virgilius, ist jetzt der Pflegbefohlene vormundschaftlicher Zucht entwachsen, wenigstens der bisherigen. Jetzt werden die beiden Schwerdter Gottes auf Erden ihm selbst über sich selbst anvertraut, das obrigkeitliche und das bischöfliche. Entsündigt, wie er jetzt ist (Joh. 15, 3), wird er jetzt von dem äusseren Gesetze losgesprochen, von der obrigkeitlichen Zucht und von der bischöflichen Vermahnung: er wird zum Kaiser und obersten Bischofe über sich selbst verordnet. Virgilius ist es, der ihm die kaiserliche Krone verleiht, dass er sich selbst regiere, und die bischöfliche Inful, dass er sich selbst vermahne und erinnere.

Perch' io te sopra te corono e mitrio.

Das sind Virgil's allerletzte Worte, womit der XXVII. Gesang des Purgatoriums schliesst.

Virgil scheidet noch nicht, aber er verstummt. Virgil, der alte Dichter, hat den jungen, den werdenden Dichter durch das ewige und durch das zeitliche Feuer (XXVII 127) geleitet. Virgil, ein Heide, war berufen worden, einen verirrten Christen zu führen. Matth. 12, 41. 42. Röm. 2, 27. Ap. 17, 28 (Par. XIX 109). Er erhielt diese Berufung, so scheint es, als Dichter, von dem Dante viel gelernt hatte (Inf. I 83. 84), als Sänger der Aeneide, welche von Rom's Bestimmung für das Papstthum und Kaiserthum zumal, aber auch über die Höhen auf Erden hinaus vom Jenseits gezeugt hat, das er unten im Grunde suchte, ja er schloss damit sein unsterbliches Epos:

Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras.

Virgilius war dazu berufen nicht minder als Dichter der vierten Ecloge von dem Sohne der Jungfrau, der Frieden bringt, wie als Dichter der Sage von Orpheus und Euridice und als Sänger der Mücke; vornehmlich aber ist bei dieser Wahl die besondere Verehrung zu erwägen, die Virgil im Mittelalter genoss (vgl. den virgilischen Centonianismus und die Virgilio-Sticho-Mantie). Virgil hatte schon früher, so geht die Sage, und zwar kurz nach seinem Tode eine Mission bis in das Innerste der Hölle gehabt (Inf. IX 22—27).

Ausser Virgil hatte sich auch Statius in der Mitte des Läuterungsberges den Wanderern angeschlossen; Statius, der Sänger der Thebaide, der Achillaide, der Wälder, ist als ein Christ gestorben, und hat eben nach vollen zwölf Jahrhunderten die Läuterung überstanden.

So sind zwei alte Dichter-Schatten die Begleiter des Dichters, der noch im Fleische wallt. Mit ihnen hat er eben die letzte Stufe des letzten Aufgangs (XXVII 124) erstiegen.

XXVIII.

Voll Sehnsucht — *vago* — mitten hinein zu dringen und rund um zu kreisen, tritt jetzt Dante mit seinen Begleitern hoch oben auf dem Gipfel des Inselberges in der Südsee, von dem Rande des Berges aus in einen Gotteswald. Er befindet sich, ohne es noch zu wissen, im irdischen Paradiese, im Garten Eden, wo es unverwelklich grünet und blühet, unvergänglich leuchtet und duftet, singet und klinget, und leise durch die Blätter rauschet und zittert, in der Richtung vom Morgen nach Abend (11. 12). Da kommt er langsamen Schrittes an einen Fluss — *rio* (25) —. O wie rein und hell sind diese Wasser! gegen sie sind die reinsten auf Erden unrein (29). Nun sieht er jenseits des Stromes ein einsames Weib — *una donna soletta* (40) — holdseligsten Anblicks: sie singt und pflückt Blumen, und dann tanzt sie über den rothen und gelben Blümlein dahin — *in sui vermigli ed in sui gialli fioretti* (55. 56) —. Des Dichters Morgentraum geht frühzeitig in Erfüllung, wenigstens zur Hälfte; denn er hatte kurz zuvor (XXVII 94—108) von Lea, der munteren, geschäftigen, und von Rahel, der sinnigen, beschaulichen, geträumt. Und nun kommt ihm wirklich ein weiblich Wesen entgegen, so liebhold und munter, wie Lea im Traum. Durch diese Erscheinung wird der Wanderer unwillkührlich zwar noch nicht an das Paradies, das Eva verscherzte, aber an den Wiederschein der Wahrheit in den heidnischen Mythen, an das glückselige Land in Sicilien erinnert, wo Proserpina den Apfel brach, wo die Mutter der Tochter, die Tochter der Mutter beraubt ward (49—51), wie Ovidius singt (Met. V 385 flg.). Dante redet die schöne Jungfrau an, aus deren Augen die Liebe leuchtet (64—66). Dienstfertig ertheilt sie ihm ausführlichen Aufschluss über den Ort, wo er sich befindet: es ist das irdische Paradies, welches dem ersten Menschen zum Pfande des ewigen Friedens, zum ersten Angelde — *arra* — beschieden war (93), welches er durch eigene Schuld verloren hat.

Per sua diffalta qui dimorò poco:
Per sua diffalta in pianto ed in affanno
Cambiò onesto riso e dolce giuoco.
(94—96).

Sie beschreibt ihm auch des Landes Art: es ist so hoch erhoben, dass der ursprüngliche Luftzug, der durch das Weltall geht, keinen Anstoss, keine Unterbrechung erleidet, und auch von den Dünsten der Erde nicht berührt wird (97—108). Wie der hohe Berg entstanden ist, war dem Wanderer schon beim Ausgang aus der Hölle (XXXIV 121 — 126) erzählt worden. Die Wasser, die hier oben fliessen, kommen nicht aus irdischen Dünsten und Wolken, es sind heilige Wasser, Wasser des ewigen Lebens (121—126). Die Frau giebt Auskunft über den Strom, der ihn von ihr trennt, wie den Leander von Hero (73—75): er heisst Lethe (130), denn er tilget das Gedächtniss der in gläubiger Zuversicht bereuten und gebüssten Sünden. Darauf war der Wanderer schon früher vertröstet worden (Inf. XIV 136—138). Sie macht ihn auch auf einen anderen entfernteren Strom aufmerksam, der Eunoe geheissen ist, (131): denn er giebt neue Kraft aus dem Geiste denen, die reingewaschen sind; ein neues Herz und einen neuen Geist. Beide Ströme haben Eine Quelle im Willen Gottes (125).

Aber die Frau selbst, die solches Alles verkündigt, nennt sich nicht: sie scheint im Paradiese allein — *soletta* — Haus zu halten. Dagegen hatte sie den Dichter gleich zum Anfang ihrer Antwort an den 92. Psalm erinnert, welcher der Sabbaths-Psalm geheissen ist, an den Psalm *Delectasti* (80). »Herr, Du machest mich »fröhlich, Du lässest mich fröhlich singen von Deinen »Werken, und ich rühme die Geschäfte Deiner Hände!« — Der Psalm gehört recht eigentlich in das Paradies: er eignet sich zugleich als Feiertags-Psalm für den Oster-Morgen, welcher eben gefeiert wird.

Zuletzt giebt ihm die schöne Frau noch mehr, als er verlangt hatte, eine Zugabe, *un corollario* (136), wie sie ihm mehr als einmal (Par. VIII 138) zu Theil wird. Sie macht ihn nämlich auf die Spuren der göttlichen Offenbarung aufmerksam, die auch in den heidnischen Fabeln übrig geblieben sind, auf die Sagen vom goldnen Zeitalter — *l'età dell' oro* (140) — und vom Parnass. Die beiden alten Poëten hören's mit Verwunderung, mit staunendem Lächeln, indem sie die Wahrheit im Irrthume entdecken. Hat doch selbst P. Gregorius der Grosse, wie später erzählt wird, über sich selbst lächeln müssen, als er bei seiner ersten Ankunft im Himmel der Engel die Augen aufthut und an seine Michaelis-Predigt auf Erden (II. Homil. in Ev. 34) dachte (Par. XXVIII 135. 136). Und wie viele Seelen werden droben lächeln, über sich selbst und ihre menschlichen Vorstellungen selig lächeln, wenn sie werden sehen und hören, was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört hat! So lächeln hier zwei grosse Römische Dichter: aber — so lehrhaft, so gesprächig sie bisher gewesen waren, jetzt ist ihr liederreicher Mund verstummt. Dante wendet sich nun wieder zu der schönen Frau.

Poi alla bella Donna tornai il viso.

Die einst im Alterthum gedichtet haben
Von goldner Zeit und ihrem sel'gen Zustand,
Träumten sich im Parnass wohl diesen Ort hier.
Hier war schuldlos des Menschen-Stammes Wurzel:
Hier ist stets Frühling und jedwede Frucht reift:
Nectar ist dies, wovon so viel gerühmt wird.
Drauf wandt' ich mich zu meinen Dichtern rückwärts
Ganz wie ich war, und sah, dass sie mit Lächeln
Der Rede letzten Theil vernommen hatten:
Dann kehrt' ich das Gesicht zur schönen Frau hin.

XXIX.

Die schöne Frau voll Liebes-Inbrunst — *donna innamorata* — singt jetzt jenseits des Flusses den 32sten Psalm: *Beati, quorum tecta sunt peccata!* »Wohl dem, dem die Uebertretungen vergeben sind, dem die Sünde bedecket ist!« Dann geht sie jenseits am Ufer weiter, der Dichter diesseits Schritt für Schritt: — *ed io pari di lei Picciol passo con picciol seguitando* (8. 9) —. Erst geht es flussaufwärts, *contra il fiume*, nach Süden (7), dann wendet sich der Fluss nach Ost, *a levante* (12), und wie der Fluss, so gehen auch die Wandernden. Jetzt ruft sie ihm schwesterlich zu, wohl Acht zu haben, um zu sehen und zu hören — *frate mio, guarda ed ascolta!* (15) —. Und nun geht ein Gesicht in successiven Erscheinungen vorüber, welches eigends für den Gipfel des hohen Berges, für das irdische Paradies vorbehalten geblieben ist.

Vorauf geht, blitzschnell kommend, in der Dauer zunehmend, ein Lichtglanz — *un lustro subito trascorse* (16) —, welcher von allen Seiten die ganze Waldung wunderbar erhellt und immer heller und heller macht; und eine Melodie erklingt, die strafend an den Verlust des Paradieses erinnert, um welches uns der Ungehorsam gebracht hat, der Ungehorsam eines einzigen Weibes, das, während Himmel und Erde williglich gehorchten, doch nicht gehorchen wollte, weil es in der ihr gesetzten Gränze, unter dem noch nicht ganz gelüfteten Schleier auch nicht einen Tag lang verweilen mochte, — *non sofferse di star sotto alcun velo* (27) —. Darum war die Freude so kurz im Paradiese (Par. XXVII 139—142).

Auf diesen Glanz und Sang folgt eine Erscheinung nach der andern. Es glänzet wie Feuer unter grünen Zweigen, es tönet süsser Klang wie Sang (34—36). Aber ehe der Dichter den Griffel nimmt, zu zeichnen, was er gesehen, wie er pflegt (Prg. XXIV 52. 53), ruft er noch einmal die hochheiligen Jungfrauen an um Beistand, um Kraft zum Gedanken und zum Worte, das Gesehene noch einmal denken und den Gedanken ausdrücken zu können — *forti cose a pensar, mettere in versi* (42) —.

Oben über erscheinen, so scheint es aus der Ferne, sieben Bäume von Gold — *sette arbori d'oro* —; aber als sie näher kommen, als die grössere Nähe die Gegenstände besser unterscheiden lässt, — da sind es sieben Leuchter — *candelabri* — mit sieben Flämmlein — *fiammelle* — (43—50). Das Licht flammt heller als der Mond am heitersten Himmel, wenn er in der Mitte des Monats um Mitternacht leuchtet — *per sereno di mezza notte nel suo mezzo mese* (53. 54) —.

Es wird hier von dem Dichter wie beiläufig bemerkt, es geschieht in der Weise einer Parenthese, es gehört aber recht eigentlich zum besseren Verständnisse dieser und der folgenden Visionen, es ist zugleich ein Wink für die nähere und genauere Betrachtung der Gesichte, welche hiermit eingeleitet werden, wenn wir hier in einer Terzine (46—48)*) auf ein Naturgesetz, welchem das menschliche Wahrnehmungs-Vermögen diesseits unterworfen ist, und in einer Zeile (49)*) auf eine Geisteskraft, welche wieder die Wahrnehmung berichtigt, aufmerksam gemacht werden. Nach jenem Naturgesetze sehen sich in der Entfernung die verschiedenartigsten Gegenstände einander ähnlich, sie laufen um so mehr in einander, je grösser die Entfernung ist, und zwar um deswillen, weil eben nur das Gemeinsame, welches den verschiedenen Gegenständen gleichmässig zu Grunde liegt, in das davon getrennte Auge fällt. Das Gemeinsame an den Gegenständen — *l'obbietto comun* — täuscht das Wahrnehmungsvermögen — *inganna il senso* —, wenn sie durch Entfernung — *per distanza* — ihrer sie von einander unterscheidenden Eigenthümlichkeiten verlustig werden, — *perdean alcun suo atto* —. Das sagt die erste Terzine zur Warnung vor den Täuschungen, welche ein flüchtiger Blick aus der Ferne verursachen kann, wenn wir nicht achtsam sind. Erst in der Nähe — *quando fui si presso di lor fatto* — das gehört noch zur ersten Terzine — erst bei näherer Betrachtung wird die Geisteskraft thätig, welche der allgemeinen Vernunft die Discursive, die unterscheidende Erkenntniss zuführt — *la virtù, ch'a ragion discorso ammanna* —: das sagt die folgende Zeile (49). Erst bei näherem Eingehen kann das Unterscheidende, das Individuelle an den Gegenständen immer mehr zur Einsicht kommen. So entwickelt sich auch an den Erscheinungen, welchen wir jetzt entgegen gehen, ein Sinn nach dem andern, immer tiefer und tiefer, wenn wir nicht bei dem ersten oberflächlichen Blicke stehen bleiben. In diesen vier Zeilen ist ein grosser Reich-

---

*) *Ma quando fui si presso di lor fatto,*
Che l'obbietto comun, che il senso inganna,
Non perdea per distanza alcun suo atto.

---

*) *La virtù ch'a ragion discorso ammanna,*
Siccom' elli eran candelabri apprese,
E nelle voci del cantare Osanna.

thum heilsamer Lehre niedergelegt, der nicht allein zur besseren Erklärung der nachfolgenden Bilder dienen kann, sondern nach allen Beziehungen volle Beherzigung in Anspruch nimmt, auf dass wir einerseits das Gemeinsame nicht verkennen, aber auch andererseits das Unterscheidende nicht confundiren. Diese Regel findet überall Anwendung: hier dient sie zunächst, Bäume von Leuchtern zu unterscheiden, sie würde auch dienen können, die Leuchter mit ihren Lichtern von einander unterscheiden zu lernen.

Erst im allerhöchsten Himmel, der rein Licht ist, — *ch'è pura luce* (Par. XXX 39), — hört das Naturgesetz auf, Nähe und Ferne werden sich gleich — *presso e lontano lì nè pon nè leva* (Par. XXX 121—123. XXXI 19—24. 73—78) —. Und dennoch erscheint auch dort dem Menschen-Auge, ehe es durch das Licht des Himmels ganz erneuert und gestärkt wird, was rund ist, lang (Par. XXX 90), bis die Länge zum Kreise sich verklärt, die Blumen zu Seelen, die Flammen zu Engeln (Par. XXX 95), das einfache Licht, *un semplice sembiante* (Par. XXXIII 109), zu drei Kreisen mit drei Farben (Par. XXXIII 116. 117), die Extension zur Intension, das Quadrat zum Cirkel (Par. XXXIII 85—87. 133—135). Zuletzt liegt es also an der Schwäche des Auges, das nicht ein- und durchdringt, wenn uns die Erscheinungen nur Schatten ihrer Wahrheit bieten, — *di lor vero ombriferi prefazii* (Par. XXX 74—79) —.

Doch jetzt kehren wir zu den sieben Bäumen von Gold zurück, welche in der Nähe als sieben Leuchter mit leuchtenden Flammen sich ausweisen. Der Seher hat sie kaum nach ihrer eigentlichen Wahrheit erkannt, so wie sie waren — *siccome elli eran* (50) —, da hört er's auch schon von Oben singen: Hosianna (51). Mit dem Auge ist nun auch das Ohr geöffnet.

Jetzt wendet er sich wieder, wie er gewohnt ist, nach seinem treuen Führer Virgil um, und dieser antwortet ihm mit einem stummen Blicke, der dasselbe Erstaunen ausdrückt, das ihn selbst überwältigt hat (55—57).

Die Leuchter mit den Flammen lassen nun, indem sie vorüberziehen, gleich Pinselstrichen, *pennelli* (75), sieben Streifen, *sette liste* (77), in der Höhe zurück. Und nun unterscheiden sich auch die Lichter von einander, denn die Streifen erscheinen in den Farben des Regenbogens, in denselben Farben, aus welchen die Sonne sich ihren Bogen, und der Mond sich seinen Gürtel bereitet, — *onde fa l'arco il Sole, e Delia il cinto* —. Aber wer empfände hier nicht an der Uebersetzung den Schaden, den unsere gute deutsche Sprache im Laufe der Zeit durch die Verwechslung der Geschlechter für beide Gestirne erlitten hat.

Auch die Entfernung der sieben Streifen von einander wird treulich angegeben: die äussersten sind zehn Schritte — *dieci passi* — auseinander (81). So kommt zur Zahl Sieben die Zahl Zehn.

So sieht es oben über aus: jetzt sieht der Seher, von der Frau ermahnt, sich wieder um in der Nähe. Da sieht er einen Zug Männer kommen, lichtweiss gekleidet, solcher Lichtes-Glanz ist nicht auf Erden. Den Wiederschein sieht er im reinsten Wasser sich spiegeln (67). Und nun erkennt er's deutlicher: es folgen 24 Aelteste, paarweise, *ventiquattro seniori a due a due* (83), mit Lilien bekränzt, *coronati di fiordaliso* (84); sie singen: »Gegrüsset seist du, Holdselige; der Herr ist mit dir, du Gebenedeiete unter den Weibern!« (85—87).

Kaum sind sie vorüber, da folgen vier Lebensgestalten als Thierzeichen, *quattro animali* (92), mit frischem grünen Laube bekränzt, *coronato ciascun di verde fronda* (93), und je mit sechs Flügeln, die Federn voller Augen — *le penne piene d'occhi* (94. 95) —. Von den Flügeln, so sagt der Seher, hatte Ezechiel (1 5 flg.) nur vier erkennen können, aber St. Johannes (Of. 4, 6—8) wurde gewürdigt, alle sechs Flügel zu sehen (100—105).

Mitten zwischen diesen vier Gestalten oder Thierzeichen, von welchen zwei zur Rechten und zwei zur Linken gehen, — *lo spazio dentro a lor quattro* (106) — erscheint ein Siegeswagen auf zwei Rädern, *un carro, in su due rote, trionfale* (107): ein Wagen, schöner als der Triumphwagen des Scipio Africanus, der Rom rettete (vgl. Par. XXVII 61), schöner als der Triumphwagen des wahren Kaisers Augustus, schöner selbst, als der Sonnenwagen, den Jupiter in seiner heimlichen Gerechtigkeit auf das Gebet der Erde verbrannte, als ihn Phaeton aus seiner Bahn entlassen hatte (115—120). Der Wagen wird von einem Greifen, *grifon*, am Halse, *al collo*, gezogen (108). Wie der Wagen zwei Räder hat, so vereinigt der Greif in sich zwei Naturen in zweien Farben: als Vogel ist er golden, als Löwe weiss und roth zumal (113. 114). Die Flügel des Greifen erheben sich höher, als der Blick des Sehers reichen kann, sie gehen durch die Streifen am Himmel, doch ohne diese zu berühren, und zwar so, dass von den sieben Streifen der mittelste in der Mitte der Flügel ist, und zu jeder Seite sind drei (110).

Ausser den vier Gestalten, in deren Mitte der Wagen daher fährt, erscheinen auf der rechten Seite des Wagens zwischen den beiden männlichen Begleitern drei Frauen, *tre donne*, eine roth wie Feuer, eine grün wie Smaragd, eine weiss wie frisch gefallener Schnee (122—126). Sie werden bald von der weissen Frau, bald von der rothen geführt, gezogen — *tratte* —; aber ihre Schritte richteten sich bald schneller, bald langsamer nach dem Gesange der rothen Frau (127—129). Auf der linken Seite des Wagens sind der Frauen vier, in Purpur gekleidet, *in porpora vestite*: sie bewegen sich nach dem rhythmischen Gesange *(al modo)* einer von ihnen, die drei Augen hatte (130—132).

Hinter dem Wagen folgen zunächst zwei Greise, *due vecchi*, beide gleich ehrwürdig, der eine ein Arzt zur Heilung berufen, der andere ein Schwerdtträger mit dem entgegengesetzten Berufe, *contraria cura*, mit einem blinkenden und scharfen Schwerdte, *con una spada lucida ed acuta*. Der Dichter erschrickt vor dem Schwerdte, wiewohl er durch den Fluss davon getrennt ist (133—141).

Auf die beiden Greise folgen vier Pilger in ärmlicher Tracht, *in umile paruta* (142). Den Schluss des ganzen Zugs macht ein schlafender, träumender Greis, der ganz allein einher schreitet scharfen Auges mit sinnendem Gesichte, *un veglio solo, Venir dormendo, con la faccia arguta* (143. 144).

Wie vorn an der Spitze der Prozession sieben Leuchter erschienen waren, welche in sieben Lichtstreifen ausgingen, wie in der Mitte sieben Frauen sich zeigten zu drei und vier, so sind es jetzt zusammen wieder Sieben, die den Nachzug bilden, Zwei, Vier und Einer. Diese letzten Sieben — *questi sette* — sind gekleidet, wie der vordere Zug der Vierundzwanzig, nämlich lichtweiss, aber nicht mit Lilien bekränzt, wie dieser (145—147), sondern mit Rosen und anderen noch rötheren Blumen, *di rose e d'altri fior vermigli* (148), so roth, dass sie alle über den Augenbraunen zu glühen schienen (150).

Jetzt ist der Zug zu Ende. Auf ein Halt — *un* *tuon s'udì* (152) — steht die Prozession still, der Wagen dem Wanderer gerade gegenüber; *a me a rimpetto* (151). Mit den geleitenden Seelen, die auf Ein Wort gehorchen, halten auch die Zeichen, die wie Fahnen voraufgingen und den ganzen Zug anführten, *le prime insegne* (154).

> Und als mir gegenüber war der Wagen,
> Erklang ein Ton: und den hochwürd'gen Leuten
> Schien untersagt zu sein das Weitergehen:
> Sie machten Halt hier sammt den ersten Fahnen.

Wir halten hier mit dem Wanderer, mit dem Zuge still: er steht nun mit dem Wagen in der Mitte auch für uns still zur näheren Betrachtung. Es fehlt nicht in der Schilderung selbst an deutlichen Winken zur Deutung der Gesichte: wir verfolgen sie jetzo näher. Die einzelnen Stimmen aus der Höhe haben schon die Richtung zur Erklärung angegeben: auch die Zahlen 7. 10. 4. 3. 6 enthalten Anleitung für den tieferen Sinn der Erscheinungen.

Zuerst sahen wir am Himmel sieben Leuchter und Lichter. Die Zahl Sieben ist eine heilige Zahl. Zunächst erinnert das Gesicht an die sieben Lampen in der Stiftshütte, welche gegen einander leuchten, 2. Mos. 25, 37 = 4. Mos. 8, 2, ferner an die sieben Gaben des heiligen Geistes, Jes. 11, 2 = 42, 1 = 61, 1, aber auch an die sieben Sterne und die sieben goldenen Leuchter, jene als die Engel der sieben Kirchen, diese als die sieben Kirchen selbst, wie sie Johannes sah, Off. 1, 12. 16. 20. Oder sind es die sieben Fackeln mit Feuer, wie sie Johannes brennen sah vor dem Stuhle des Herrn, welches sind die sieben Geister Gottes? Off. 4, 5. Und alle diese

Flammenlichter kommen aus Einem Geiste, aus Einem Lichte: aber das Licht bricht sich in verschiedenen Farben. Darnach unterscheiden sie sich auch, wie wir an den Streifen sehen, die die Dichter zurücklassen wie Pinselzüge: sie glänzen in den Farben des Regenbogens, welchen der Sonnengott zu seinem Bogen, Luna zu ihrem Gürtel trägt. Aber nach der wahrhaftigen Offenbarung sind diese sieben Farben des Regenbogens die Zeichen des Gnadenbundes am Himmel, und um den Stuhl des Menschensohnes im Himmel, wie geschrieben stehet in dem ersten Buche der göttlichen Offenbarung (1. Mos. 9, 13—17) und im allerletzten (Off. 4, 3). Die sieben Streifen scheinen zugleich auf die sieben Sakramente der römischen Kirche zu deuten. Aber der Grundgedanke ist die siebenfältige Gabe des Geistes des Herrn Herrn, wie sie auf dem Gesalbten ruhet, wie sie Jesaias dreimal (11. 42. 61) verkündiget hat. Der Dichter nennt sie auch im *Convito* (IV 21): *Sapienza, Intelletto, Consiglio, Fortezza, Scienza, Pietà e Timor di Dio.* Und er fügt dort hinzu: *O buone biade! o buona e mirabile sementa! oh ammirabile e benigno seminatore! o beati quelli che tal sementa coltivano, come si conviene!*

Und von diesen sieben Streifen sind die äussersten zehn Schritte auseinander (81). Zehn ist auch eine heilige Zahl: es ist die Zahl der zehn Gebote. Sieben und zehn gehören wesentlich zusammen, wie Evangelium und Gesetz, wie die sieben Bitten und die zehn Gebote.

Es klang Hosianna, als die Leuchter erschienen: damit sind sie näher, als Vorläufer bezeichnet. »Hosianna dem Sohne Davids! Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosianna in der Höhe!« Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Und nun kommen die Vierundzwanzig mit Lilienkränzen. Sie singen den englischen Gruss der Gebenedeieten, die gebenedeiet ist um des Sohnes willen, Luc. 1, 28. Sie gehen zu zwei, wie die Siebenzig, Luc. 10, 1. Sie deuten unzweideutig genug auf die vierundzwanzig Aeltesten, mit weissen Kleidern angethan, welche Johannes auf ihren Stühlen sitzen sah um den Stuhl Dessen, der anzusehen war, wie der Stein Jaspis und Sardis, Off. 4, 4. Die Zahl vierundzwanzig könnte zugleich auf die zwölf Patriarchen alten Testaments und die zwölf Apostel neuen Testaments sich beziehen, oder auf die zwölf Engel, und zwölf Geschlechter der Kinder Israel in der grossen Stadt des heiligen Jerusalems, Off. 21, 12. Hier scheinen namentlich die Träger der göttlichen Offenbarung alten Testaments verstanden zu werden, wie sich aus dem Folgenden ergiebt. Die Zahl 24 trifft zu, wenn die Apokryphen zum Canon gerechnet werden, wenn die Bücher Samuelis und der Könige für Eins, die Chronik für Eins, Esra und Nehemia für Eins, die grossen Propheten für Eins, die kleinen Propheten für Eins, hingegen der Pentateuch für fünf und die Bücher Salomonis für drei gerechnet werden: denn zu diesen dreizehn kommen Josua, Richter, Ruth, Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Weisheit, Jesus Sirach, Makkabäer.

Das alte Testament weiset auf das neue: darum zeugen die Vierundzwanzig von dem Menschen-Sohne, indem sie den englischen Gruss an die Mutter singen.

Nach den 24 Aeltesten folgen vier Thiere, oder vielmehr vier lebendige Wesen, *animali.*

Der Dichter erinnert hier selbst an zwei biblische Offenbarungen: nämlich einmal an eine alttestamentliche, an das erste Gesicht Ezechiels 1, 5. 6. 10 »vier Thiere, unter ihnen eins gestaltet wie ein Mensch. Und ein Jegliches hatte vier Angesichte und vier Flügel; und ihre Angesichte zur rechten Seite der Viere waren gleich einem Menschen und Löwen, aber zur linken Seite der Viere waren ihre Angesichte gleich einem Ochsen und Adler«; aber wir werden auch zweitens an die neutestamentliche Offenbarung erinnert, und zwar an das andere Gesicht St. Johannis vor dem Throne göttlicher Majestät (Off. 4, 6—8). »Um den Stuhl vier Thiere voll Augen, vornen und hinten. Und das erste Thier war gleich einem Löwen, und das andere Thier war gleich einem Kalbe, und das dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch, und das vierte gleich einem fliegenden Adler.« — In gleicher Weise pflegt auch die Kirche die vier Evangelisten vorzustellen. Das Zeichen Matthäi ist der Mensch, Marcus wird mit dem Löwen, Lucas mit dem Stier, Johannes mit dem Adler dargestellt. Der Mensch deutet auf die menschliche Natur Christi, womit Matthäus im Geschlechtsregister beginnt, der Löwe auf die laute Stimme in der Wüste, womit Marcus (1, 3) anhebt, der Stier — oder das Kalb — auf die Opferung des Priesters Zacharias zu der Zeit seiner Ordnung, womit Lucas sein Evangelium (1, 8) einleitet, der Adler auf die Gottheit Christi, als des Wortes am Anfange, welche Johannes sogleich in den ersten Worten seines Evangeliums verkündigt.

Sind hiernach die vier Thiere die vier Evangelisten, so deutet das grüne Laub, womit sie bekränzt sind, auf die frohe Botschaft, welche sie verkünden, und die Fülle der Augen auf die Erleuchtung (Eph. 1, 18 = 5, 14). Die Zahl der Flügel ist im neuen Testamente erfüllet; Ezechiel hatte nur vier gesehn: Johannes sah alle sechs: die Sechs ist die heilige Zahl Drei zweimal.

An der Abweichung des neutestamentlichen Propheten von dem alttestamentlichen wäre viel zu lernen: der Unterschied betrifft zunächst ein Mehr oder Weniger:

der Unterschied schliesst die Gemeinschaft so wenig aus, dass er vielmehr darauf ruht. Damit ist auch der Unterschied der Kirchen bezeichnet, der Einheit unbeschadet.

Jetzt kommt der Siegeswagen auf zwei Rädern, und der Greif in zwei Naturen.

Der Wagen erinnert an mehr als eine alttestamentliche Offenbarung. Es ist recht eigentlich ein Triumph-Wagen, auf welchem der Prophet Elias gen Himmel fährt, 2. Kön. 2, 11. 12. Und der Wagen Gottes ist viel tausend mal tausend, da der Herr unter ihnen ist, Ps. 68, 18 = 2. Kön. 6, 17. Aber noch bestimmter weiset der Wagen mit seiner Arche auf die Bundeslade, wie sie, in der Wüste verfertigt (2. Mos. 25, 10), von Ort zu Ort wandert, und zuletzt vom Hause Obed-Edoms (2. Sam. 6, 10) nach Zion (16, 12 = 15, 29), von Zion gen Jerusalem in den Tempel (1. Kön. 8, 1—4) gebracht worden ist.

Weiter kommen wir mit der Erklärung zunächst nicht: wir achten zuerst auf den Greif, der den Wagen an seinem Halse selbst zieht. Er ist Adler und Löwe zumal: der Adler deutet auf die Gottheit, der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids (Off. 5, 5), auf die menschliche Natur. So deutet auch der Lichtglanz des edelsten Metalls auf die göttliche Natur, Roth und Weiss dagegen auf die menschliche Natur des Bräutigams (Hohes L. 5, 10), wie der Stein Jaspis und Sardis Dessen, der auf dem Stuhle sass (Off. 4, 3). Roth und Weiss deutet zugleich auf Blut und Wasser, auf die geöffnete Seite, daraus Blut und Wasser floss zum Zeichen des Todes (Joh. 19, 34). Nach diesen beiden Naturen hat der Greif auch zwei Flügel, die himmelhoch sich erheben, während seine Boten sechs Flügel haben. Er heisst bald *l'animal binato* (XXXII 47), bald *la bi-*

forme fiera (XXXII 96), bald *la doppia fiera* (XXXI 122), bald *la fiera, ch'è sola una persona in due nature* (XXXI 80, 81). Der Greif ist das Bild des Gott-Menschen, der Gott-Mensch das Haupt der Kirche: der Wagen ist mithin die Kirche des neuen Testamentes. Und wie der Greif zwei Naturen in Einer Person vereinigt, so gehet auch der Wagen auf zwei Rädern. Das Rad zur Rechten bezieht sich auf des Adlers Natur und Gewalt, das Rad zur Linken auf des Löwen Natur und Gewalt: die beiden Räder deuten zugleich auf beide Testamente, sie können sich nicht minder auf die h. Schrift und die schriftmässige Tradition der Kirche, oder auf Gottes Wort und dessen treue Entwickelung unter den Menschen beziehen. Ein Sinn schliesst den andern nicht aus.

Noch einen andern Sinn eröffnet das Gedicht selbst anderwärts (Par. XII 106—111), wenn St. Buonaventura den heiligen Domenicus, als den cherubinischen, und den heiligen Franciscus von Assissi, als den seraphischen Lehrer (Par. XI 37—39) die beiden Räder *(rote)* des zweirädrigen Wagens nennt, in welchem die heilige Kirche ihren Halt vor Zeiten gefunden hat, *della biga, In che la santa chiesa si difese.* Darnach deutet das eine Rad auf die Erkenntniss, auf die Lehre, das andere auf das Glaubensleben, auf die Liebe, mithin auf die Fundamente oder Triebräder der Kirche, von welchen Thomas Aquinas (und mit ihm Dante Par. XXVIII 109—114) die Erkenntniss, die feste Lehre, hingegen Duns Scotus die Liebe, das Leben als das Erste bezeichnet. Die Erkenntniss ist das Licht, welches die Liebe weckt und mehrt.*)

Und wenn wir nun noch einmal am Himmel die sie-

*) Im *Convito* (II 6) lesen wir: *I serafini veggiono più della prima cagione, che nulla angelica natura.*

ben Streifen in den Farben des Regenbogens ansehen, und den mittelsten zwischen den Flügeln des Greifen zu deuten suchen, so denken wir zunächst an das Sakrament des Abendmahls. Aber es ist zugleich die volle Gabe des Geistes des Herrn, zwischen den Gaben der Weisheit, des Verstandes und des Raths einerseits, und den Gaben der Stärke, der Erkenntniss und der Gottesfurcht andererseits (Jes. 11, 2).

Jetzt kommen wir zu den Frauen auf beiden Seiten des Wagens. In den Dreien zur Rechten erkennen wir leicht »Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen«, 1. Kor. 13, 13. Kol. 1, 4. 5 = 1. Thess. 1, 3. Sie begegnen dem Dichter auch anderwärts in den unterschiedensten Gestalten. Er wird auch noch im himmlischen Paradiese an die drei Frauen erinnert, die er im irdischen Paradiese zur Rechten des Wagens gesehen hat; denn es sind dieselben, welche an dem Trojaner Ripheus die Taufe verrichtet haben mehr als tausend Jahre vor der Taufe. Par. XX 127—129. Der Glaube ist weiss, die Liebe roth, die Hoffnung grün gekleidet. Der Reigen der Frauen wird bald von dem Glauben, bald von der Liebe angeführt. Der Glaube, so lehrt Thomas Aquinas, ist nach der Ordnung der Zeit, nach der Folge der Entstehung, *ordine generationis*, die erste unter den Dreien: aus dem Glauben erwächst erst die wahre Liebe und die Hoffnung, die Grund hat. Aber die Liebe ist die grösseste unter ihnen nach der Vollkommenheit, *ordine perfectionis*. Darum stimmt sie auch die Liedesweisen an, wornach alle drei Frauen sich bewegen.

Das sind die drei Frauen zur Rechten, und die vier zur Linken sind die Tugenden des bürgerlichen Lebens: die Weisheit mit drei Augen, die Gerechtigkeit, die Züchtigkeit, die Tapferkeit. Sie sind in Purpur gekleidet;

warum ihnen diese Farbe beschieden ist, das werden wir erst später näher einsehen: für jetzt genügt es, dass Purpur eben die Farbe der Hoheit in einem ehrbaren bürgerlichen Leben ist.

Ausserdem sind auch die Zahlen Drei und Vier wohl zu merken. Drei ist die heilige Zahl, ja die heiligste, sie ist die Zahl für die heilige Dreeinigkeit. Vier ist die gerade Zahl, sie deutet auf die gesetzliche Ordnung in der menschlichen Gesellschaft: sie deutet zugleich auf die vier Ecken der Erde (Off. 7, 1): so weit sollen die vier Frauen ausziehen, und die vier Evangelisten (Marc. 16, 20. Röm. 10, 18), zu predigen unter aller Creatur (Kol. 1, 23. 28) und an allen Orten (2. Kor. 2, 14). Der weitere Sinn der Zahlen wird sich erst nach und nach erschliessen. Uebrigens ist auch das nicht zu übersehen, dass Vier und Drei zusammen wiederum die heilige Zahl Sieben bilden. Wir finden die Zahl Sieben auch noch später in den vier Weltkreisen, die drei Kreuze bilden, in welchen die Sonne aufging, — schöner noch denn jemals, — als Dante vom irdischen Paradiese zum himmlischen auffährt (Par. I 39).

Hinter dem Wagen folgen zwei Greise, ein Arzt und ein Schwerdtträger. In jenem erkennen wir ohne Schwierigkeit St. Lucas: er ist der liebe Arzt, der durch Paulus die Kolosser grüssen lässt. Kol. 4, 14. In diesem erkennen wir den Apostel Paulus, welchem unser Dichter auch den Hebräerbrief zuschreibt: er führet das Schwerdt des Geistes, welches ist das Wort Gottes Hebr. 4, 12. Eph. 6, 17.

Die vier in ärmlicher Tracht scheinen die übrigen Verfasser der neutestamentlichen Episteln zu sein: Petrus (Par. XXI 127—129), Johannes, Jacobus und Judas. Es ist wohl zu merken, dass hiernach Petrus, dessen Nachfolge die Päpste innehalten sollen, seine Armuth auch hier nicht verleugnet, und dass er sich im Nachzuge befindet. Der Sinn liegt nah, aber er ist nicht ausgesprochen.

Den Schluss des ganzen Zugs macht derselbe, der den Schluss des neuen Testaments macht: wir erkennen ihn an seinem Alter, an dem Träumen wie an dem scharfen sinnenden Blicke, auch an dem Alleinsein, denn er ist der einzige Prophet des neuen Testaments.

Im Ganzen sind es wieder Sieben, die den Nachzug bilden. Ihre weisse Kleidung deutet auf die Farbe des Glaubens, ihre rosenrothen Kränze auf die Farbe der Liebe. Wir haben schon beide Farben an den Frauen zur Rechten des Wagens kennen lernen.

Sehen wir jetzt noch einmal zurück, so muss es uns auffallen, dass in dem ganzen Zuge wie er hier erklärt ist, St. Lucas zweimal, erst als Evangelist, dann als Verfasser der Apostelgeschichte, und St. Johannes dreimal, als Evangelist, als Verfasser von drei Episteln und zuletzt als Verfasser der Offenbarung erscheint. Dieselbe Person erscheint also, und zwar gleichzeitig, mehrmals nach den verschiedenen Functionen ihres Lebens, ihrer Einheit unbeschadet: sie erscheint auch in ihren verschiedenen Altersstufen, nicht nach einander, sondern zumal. Jugend und Alter bleibt, aber beides ist verklärt, beides ist zu seiner Idee erhoben: nur die Schwachheit um und an wird von uns sein abgethan. Finden wir doch selbst in der weissen Rose des himmlischen Paradieses (XXXII 46—48) Kinder-Gesichter und kleiner Kinder Stimmen *le voci puerili,*

Se tu li guardi bene e se gli ascolti.

Hier finden wir aber dieselbe Person in den verschiedenen Stufen des vormaligen Erdenlebens verklärt und verjüngt wieder: und ist doch das Alter anders als die Jugend, wiewohl ohne die Gebrechen, welche der Prediger Salomo (12) schildert. Hiermit ist zugleich eine Antwort auf die Frage gegeben, welche namentlich das Mittelalter vielfältig beschäftigt hat, auf die Frage, in welchem Lebensalter die Menschen auferstehen werden, ob in dem Alter, in welchem sie sterben, oder in der höchsten Blüthe des Lebens, nämlich in dem Alter Christi? Hier sieht der Dichter den Seelenleibern (Prg. XXV 100) schon vor der Auferstehung an, dass jenseits ein Lebensalter das andere nicht ausschliesst, und dass was hier nach einander ist, dort auch mit einander sein kann.

Im Allgemeinen ist aber so viel unverkennbar, dass der Greif mit dem Wagen den Mittelpunkt der ganzen Prozession bildet. Darum ging ein Hosianna dem Sohne und ein Gruss der Mutter voraus. Und oben über wallet in den sieben Farben des Bogens, welchen Gott gesetzet hat zum Zeichen des Bundes zwischen Ihm und allem Fleische auf Erden (1. Mos. 9, 11—17) nach der Weissagung des Propheten Jesaias, wie sie bereits erfüllet ist, die siebenfältige Gabe des Geistes — *donum septenarium* — als ein Sieben-Gestirn.

XXX.

Still steht nun das überirdische Siebengestirn, das Siebengestirn des obersten Himmels, des Empyreums, das sich hernieder gesenkt hat, wie die Sonne, wenn sie zu Gnaden geht, das heisst, wenn sie sich herablässt und untergeht, das Siebengestirn — *il settentrion del primo cielo* —, welches alle Erdenpilger auf den rechten Weg weiset, wie hienieden das irdische — *il più basso* — den Schiffern zum Wegweiser dient: aber dieses geht auf und unter und verhüllt sich in Wolken, jenes weiss von keinem Untergange und darum auch von keinem Aufgange, noch von einer andern Wolke, als von der Sünde (1—6). Wie das Siebengestirn am irdischen Himmel einen Wagen hat — *carro* (Inf. XI 114. Prg. II 30. Par. XIII 7) —, so hat ihn auch dieses Siebengestirn, welches eben sammt seinem Wagen Halt gemacht hat. Alle Vierundzwanzig, welche zwischen diesem Siebengestirn und dem Greifen mit dem Wagen standen, wenden sich jetzt nach diesem, als dem Ziele ihres Verlangens, in welchem sie Genüge und Frieden finden, *al carro, come a sua pace* (7—9). Und einer von ihnen singt, wie ein Bote des Himmels (11): *Veni, sponsa, de Libano!* Komm, Braut, von Libanon! Wer kann es anders sein, als König Salomo? Hoh. L. 4, 8. Er rufet es dreimal aus, Alle stimmen ein (12).

Es ist derselbe Vorsänger, der Tages darauf im himmlischen Paradiese, im Sonnengestirn (Par. XIV), von der künftigen Auferstehung predigt. Und wie sich im himmlischen Paradiese auf Salomo's Osterpredigt in Aussicht auf die künftige Auferstehung und Wiedervereinigung alle Seligen erheben, Amen zu singen (Par. XIV 61), so erheben sich jetzt im irdischen Paradiese auf seinen Ruf nach der Braut, auf den Ruf eines solchen verklärten Greises, *ad vocem tanti senis*, (17) der Boten Gottes Hundert hoch oben auf dem Gottes-Wagen, *in sulla divina basterna* (16—18): wie einst beim letzten Aufgebote, *al novissimo bando* (13), die Seligen aus ihren Gräbern bereit und fröhlich werden auferstehen, mit neubeleibter Stimme Halleluja zu singen, so frisch und wach erheben sich an diesem Auferstehungs-Morgen hundert Diener und Boten des ewigen Lebens, *ministri e messagier di vita eterna*, und rufen: *Benedictus, qui venis!* Gelobet sei, der da kommt! (19) Matth. 21, 9. Auf den Ruf nach der Braut, dass sie komme, folgt ein Hosianna dem Bräutigam, welcher kommt. Und nun streuen sie von Oben herab und rundum Blumen mit vollen Händen. Sie rufen: *Manibus o date lilia plenis!* Streut, o streut Lilien voll aus den Händen! (21). Aen. VI 884.

Nach solchen Vorbereitungen folgt jetzt eine neue Erscheinung. Unter einer Wolke von Blumen steigt, während der Himmel nach Morgen im Rosenlichte, und allerwärts im heitersten Blau erglänzt, eine Frau aus der Höhe hernieder: es ist Beatrice: Beatrice, um derentwillen der Pilger Tages vorher (XXVII 36) durch das Feuer des Purgatoriums gegangen war, als er nach langem Zögern, nach vielen vergeblich versuchten Vorhaltungen das Wort vernahm: *Tra Beatrice e te è questo muro!* — So war es ja auch Beatrice's Name gewesen, der ihn auf dem ganzen mühevollen Wege durch die unterirdischen Tiefen und über die steilen Höhen, so oft er ermatten oder verzagen wollte, mit neuer Kraft erfrischt hatte. Ja, dass er sich zu der gefährlichen Wanderung ermannte, das war die Aussicht auf Beatrice: darum konnte er zu Virgil sagen:

> Jetzt geh', uns beiden ist ein ein'ger Wille.
>
> (Inf. II 137—142)

Im Vor-Purgatorium nennt Virgil nur Beatrice's Namen, flugs ist der ermattete Pilger wieder frisch und munter, und eilt so, dass Virgil zur Geduld ermahnen muss (Prg. VI 49—57). Jetzt ist sie nun wirklich selbst erschienen. Sie ist in Flammenfarbe gekleidet, mit weissem Schleier, mit grünem Mantel, mit Oliven-Kranze (30—33): die Farben kennen wir schon. Hienieden war sie ihm vor 25 Jahren zum erstenmale im rothen Kindesgewande erschienen, und neun Jahre darauf zum zweitenmale im weissesten Weiss. Im feuerrothen Gewande, wie das erstemal, hatte er sie auch noch einmal im Traume ein Jahr nach ihrem Heimgange zu sehen geglaubt *(das neue Leben 1. 32)*.

Jetzt ist, so viel ist zweifellos, jetzt ist Dante's Morgentraum vor dem heutigen Osterfeste auch zur zweiten Hälfte erfüllt, der Traum von Rahel, von welcher die Schwester Lea zeugte: *Lei lo veder, e me l'ovrar appaga.* »Ihr giebt das Schau'n, und mir das Wirken Frieden.« (XXVII 108.) Und mit dem jüngsten Morgentraum ist auch der Jugendtraum seines Lebens seit seinem neuen Leben erfüllt.

Der Dichter ist ganz übernommen: er sieht sich, wie er immer pflegt, nach seinem treuen Führer um, aber — Virgil ist verschwunden. Das selige Wiedersehen ist auch noch hier mit einem schmerzlichen Abschiede verbunden.

Dante weint. Da redet ihn Beatrice an: sie nennt ihn bei seinem Namen, indem sie beginnt, aber dann nennt sie den Namen nicht wieder. Sie spricht: Dante! weine nicht über ihn, weine über Dich! (55—57). Der Dichter bemerkt selbst, dass er hier seinen eigenen Namen einregistriren müsse, dass er dazu genöthigt sei, weil ihn Beatrice so angeredet habe. Sonst kommt der Name Dante im ganzen Gedichte nicht vor: oder doch nur einmal, wenn die Lesart richtig ist, aus dem Munde Adam's, dem alle Namen der Nachwelt vertraut sind (Par. XXVI 104). Nun besteigt sie, wie eine Gebieterin, *quasi ammiraglio* (58), den Wagen, und zwar auf der linken Seite, wo die vier Jungfrauen stehen, wo auch Dante steht (XXVII 67. 68), zu dem sie sich alsbald in weiterer Rede wendet. Nun wird das erste Wiedersehen nach zehn Jahren alsbald eine ernste Mahnung zur Busse, der Ostertag beginnt mit gründlicher Busse. Beatrice straft den Freund mit scharfen Vorhaltungen über die Verirrungen seines Lebens seit ihrem Heimgange. Es ist ein ernstes Wort, wenn sie so anhebt:

Guardaci ben: ben son, ben son Beatrice!
Come degnasti d'accedere al monte?
Non sapei tu, che qui è l'uom felice?
73—75.

Wer kann diese Terzine übersetzen? Der Sinn ist:

Sieh nur her; ich bin Beatrice.
Wie kommst Du dazu, dem Berge zu nahen?
Wusstest Du nicht, dass hier die glückseligen Menschen sind?

Auf diese Frage kann er nicht antworten.

Gli occhi mi cadder giù nel chiaro fonte:
Ma veggendomi in esso, i trassi all' erba:
Tanta vergogna mi gravò la fronte.
76—78.

Er schämt sich, er schlägt die Augen nieder zum klaren Quellwasser. Aber so sehr er sich schämt, so schämt er sich doch noch vor seiner Schaam: er sucht dem eignen Bilde im Spiegel (Jac. 1, 23. 24) noch auszuweichen, er kann es nicht auf einmal ertragen, er wendet die Augen vom Wasser auf das Gras. Wie er sich auch erst des reinen hellen Wassers gefreut hatte, jetzt ist es ihm zu rein, zu hell.

Darauf singen die Engel, den bittern Schmerz zu lindern und Trost zu verkünden, den einunddreissigsten Psalm (83): *In te, Domine, speravi.* »Herr, auf Dich traue ich: lasse mich nimmermehr zu Schanden werden: errette mich durch Deine Gerechtigkeit.« Aber sie singen nur bis zum achten und neunten Verse, bis zu den Worten: »ich freue mich, und bin fröhlich über Deine Güte, dass Du mein Elend ansiehest, und erkennest meine Seele in der Noth. Und übergiebst mich nicht in die Hände des Feindes: Du stellest meine Füsse auf weiten Raum.« Weiter singen sie nicht, *oltre non passaro* (84): denn das Folgende bezieht sich auf neue Angst und Anfechtung; jetzt thut es aber Noth, ein geängstetes Herz zu trösten: es würde sonst des Sündenschmerzes auf einmal zu viel.

In diesem Verhalten der Engel könnte wohl manches Christenherz, das auf sich selbst Acht hat, den Weg der Busse erkennen, den es selbst bestanden hat. Die volle Sündenerkenntniss erschliesst sich keinem Menschen auf einmal: auf einmal könnte es keiner ertragen: die Sündenerkenntniss wächst vielmehr schrittweise mit der Erkenntniss der Gnade.

Nach dieser tröstenden Hinweisung auf Den, der den Sünder nicht zu Schanden werden lässt, wenn sich nur dieser vertrauensvoll zu Ihm wendet, da wird Schmerz und Herz erweicht: Thränen erleichtern das beklommene Herz (89—99).

Nun fährt Beatrice fort, damit sie von dem Freunde recht verstanden werde, denn die Engel wissen's schon (103—108), sie tritt jetzt auf die rechte Seite des Wagens und wendet sich zu den Engeln, und fährt fort, die Fülle der Gnadenheimsuchungen — *larghezza di grazie divine* (112) — in Erinnerung zu bringen, welche diesem Pilger schon in seinem Leben zu Theil geworden sind, und doch keine dauernde Frucht gebracht haben. Alle Mahnungen haben nicht geholfen, alle Versuche, durch Visionen und Inspirationen im Schlafe und Traume wie im Wachen die Erinnerung zu wecken, sind gescheitert (133—135), alle Argumente zu seinem Heile (136) waren zu kurz: es blieb zuletzt nichts übrig, als die Höllenfahrt zur Selbsterkenntniss (136—138). Diese hat er bestanden: von da ist er bis hierher gekommen. Nun erst kann er zu der Traurigkeit gelangen, worauf es mit ihm abgesehen ist, zu der Traurigkeit, welche zur Seligkeit eine Reue wirket, die Niemand gereuet. Es ist Gottes Ordnung, so schliesst Beatrice, dass Niemand über den Strom Lethe zur Vergebung der Sünden gelangen kann ohne ernstliche Bussthränen, *senza alcuno scotto di pentimento che lagrime spanda* (142—145).

Deshalb ist jetzt Beatrice von dem himmlischen Paradiese zu dem irdischen herabgekommen, Beatrice, welcher schon in ihrer irdischen Laufbahn die Lebensführung des Dichters von seinem Knabenalter an befohlen gewesen war, Beatrice, deren Heimgang eine neue Weckung gewesen war, zu trachten nach dem, das droben ist, Beatrice, die endlich in der grössten Noth seines verirrten Lebens vom Himmel zur Hölle herabgefahren war, um den Heiden Virgilius für den schwachen Christen zum Geleit durch Hölle und Purgatorium zu verordnen (Inf. II), weil er anders nicht zu retten war, als durch leibhaftige Einsicht in die jenseitigen Folgen der Sünde. Eben diese Beatrice ist die Braut von Libanon, und als solche die Kirche in Person, welche da, wo Virgil nicht weiter kann, nicht weiter darf, mit einer ernsten Busspredigt beginnen muss, denn das Himmelreich ist nahe herbei gekommen. Wir werden sie noch näher kennen lernen. Von nun an löset sie alle Zweifel ihres Schützlings, und befestigt ihn in der Erkenntniss der Wahrheit nach der Schrift, wie sie die Kirche treulich bewahrt.

Aber ein Räthsel ist in diesem Gesange noch ungelöset: es betrifft die Diener und Boten des ewigen Lebens, welche gleich am Anfange, unmittelbar nach dem Rufe nach der Braut, auf dem Siegeswagen sich erheben, und Dem, der da kommt, Heil zurufen. Sie waren erst nicht zu sehen auf dem Wagen, jetzt sieht und hört sie der Dichter: sie scheinen auf dem Wagen verhüllt zu stehen: der Wagen wird hier selbst als behangen, als Basterne, bezeichnet. Beziehet sich das auf Christen, deren Leben verborgen ist mit Christo in Gott (Col. 3, 3)? auf den verborgenen Menschen des Herzens (1. Petr. 3, 4)? Es sind ihrer hundert (17): die Zahl scheint auch eine bestimmte Bedeutung zu haben, und nicht bloss eine Vielheit zu bezeichnen? Dürfen wir etwa an die hundert Propheten denken, welche Obadja in Höhlen verborgen hielt vor der Verfolgung (1. Kön. 18, 4)? Oder an die hundert von den 144000 Auserwählten, welche Johannes sah (7, 4 — 14, 1)? Oder sind es nicht vielmehr Engel, die sich auf den Wagen niedergelassen haben, dieselben, die gleich darauf Blumen streuen? Die letzteren werden später (XXXI 77) ausdrücklich als **Engel** bezeichnet, es scheinen dieselben zu sein, die eben (83) den 31. Psalm gesungen haben, ohne dass sie gesehen wurden.

XXXI.

Auf den ärztlich heilenden Lucas-Dienst der Engel folgt jetzt wieder Beatrice's Amt an dem Worte, das verwundet, wie es St. Paulus verwaltet, *con una spada lucida ed acuta*. Das zweischneidige Schwerdt lässet nicht ab, bis dass es durchdringet, und scheidet Leib und Seele, auch Mark und Bein: Beatrice braucht nicht allein die Schärfe der Seite, *taglio*, sondern auch die Spitze, *punta* (1—3), ohne Zaudern und Zögern, *senza cunta* (4), bis der Sünder zur Erkenntniss seiner ganzen Schuld und zu gründlicher Busse kommt. Auf die Frage: Was hat dich denn eigentlich verlockt und verführt, nach so vielen Weckstimmen und Mahnungen dennoch wieder abzuweichen von dem Laufe, der dir verordnet ist? (22—30) erfolgt nun mit gebrochener Stimme, mit einem Seufzer (31—33) die kurze Antwort: *Le presenti cose* (34), die sichtbare Welt der Gegenwart mit ihrer trügerischen Lust und Lockung, welche mächtig wurde, nachdem — Beatrice unsichtbar geworden war, *tosto che il vostro viso si nascose* (36), oder wie's anderwärts (Par. XXIX 87) ausgedrückt wird: *l'amor dell' apparenza e il suo pensiero*. Auf Beatrice's Geheiss muss er jetzt das gesenkte Angesicht, welches doch längst bärtig war, erheben, wie ein ungehorsamer Knabe (68. 74). Jetzt hören die Engel auf, Blumen zu streuen — *posarsi da loro as-*

persion (77. 78) —. Und nun sieht er Beatrice auf dem Greifen, *volta in sulla fiera* (80), von dem Greifen getragen. Volle Selbsterkenntniss *(riconoscenza)* nagt an seinem Herzen (88). Zerknirscht und überwunden wie er ist, sinkt er in den Staub (89) zu den Füssen des Greifen und Beatrice's, aber noch aus der Ferne, durch den Fluss getrennt.

Als er wieder zum Leben gekommen ist, da sieht er die Frau, die er erst im Paradiese allein gefunden hatte, über sich — *sopra me* —: sie ruft ihm zu: halte mich, halte mich! *Tiemmi, tiemmi!* (93). So zieht sie ihn tief in die Wasser des Flusses Lethe hinein, dem Reuigen zur Reinigung von aller Untugend (1. Joh. 1, 9) (94—96). Als er schon dem andern Ufer, dem seligen, *alla beata riva* (97) ganz nahe war, da singt es: *Asperges me!* (98). Es ist der 51. Psalm, den er singen hört: »Wasche mich! Wasche mich wohl von meiner Missethat, und reinige mich von meiner Sünde. Denn ich erkenne meine Missethat, und meine Sünde ist immer vor mir. — Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde; wasche mich, dass ich schneeweiss werde.« Aber wie es sang, das ist nicht zu beschreiben, das ist nicht zu fassen, nicht auszudenken (99).

si dolcemente
Ch'io nol so rimembrar, non ch'io lo scriva.

So folgt dem Blumensprengen, womit die Engel und die Menschenseelen, jene von oben, diese rundum, *di sopra e dintorno*, Beatrice empfangen hatten, und jene fortgefahren waren (XXX 20. XXXI 78), der Aspersion Beatrice's, die Wassersprengung, womit Dante geläutert und gereinigt wird. *Asperges me!*

Aber hier müssen wir einen Augenblick inne halten, um einer Frage, die sich herandrängt, ihr Recht zu lassen. Der Pilger war beim Eintritte in das Paradies von Virgil im höheren Auftrage zum Kaiser über sich selbst gekrönt, und zum Bischof über sich selbst ordinirt und konsekrirt worden. Und nun wird er doch wieder, bärtig wie er ist, wie ein Schulknabe behandelt, und bis in den Staub gedemüthigt. Statt selbst Herr über sich — *sopra se* — zu sein, sieht er die unbekannte Frau über sich — *sopra me* —. Ja, ehe er so hoch stand, war er niemals so tief erniedrigt worden. Hiermit scheint zunächst angedeutet zu sein, dass auch der gekrönte König, auch der geweihte Oberpriester, je höher er steht, um so mehr der Demüthigung, der Erniedrigung, der Busse und Erneuerung bedarf. Aber es ist auch mehr damit gesagt. So lange der Pilger unter der Führung Virgil's durch Hölle und Purgatorium stand, so lange stand er noch, mehr oder weniger, unter der Knechtschaft des Gesetzes: nun ist er von Virgil freigesprochen, er ist frei, aber wieder unter dem Gesetze, nämlich unter dem Gesetze der Freiheit (Jac. 2, 12), unter dem Gesetze des Geistes (Röm. 8, 2). Nun gilt es erst recht, nach der Erneuerung zu ringen, und Ostern zu halten — es ist eben Ostern —, Ostern zu halten nicht im alten Sauerteige, auch nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern in dem Süssteig der Lauterkeit und der Wahrheit. So lehrt auch die Oster-Epistel 1. Kor. 5, 6—8.

Darum geschieht es auch jetzt, dass die unbekannte Frau den gebadeten Sünder mit dem Kopfe untertaucht, und dass er nun auch von dem reinigenden Wasser schluckt: — *ove convenne ch'io l'acqua inghiottissi* (102) —. Dann hebt sie ihn heraus, und nun ist er wirklich am jenseitigen Ufer. Hier empfangen ihn singend und tanzend die vier Frauen (100—105). Sie singen:

»Hier sind wir Nymphen, und am Himmel Sterne«. Daran erkennt sie der Dichter: denn als Sterne haben sie ihn schon früher geleitet. — Prg. I 23. VIII 89. — Sie verkündigen ihm noch hellere Erkenntniss, noch tieferen Einblick in die Augen Beatrice's, wenn er erst zu den drei Frauen auf der andern Seite des Wagens gekommen sein würde. *Le tre di là, che miran più profondo* (111). Nun führen sie ihn zu Beatrice vor der Brust des Greifen. *al petto del grifon* (113). Die Brust des Greifen ist ja keine andere, als die Brust des Pelikans, der sein Blut vergiesst für die Seinigen, — *il petto del nostro Pelicano* (Par. XXV 113).

Jetzt sieht nun der Seher das Doppelwesen, *la doppia fiera* (122), — zweimal. Es ist nicht genug, dass das Wesen an sich selbst ein Doppelwesen ist, er sieht es auch in doppelter Weise, nämlich wie es an sich selbst sich gleich und unverändert bleibt, in Zweien Eins ist, — *sola una persona in duo nature* (81) —, Eine Person in zwei Naturen, zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in Einer Person (Par. II 42. XIII 27), das andere mal, wie des Greifen Spiegelbild, *idolo suo*, in Beatrice's Augen bald als Vogel golden, bald als Löwe roth und weiss erglänzt (126), — *or con uni, or con altri reggimenti* (123) —. Was an sich zumal ist, in Zweien eins, das fasst das menschliche Auge successiv auf, in beständiger Wechselfolge, *come nostra natura e Dio s'unio* (Par. II 42).

Der Dichter ist über die Erscheinung an sich selbst und über das Spiegelbild in Beatrice's Augen so verwundert, dass er, indem er seine Wahrnehmungen berichtet, ausdrücklich an den Leser sich wendet, um ihn zum Nachdenken aufzufordern über das wunderbare Geheimnia, *che, saziando di sè, di sè asseta* (129). So ruft er aus:

Pensa, lettor, s'io mi maravigliava,
Quando vedea la cosa in sè star queta,
E nell' idolo suo si trasmutava.

Unwillkührlich muss hier der Leser mit und neben dem Seher stille stehen. Wir stehen vor einem Geheimnisse, an welches der Dichter fort und fort erinnert wird. Ist es doch die Sehnsucht nach unmittelbarer Glaubenserfahrung über das Geheimniss der Gottmenschheit, welches ihn immer höher hebt,

il disio
Di veder quella essenza, in che si vede
Come nostra natura e Dio s'unio
(Par. II 40—42)

Dieses Geheimniss ist es, welches sich erst in der höchsten Höhe der Vision, erst in der Verzückung zum Empyreum völlig eroffenbart und einprägt, aber darum nicht weniger ein Geheimniss bleibt. Dort ist es, wo den Augen des Geistes nicht allein das selige Geheimniss der Dreieinigkeit — Ein Wesen. Drei Personen —, sondern auch das selige Geheimniss der Gottmenschheit — Zwei Naturen, Eine Person — noch unmittelbarer sich vergegenwärtigt, dort ist es, wo die zweite Person der Gottheit mitten in dieser ohne Verdunkelung ihrer eigensten göttlichen Farbe — *del suo colore stesso* — zugleich unser Menschenbild — *nostra effige* — abspiegelt (Par. XXXIII 127—132). Und wenn der Seher selbst dort in menschlichen Denkformen nicht ausdrücken, nicht berechnen kann, wie des Menschen Bild zur Gottheit sich verhält, daher er sich mit dem Mathematiker vergleicht, der vergeblich an der Quadratur des Cirkels sich abmüht (Par. XXXIII 137. 138), so ist ihm auch hier die Doppelsicht, die simultane an der Erscheinung selbst, und die successive in den Augen Beatrice's, ein gründlich gewisses und doch unergründliches Wunder. Wenn er in der höchsten Himmelshöhe, während alle Verstandesberechnungen nicht ausreichen, unmittelbar durch ein Licht von Oben zur Erkenntniss kommt, aber sich daran genügen lässt, ob er's auch nicht fassen, noch beschreiben kann, so geschieht es auch schon hier im irdischen Paradiese: denn er sieht's und erfährt's, und wird doch nicht fertig damit, es giebt ihm Genüge, *saziando di se*, aber auch immer neues Verlangen, *di se asseta*. An den Sonnenaugen Beatrice's selbst erkennt er, wie dem Menschen nach seiner Endlichkeit von den zwei in Einer Person vereinigten Naturen, bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt, gleich als wären sie nicht eins, eben weil der Mensch beide Naturen auf einmal nicht fassen kann, und doch beider bedarf und successive theilhaft wird, wie denn auch in der Person des Greifen selbst — *in se* — beide Naturen zumal, unzertrennt und unvermischt, in Einer Person sind. Ist es doch, als würden wir mit einer einzigen Terzine mitten in die Concilien zu Ephesus und zu Chalcedon versetzt, und an alle Glaubenskämpfe erinnert, die damit zusammenhängen! ist es doch, als sollten uns die Differenzen, die innerhalb der allgemeinen Kirche sich bewegen, als verschiedene Spiegelungen einer und derselben Wahrheit, eine vollkommener als die andere, zu gegenseitiger Ergänzung, an den Augen Beatrice's selbst vorgehalten werden, nur dass Eutyches und Nestorius ausgeschlossen bleiben, wogegen Osiander und Stancarus in den Augen Beatrice's, welche bald die göttliche, bald die menschliche Natur in ihren Farben abspiegeln, zu Einer Person werden! Von solchen unterschiedenen Spiegelungen handelt Dante im Convito (III 7) in demselben Sinne ausführlich.

Aber der Dichter nennt die zwei Naturen auch zwei Regungen, ja wörtlich zwei Regierungen, *reggimenti.* Und dazu enthält eben auch das Gastmahl a. a. O. den Kommentar. Es sind darunter nicht alle scheinbaren Regungen und Bewegungen zu verstehen, sondern eben nur die höheren, wirklichen, die regierenden Regungen, welche der Ausdruck des Geistes oder des Bewusstseins sind, und ebendarum den geistigen Wesen allein eigen sind. Es sind zwei Wirkungen des Geistes nach Aussen, so lehrt Dante, zwei *operazioni proprie dell' anima razionale*, in welchen die Gabe Gottes zu Tage kommt. Diese sind die Sprache und die Handlung. Thiere sprechen nicht: Thiere handeln auch nicht. Bewegung ist noch keine Handlung: die Handlung kommt aus dem Innern: der Geist ist ihre Voraussetzung. Darum ist die Handlung, *atto*, näher als Regierungshandlung, *reggimento*, bezeichnet, denn damit ist die Erhabenheit ausgedrückt. So sind denn auch hier die beiden Naturen des Greifen in ihrem Verhalten nach Aussen als die beiden Hoheiten, als regierende Mächte bezeichnet, wie sie beide von dem Greifen unmittelbar ausgehen, und in ihm allein ihren Grund finden, wie sie in ihm selbst zwar unvermischt, aber auch unzertrennt sind, hingegen unter den Menschen in zwei Personen, in zwei Seiten auseinander gehen, nur dass beide mit einander verbunden bleiben, einander ergänzen und unterstützen, und in dem, von dem sie beide stammen, ihre Einheit finden. Kurz, die beiden *reggimenti* am Greifen (123) erinnern unwillkührlich an die beiden *reggimenti* auf Erden (Prg. XVI 128), welche nicht vermischt und nicht getrennt werden sollen.

So viel vom Adler und vom Löwen in und ausser Beatrice's Augen. Während sich der Seher an dieser

Doppelschau weidet und nicht satt wird (127—129), erheben sich, im höhern Chor, *del più alto tribo*, die andern Drei, tanzend und singend (130—132). Sie bitten Beatrice, dem zum Frommen, der so weit nach ihr gewandert ist, sich zu entschleiern, dass er nun auch ihre zweite Schönheit im zweiten Leben, ihre himmlische Schönheit sehe (133—138). Jetzt wird dem Pilger, was ihm die vier Frauen zuvor angedeutet hatten: Beatrice entschleiert sich.

O isplendor di viva luce eterna!
Quando nell' aere aperto ti solvesti!

(139. 145)

O Lichtglanz ew'gen Lebens, wie erschienst Du,
Als Du Dich nun in freier Luft enthülltest!

1. Kor. 13, 12 = 1. Joh. 3, 2.

XXXII.

Am 9. Junii 1290 war Beatrice heimgegangen — Neues Leben c. 24 —. Am 9. Junii 1291 hatte der Dichter den Jahrestag ihres Todes gefeiert — N. L. 27 —

Oggi fa l'anno che nel ciel salisti!

Am 9. Junii 1292 gedenkt er wiederum »des Engleins, das im Himmel nun gekrönt ist«: wiewohl seine Seele getröstet wird von einer sichtbaren Stellvertreterin Beatrice's — Conv. II 2 —. Jetzt, am Osterfeste 1300, steht er, wie im Traume, vor Beatrice selbst, (XXXI 16) den zehnjährigen Durst zu stillen, *a disbramarsi la decenne sete* (2). Sie ist entschleiert, er ist in ihren Anblick versunken. Von den drei Jungfrauen, die zur Rechten des Wagens, mithin ihm zur Linken stehen, hört er das warnende Wort! Allzu vertieft! *Troppo fiso!* (9). Doch er ist schon geblendet, weil er sich nach dem Maasse seiner Kraft zu tief vertieft hat (12). — Das begegnet ihm auch später (Par. XXV 136 flg.), während er zuletzt im höchsten Gipfel der Verzückung in das dreieinige Licht selbst unverwandt zu sehen vermag, und gerade dadurch die Sehkraft gestärkt wird (Par. XXXIII 112 flg.). — Jetzt ist er aber, doch nur auf kurze Zeit, *alquanto*, geblendet: allmählig erhält er das Augenlicht wieder, indem er an Wenigem — *al poco* — sich genügen lässt, an Wenigem, so wiederholt er, nämlich im Verhältniss zu dem Mehreren, wovon er sich mit Gewalt zurückhielt (13—15). Nun sieht er den glorreichen Zug — *la glorioso esercito* — in derselben Ordnung, wie er herangekommen war, sammt den voranleuchtenden sieben Flammen successiv sich umwenden, wie den Flammen so der Sonne nach, also von Abend nach Morgen (18). Als die Wendung an den Wagen kommt, da folgt er, mit dem Dichter Statius, und mit der Frau, die ihn durch den Strom Lethe gezogen hatte, demjenigen Rade des Wagens, welches den kleinsten Bogen zu machen hatte, *che fè l'orbita sua con minore arco* (30). Es scheint das Rad zur Rechten zu sein, wo die drei Frauen gehen, während die vier ihrem Rade zur Seite bleiben. Der Greif zieht wieder den gebenedeieten Wagen selbst, *il benedetto carro*, so doch, dass auch nicht eine Feder drob sich rührt (26. 27).

Der Zug war erst gekommen vom Morgen nach Abend, vom Aufgange aus der Höhe — Luc. 1, 78 — zur Erde hernieder, das ist die Sonne der Gnade, die zu Gnaden niedergeht: aber er war gekommen, um alle, die ihm folgen wollen, vom Abend nach Morgen zum Aufgange zu weisen. Darum wendet er sich nun auch wieder zum Sonnen-Aufgange. So gehet allüberall der natürliche Weg nach Abend bis in die Nacht des Todes; aber der übernatürliche Weg des Menschen, der Weg des Lebens gehet aufwärts (Spr. 15, 24). So ging auch Dante gleich Anfangs flussaufwärts nach Morgen, *a Levante* (XXIX 12). Der Weg von Abend nach Morgen gilt dem Dichter überall als der Weg nach der Heimath, während der natürliche Weg von der Heimath ab in die Fremde nach Abend weiset (Conv. II 15 vergl. II 6). — So gehet auch nach der Geschichte der Zug der Völker von Morgen nach Abend*): nur dass damit zugleich der Weg von Aegypten nach Rom vorgezeichnet ist (Inf. XIV 104. 105). So ist auch das römische Reich selbst von Westen nach Osten, von Rom nach Konstantinopel gezogen (Par. VI 1—3), aber auch, um wieder von Konstantinopel nach Italien zurückzukommen, wie Dardanus von Italien nach Kleinasien zog, und Aeneas von da wieder zurückkam. Immer weiset aber der Heimweg nach Morgen: von Aegypten nach Jerusalem (Par. XXV 55. 56. Vergl. Par. XXVII 79—87)**). Darauf deuten mitten im Laufe der allgemeinen Geschichte die Kreuzzüge, die schon damals — im Jahre 1300 — zunächst ohne sichtbaren Erfolg vorüber waren; schon damals wurde die Klage laut, dass die Kirche sich nicht mehr um ihr Heimathsland kümmere (Par. IX 126). Damit ist viel gesagt, auch für unsere Tage im Hinblick auf Jerusalem und — Konstantinopel. Genug, der Zug wendet um, *con sole e con le sette fiamme al volto* (18).

Jetzt folgt eine zweite Reihe von Visionen, die nun immer räthselhafter werden. War dem Seher bis hierher die Kirche Christi nach ihrer ursprünglichen Stiftung von Oben, nach den Offenbarungen alten und neuen Testamentes, des Gesetzes und des Evangeliums, der Weissagung und der Erfüllung, in deutlichen Zeichen vorgestellt worden, war ihm das erste Weihnachtsfest bis zum ersten Osterfeste unter dem Bilde eines Greifen, das erste Pfingstfest an den Gaben des heiligen Geistes vergegenwärtigt worden, so scheint sich jetzt die dreizehnhundertjährige Geschichte der Kirche auf Erden vor seinen Augen in einzelnen Umrissen und wunderbaren Bildern zu entwickeln: es folgt nun eine Erscheinung auf die andere.

---

*) D. Klopp: Geschichte und Sagen der deutschen Volksstämme. 1851. I. S. 1 fg.

**) Dante Alighieri's Osterfeier etc. 1849 S. 118.

Den Zug durch den für den Menschen verlorenen Paradieses-Hain geleitet Schritt für Schritt englische Melodie, *temprava i passi un' angelica nota*, (31—33). Drei Pfeilschüsse weit ist der Zug auf seinem neuen Wege gekommen: da steigt Beatrice vom Wagen herab (34—36). Auf einmal murmelt Alles: O Adam! *Adamo!* (37). Da stehen sie vor einem entlaubten Baume, den alle umkreisen: der Baum ist blätter- und blüthenlos, *una pianta dispogliata di fiori e d'altra fronda in ciascun ramo* (38. 39): er wird später (50) auch das verwittbete Reis, *la vedova frasca*, genannt. Der Baum ist höher, als alle Bäume auf Erden, und hat nicht seines Gleichen in Indiens höchsten Waldungen. Und statt dass andere Bäume im Wipfel immer spitzer zulaufen, dehnt sich dieser in der Höhe immer weiter und breiter aus, *tanto si dilata più quanto più è su* (40—42). Alles ruft jetzt rund um:

> *Beato sei, grifon, che non discindi*
> *Col becco d'esto legno dolce al gusto,*
> *Posciachè mal si torce il ventre quindi.*
> 43—45.

Und der Greif selbst, *l'animal binato*, verkündet:

> *Sì si conserva il seme d'ogni giusto!*
> 46—48.

Und darauf wendet er sich zum näheren Zeugnisse, wie und wodurch die Wurzel alles Guten zu pflegen und zu erhalten ist, zu der Deichsel, an welcher er bisher den Wagen geleitet hatte, und bindet eben diesen Wagen, den er bisher unmittelbar an seinem Halse geleitet hatte, an den dürren Baum, und zwar mit der Deichsel, welche von dem Holze des Baumes genommen ist, *e quel di lei a lei lasciò legato* (49—51). Kaum ist der

Wagen durch die Deichsel mit dem Baume verbunden, so wird auch dieser in allen Aesten und Zweigen wieder frisch und grün und blühend, wie die Bäume thun, wenn die Frühlingssonne kommt. Der Baum verjüngt sich so in einer Farbe, die weniger als Rosen, und mehr als Violen leuchtet, — *men che di rose e più che di viole* — ; näher wird die Farbe der Blätter nicht bestimmt (52—60). Mit dem Wagen geht dagegen keine Veränderung vor, als eben die, dass er, wie erst dem Greifen, nun durch diesen dem Baume anvertraut wird. Der Baum war vorher verlassen, verwittbet, der Wagen hingegen war vorher nicht verlassen, und ist es auch jetzt nicht.

Zu dieser feierlichen Verbindung zwischen den Wagen ertönt ein Gesang — *l'inno* —, der hienieden nicht gesungen wird, den der Dichter nach seinem Texte nicht verstehen, und nach seiner Melodie nicht ganz bis zu Ende ertragen konnte (61—63). So begegnet es ihm mehr (Par. XIV 170. 126), wie es vormals dem h. Franciscus von Assisi begegnet war.

Hier versinkt Dante über den Gesang in Schlaf und Traum, wie Argus bei Merkurs Gesange von der Syrinx (64—66). Aber wie er einschlief, das weiss er nicht zu beschreiben (67—69). Das begegnet ihm auch mehr (Prg. XVIII 141—145). Ein Lichtblitz und eine Stimme: Steh' auf, was machst Du? *Surgi, che fai?* wecken ihn aus dem Traume (70—72), wie das Wort, das Todte weckt, die drei Jünger nach der Verklärung ihres Herrn aus dem Schlafe und aus den süssesten Träumen von dem Apfelbaume im Himmel (Hoh. L. 2, 3) geweckt hatte (73—78). Und wie diese die Drei, die sie zuvor in der Verklärung gesehen, um zwei vermindert sehen, Moses und Elias verschwunden, und des Herrn Gewand verändert (79—81), so sah er zunächst wieder die Frau über sich, *sopra me*, stehen, die Frau, die wir nach ihrem Namen noch nicht kennen, *quella pia*, die Frau, die den Fluss entlang seiner Schritte Führerin gewesen war (82—84). Sein erstes Wort ist: Wo ist Beatrice? Die Frau antwortet: Beatrice sitzet unter dem verjüngten Baum, unter seinem Laube und über seiner Wurzel (85—87). Sie weiset ihn zugleich auf die Schaar der sieben Frauen, von der Beatrice umringt ist: sie berichtet, dass der Greif mit seinem übrigen Gefolge, mit den 24 Aeltesten, mit den vier Evangelisten, mit den Sieben hinter dem Wagen aufgefahren ist: *gli altri dopo il grifon sen vanno suso* (88—90). Nur der Wagen mit dem Baume, an dem er befestigt wurde, ist zurückgeblieben, und Beatrice sitzt darunter als bestellte Wächterin, *come guardia lasciata lì del plaustro.* Dante's Sehen und Denken ist nur auf sie gerichtet (91—96). Rund um sie bilden die drei und vier Frauen mit den sieben Lichtern in den Händen ein Kloster, *facevan di sè claustro* (97—99).

Hier tritt eine kleine Pause ein zur Sammlung, zur Erwägung des Geschehenen. Der Seher wird zugleich von Beatrice ermahnt, wohl aufzumerken auf Alles, was noch kommt: sie heisst ihn die Augen auf den Wagen richten, *al carro tieni or gli occhi!* — und, wenn er zur niedern Erde wird zurückgekommen sein, zu zeugen von dem, was er gesehen und gehört, zum Besten der in ihren Sünden verstockten Welt, *in pro del mondo, che mal vive* (103—105). Dafür winkt ihm schon der Lohn: denn hier, so beginnt Beatrice ihr mahnendes Wort, hier, im irdischen Paradieses-Walde, hier, unter dem Baume, der auf Erden bald grünt, bald dorrt, hier, wo wir noch auf der Erde sind, wirst du nur kurze Zeit ein Gast sein — *silvano* —, dann aber mit mir ohne Ende ein Bürger — *cive* — der ewigen Roma, wo Christus selbst ein Römer ist (100–102). Der Gegensatz ist: Fremde und Heimath, Land und Stadt, Wald und Rom, Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit. Alles, was der Ewigkeit vorausgeht, dieses Leben und der Zwischenzustand nach dem Tode ist kurz gegen die Ewigkeit, eine Fremde gegen die eigentliche Heimath. Auch das irdische Paradies ist noch nicht die ewige Roma, nicht Jerusalem, die droben ist, sondern nur die Vorstufe, *arra* (XXVIII 93). — Wir werden hiermit an viele Sprüche der heiligen Schrift erinnert (Ps. 39, 13 = 1. Petr. 2, 11. Eph. 2, 19). Vergl. Purg. XIII 94—96.

Wie Beatrice befiehlt, so thut er (106—108): und nun folgt eine Anfechtung nach der andern, die bald über den Baum, bald über den Wagen hereinbricht.

Zuerst fährt, wie ein Blitz aus dunkler Wolke, ein Adler – *l'uccel di Giove* — herab und in und durch den Baum, und bricht Blätter und Blüthen ab, selbst die Rinde, *scorza*. Des Adlers Krallen treffen auch den Wagen, wie der Sturm ein Schiff bald rechts, bald links packt (109–117).

Darauf kommt ein dürrer Fuchs, oder vielmehr eine Füchsin, *una volpe*, und schmiegt sich in des Wagens Schooss, *nella cuna del trionfal veiculo*; aber die Wächterin wacht, Beatrice rügt die hässlichen Verschuldungen und jagt das marklose Thier in die Flucht (118–123).

Auf die hungrige Füchsin folgt jetzt wieder der Adler, *l'aquila*. Er kommt wieder daher, woher er zum ersten Male kam: aber nun nicht mehr in feindseliger Absicht: er steigt hernieder in die Arche des Wagens, *nell' arca del carro*, und lässt seine Federn darin, worüber eine Stimme vom Himmel bitterlich klagt und spricht:

„O Schifflein mein, wie schlimm bist Du beladen!"
O navicella mia, come mal sei carca!
(124—129).

Jetzt kommt die vierte Anfechtung. Zwischen den beiden Rädern öffnet sich die Erde und ein Drache, *un drago*, kommt heraus. Und wie eine Wespe den Stachel zurückzieht, so zog er den Schwanz an und schleppte ein gut Stück des Wagens mit sich, und taumelte dann weiter, *e gissen vago vago* (130—135).

Aber ein Theil des Wagens ist übrig geblieben; dieser bedeckt sich nun über und über mit den wohl in guter Absicht zurückgelassenen Adlerfedern, wie fruchtbarer Erdboden mit Unkraut: der Rest des Wagens sammt beiden Rädern und der Deichsel sind im Nu, in weniger Zeit, als ein Seufzer den Mund offen hält, mit den fremden Federn ganz überzogen (136—141).

So entstellt, *trasformato così*, treibt das heilige Gebäude, *il dificio santo*, sieben Häupter, *teste*, heraus, nämlich vier an den vier Ecken des Wagens, und drei über der Deichsel: jene vier je mit einem Horn, diese drei je mit zwei Hörnern: also sieben Häupter und zehn Hörner. Ein solches Ungeheuer ist nie gesehen worden (142—147).

Und auf dem Wagen, wo vorher Beatrice stand, — diese scheint unsichtbar geworden zu sein, — auf dem Wagen, der zum Ungeheuer *(mostro)* geworden, sieht der Dichter eine freche Dirne, eine emancipirte Frau — *una puttana sciolta* — sitzen, wie eine Burg auf hohem Berge, und ihr zur Seite, wie, dass sie ihm ja nicht entführt würde, einen Riesen, *un gigante*. Erst herzt und küsst sich mit ihr der Bube — *quel feroce drudo* —, und dann, weil sie die lüsternen Augen nach dem Dichter gewendet hatte, schlägt und geisselt er sie (148—156).

Zuletzt löset er, voll Argwohns und voll Zorns, den zum Ungeheuer entstellten Wagen von dem Baume — *disciolse* —, und schleppt ihn von seiner Stätte weg durch den Wald, so dass er dem Seher nur Ein Schild, nur den Wald als Schild liess zur Deckung gegen die zuchtlose Dirne und gegen das neue Unthier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern — *alla nova belva* — (157—160).

Hiermit fällt der Vorhang: die Zwischenzeit bis zum letzten Acte benutzen wir zur Erinnerung, zur Erinnerung im doppelten Verstande, nämlich zur nochmaligen Vergegenwärtigung der äusseren Erscheinungen, und so viel als möglich zum inneren Verständnisse derselben nach ihrer eigensten Bedeutung.

Von den Erscheinungen sind uns viele wenigstens im Allgemeinen aus den früheren Visionen bekannt. Wir kennen den Wagen mit zwei Rädern, der nun umgewendet ist nach dem Aufgange zu: wir kennen den Greifen, der nun mit seinem Gefolge aufgefahren ist. Wir kennen auch Beatrice, die jetzt von dem Greifen zurückgelassen worden ist zur Wacht über den Wagen. Damit ist ihre Bestimmung und Bedeutung für die Kirche noch näher bezeichnet: sie wird sich demnächst noch deutlicher entwickeln. Aber das Erste, was uns noch ganz unbekannt ist, das ist der Baum. Was bedeutet der hohe Baum?

Schon in der vorletzten Sphäre des Purgatoriums (XXII 131. XXIV 103 flg.) finden sich zwei Bäume. Sie erinnern an die Bäume im ersten Paradiese, »lustig anzusehen und gut zu essen« — 1. Mos. 2, 9 —, nur dass jetzt die Büssenden nicht mehr davon geniessen können. Aber dieser Baum steht mitten im Paradiese. Mitten im Garten Eden standen zwei Bäume, der Baum des

Lebens und der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. 1. Mos. 2, 9. 17 = 3, 7. 17. Hier ist aber nur ein Baum. Der Baum des Lebens kann es nicht sein: denn dieser ist dem letzten Siege als Siegeslohn vorbehalten: seine Früchte werden erst im ewigen Leben gespendet werden zum Essen. Off. 2, 7. = 22, 2. 14. Darum scheint der Baum, vor dem wir mit Dante stehen, der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen zu sein, durch Adam's Ungehorsam verletzt und entlaubt, — darum rufen Alle seufzend: O Adam! — durch den zweiten Adam wiederhergestellt, und zwar durch Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, — darum rufen Alle: Heil dir, o Greif, dass du von diesem Holze nichts abreissest! — Der Baum ist sehr hoch, und seine Höhe reicht bis zum Himmel, und breitet sich bis an das Ende des Landes, als das Zeichen der Autorität, welche Gehorsam fordert. Der hohe Baum ist fort und fort in der heiligen Schrift das Sinnbild königlicher Gewalt und Majestät. Dan. 4, 7 flg. Ezech. 17, 22—24 = 31, 3. Der Gegensatz solchen Baumes ist — der Dornbusch. Richt. 9, 8 flg.

Der Baum, so spricht Daniel zu Nebukadnezar, der Baum, den du gesehen hast, dass er so gross und dick war, und seine Höhe bis an den Himmel reichte, und breitete sich über das ganze Land, und seine Aeste schön, und seiner Früchte viele, davon Alles zu essen hatte, und die Thiere auf dem Felde unter ihm wohneten, und die Vögel des Himmels auf seinen Aesten sassen, der Baum bist du, König! Dan. 4, 17—19.

Der Baum kann geschädigt werden, wenn er von seiner Bestimmung abfällt: der heilige Wächter kann ihn vom Himmel herab verderben: aber der Stock mit seinen Wurzeln wird bleiben. Dan. 4, 12. 20. Aber das Nähere kann sich erst aus dem Verhältnisse des Baums zum Wagen erklären. Der Greif hat ja den Wagen vor seiner Auffahrt unmittelbar selbst an den Baum gebunden, und zwar zur Bewahrung des Saamens aller Gerechtigkeit:

Si si conserva il seme d'ogni giusto.

Aus diesem Verhältniss kann sich auch erst die Deichsel als das Verbindungsmittel nach ihrer bestimmteren Bedeutung erklären. Darum achten wir zunächst auf den Wagen und Baum in ihrem Verhältnisse zu einander.

Der Wagen — *carro, arca, basterna, plaustro* — ist die christliche Kirche, von Christo selbst gegründet auf das Evangelium, und versiegelt durch den heiligen Geist. Wir erkennen sie auch an der Begleitung, an den sieben Leuchtern, Flammen und Streifen, an den 24 Aeltesten und an den 11 Jüngern des neuen Testaments, an Beatrice und den sieben Jungfrauen. An den Aeltesten und den Jüngern erkennen wir das Schriftprincip der Kirche: es sind die heiligen Menschen Gottes, welche die Schrift verfasset haben, getrieben von dem Geiste Gottes (2. Petr. 1, 20. 21) unter dem Siebengestirne der Geistesgaben — *settentrion del primo cielo* — zum Steuerruder — *timone* — (XXX 1—6): wir erkennen dasselbe Prinzip an Beatrice, welche das Wort Gottes in der Kirche bewahret und ausleget, zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, auf dass ein Mensch Gottes vollkommen sei, zu allen guten Werken geschickt (2. Tim. 3, 16. 17). Das Wort Gottes ist aber zur Predigt bestimmt, als das lebendige Wort (Röm. 10, 14): darum ist es in der Kirche, und zunächst für das geistliche Amt. Die Bestimmung zum Nachlesen ist das Sekundäre: darum ist uns mit der Schrift deren Predigt in 24 und 11 Predigern gegeben, welche den Wagen geleiten.

Ist der Wagen die Kirche des neuen Testamentes, gegründet auf das Evangelium — Matth. 16, 18 —, so ist der Baum der Staat, — näher das römische Kaiserreich, die Weltmonarchie, wie der Dichter sie sich dachte, gegründet auf das Gesetz. Es ist der Baum, da Adam und Eva das Verbot erhielten: Du sollst nicht. Damit ist das Gesetz gegeben, welches Adam gebrochen hat. Wie das Evangelium in dem Wagen seine Stätte findet, so findet sie das Gesetz im Baume.

Das Verhältniss zu einander entwickelt sich bestimmter, wenn wir Kirche und Staat in ihren Aemtern erkennen; dort das geistliche Amt, der Klerus, als Träger des Worts, des Sakraments und der Schlüsselgewalt, hier das obrigkeitliche Amt, als Träger des Gesetzes: dort ist die Spitze, das oberstbischöfliche Amt, das Papstthum, hier die höchste Reichsgewalt, das Kaiserthum. Jenes meinen wir an der Deichsel zu erkennen, welche den Wagen zunächst leitet und regieret, nachdem der Greif nicht mehr sichtbar ist: sie ist aber auch dem Baume nahe verwandt, sie ist aus dem Holze des Baumes, als mit zur Regierung bestimmt. Die Deichsel — *timone* — ist das Steuerruder auf Erden unter dem siebengestirnten Steuerruder in der Höhe. Die höchste Reichsobrigkeit erkennen wir an der Alles überragenden Höhe des Baumes, — *ἐξουσία ὑπερέχουσα*, *potestas sublimior*, Röm. 13, 1 — an der Höhe, welche unzugänglich geworden ist zum Zeichen ihrer Unverletzlichkeit. Darum breitet sich der Baum erst oben weiter aus, wie mehrmals erzählt wird — XXXII 40. XXXIII 65. 66. Vergl. XXII 191 —. Damit ist wieder gesagt: Du sollst nicht! — Um der Uebertretung willen ist der Obrigkeit die Erkenntniss des Guten und Bösen vertraut, recht zu richten: denn die Obrigkeit ist verordnet zur Rache über die Uebelthäter.

und zu Lobe den Frommen (1. Petr. 2, 14): sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses thut: thust du aber Gutes, so wirst du Lob von ihr haben (Röm. 13, 3. 4). Darum wird auch schon im Römischen Rechte, welches der Dichter kannte, die Rechtswissenschaft als die Erkenntniss der göttlichen und menschlichen Dinge, als Einsicht des Rechts und Unrechts — *divinarum humanarumque notitia, justi injustique scientia* — beschrieben. Darum gehört eben, wie wiederum unser Dichter lehrt, zum Regieren und Richten zweierlei: nämlich erstens Gehorsam, denn wer Gehorsam nach Unten fordert, der ist auch seinerseits zum Gehorsam nach Oben verpflichtet, und zweitens Erkenntniss des Guten und Bösen. Darum bat auch Salomo beim Antritte seiner Regierung um ein gehorsames Herz, und um ein verständiges Herz zu erkennen, was gut und böse sei, um das Volk recht zu richten (1. Kön. 3, 9. 12). Darum hat auch Salomo, wie geschrieben steht, unter den Königen weder vorher noch nachher seinesgleichen. So liest der Dichter in der Schrift, so hört er im himmlischen Paradiese (X 114. XIII 91—96).

Und was sagt uns die Farbe, in welcher die Blätter und Blüthen des Baumes sich erneuern? *colore aprendo, men che di rose e più che di viole?* Es kommt eine Farbe hervor, weniger als Rosen, mehr als Violen. Die Beschreibung der Farbe ist fast selbst so unzugänglich, als der Baum. Heisst das: weniger hell als Rosen, also dunkler als Rosen, aber heller als Violen? oder heisst es: weniger roth als Rosen, also heller, und röther als Violen, also dunkler? So viel ist klar: blässer als Rosen kann sie nicht sein, da sie röther und folglich auch heller, leuchtender ist, als das Blauroth der Violen. So viel leuchtet ein, dass die Farbe zwischen Rosenroth und

Veilchenroth liegen muss. Darum kann es nicht die Farbe sein, welche St. Bernhard *(de pass. Dom. I 1 cap. 41)* beschreibt: »Sehet an die Oeffnung der Seite, denn ihr fehlt nicht die Rose, wiewohl sie blassroth — *subrubea* — worden ist wegen der Mischung des Wassers und Blutes«. Die Farbe ist heller, als das dunkle Veilchen, weniger hell, als das Hellroth der Rose, heller als die Viole, dunkler als Rosa (58). Das kann auf keine andere Farbe deuten, als auf Purpur, die königliche Farbe, die Farbe der Majestät und Herrlichkeit. 1. Macc. 11, 58 = 14, 44. Die Purpurfarbe fanden wir auch an den Gewändern der vier Frauen (XXIX 131), welche die Tugenden des bürgerlichen, des thätigen Lebens darstellen: der Tugenden Purpur giebt dem dunkeln Erdenleben einen hellen Schein und Glanz, diesem Purpur gebührt die Herrschaft, den Menschen zum Frommen. Hier ist es die Farbe der höchsten Obrigkeit, welche der zu Christo bekehrten Welt vorgesetzet ist. »In ihr einet sich,« so schreibt N. Tommaseo, »die Menschheit dem evangelischen Gehorsam, und die Kirche der Herrschaft des Reichs, der Gehorsam bringt Frucht, und das Reich blühet.«

Hierin tritt uns auch das Verhältniss des Wagens zum Baume, des Baumes zum Wagen lebendiger vor die Augen. Der Baum war erst entlaubt, weil und seit das erste Menschenpaar davon gegessen, das Verbot Gottes übertreten, den Gehorsam gebrochen hatte. Durch den Verband mit dem Wagen wird der Baum, der erst dürr war, wieder grün und blühend, wie der Stecken Aarons, der über Nacht grün wurde, und Blüthen und Mandeln trug (4. Mos. 17, 8). So ist nun auch der Baum wieder verjüngt und restaurirt, neu belaubt und purpurfarbig in Blättern und Blüthen; denn nun ist das Gesetz erfüllt, der Gehorsam geleistet, die Erlösung und Versöhnung aufgerichtet. Nach dieser Wiederherstellung des Baumes der Menschheit wird ihm nun aber auch die Kirche selbst zur Obhut befohlen und anvertraut: eine christliche Obrigkeit ist auch in der Kirche christliche Obrigkeit.

Die eigentliche, die letzte Bedeutung der Vision ist der von Christo selbst verordnete Verband zwischen dem oberstbischöflichen Amte der Kirche und der christlichen Reichsobrigkeit. Das oberstbischöfliche Amt ist die oberste Instanz des besonders berufenen Priesterthums, der Kaiser ist die höchste Krone des allgemeinen Volkspriesterthums. Durch den Verband wird das Verhältniss der Ebenbürtigkeit zwischen dem geistlichen Amte und dem geistlichen Christen-Stande in höchster Instanz ausgedrückt. Es ist zugleich das Verhältniss zwischen dem Gesetze und Evangelium, zwischen dem alten und neuen Testamente, zwischen dem christlichen Staate und der Kirche, oder zwischen Moses und Aaron, zwischen der Burg auf Zion und dem Tempel auf Morija. Und liegt nicht wirklich Zion und Morija dem Baume und dem Wagen antipodisch gegenüber? Zion liegt auch höher als Morija. Den ersten Tempel baute und weihte König Salomo, und die Priester brachten die Lade hinauf, dazu die Hütte des Stifts. Den zweiten Tempel baute Serubabel, der Fürst Juda, und Josua, der Hohe Priester.

Der Verband ist auch in den beiden Rechten gegeben: so heisst es später von Grazian,

che l'uno e l'altro foro
Ajutò sì che piace in Paradiso.
Par. X 104. 105.

Es ist wohl zu merken, dass die Ebenbürtigkeit beider Gewalten, als von Gott unmittelbar verordnet, nicht allein auf dem Gipfel des Läuterungsberges bezeugt wird, auch der tiefste Schlund der Hölle giebt davon Kunde, wo Brutus und Cassius mit Judas Ischarioth zugleich ihre Strafe empfangen. Und in dem höchsten Himmel des irdischen Paradieses finden wir die weisse Rose, in welcher Maria obenan sitzt, ihr zur Rechten Petrus mit Johannes, ihr zur Linken Adam und Moses.

Der Verband zwischen den beiden Potenzen oder Gewalten, *duo reggimenti*, führt uns auf das Verbindungsmittel. Dies ist die Deichsel, *timone*. Die Deichsel gehört recht eigentlich zum Wagen, aber sie ist aus dem Holze des Baumes, Bein von seinem Beine und Fleisch von seinem Fleische. Damit scheint das nahe Verwandtschafts-Verhältniss zwischen beiden Lebenssphären der Menschen bezeichnet zu sein. Wir nehmen hinzu, dass an der Deichsel der Wagen gezogen wird: sie ist nicht allein das Verbindungsmittel zwischen Wagen und Baum, sie dient auch zur Leitung des Wagens, früher unter der Aufsicht des Greifen, jetzt unter dem Schirme des Baumes, unter dem Laubdache seiner Aeste und Zweige.

Wir kehren jetzt zu dem Verbande selbst zurück, dessen Zerfall wir schon mit angesehen, wenngleich noch nicht historisch gedeutet haben. Von der Herstellung dieses Verbandes erwartete Dante die Reformation der Kirche und des Staats zumal. Seine Lehre bildet den Gegensatz zu der Bulle „*Unam Sanctam*“, nach welcher P. Bonifacius VIII. die kaiserliche Gewalt von der päpstlichen abhängig und jene zu einem Lehne dieser machte, jene als den Mond, diese als die Sonne bezeichnete. Die Bulle erklärt den Dualismus der Gewalten für Manichäismus, als wenn nicht die Zwei in dem gemeinsamen unsichtbaren Haupte zur Einheit käme. Die Bulle fällt in die Zeit der göttlichen Komödie, in die Mitte des Lebens Dante's: sie ist vom Jahre 1302.

Im Gegensatze zu der päpstlichen Verkündigung entwickelte sich desto bestimmter die Lehre der kaiserlichen Partei. Wie in Christo, dem Haupte, so lehrt der Dichter, zwei Naturen — *duo nature* —, Gottheit und Menschheit vereinigt sind, — vereinigt, aber nicht vermischt, noch getrennt, — so sind auch in der Kirche, als dem Leibe, in Rom als dem Centrum der Kirche zwei Gewalten — *duo reggimenti* —, zwei Sonnen, oder zwei Schwerdter oder Aemter oder Arme von Christo unmittelbar eingesetzt, und — durch die Deichsel des Wagens aus dem Holze des Baumes — mit einander verbunden zu gegenseitiger Unterstützung, Beschützung, Bewachung und Ergänzung. Die beiden Gewalten sind das geistliche und das obrigkeitliche Amt in oberster Instanz, *pasturale* und *spada*, Hirtenstab und Schwerdt, aber keins ohne das andere. Des Dichters Lehre ist fort und fort: sie kommen beide unmittelbar von Gott, als die zwei Schwerdter, an denen es genug ist (Luc. 22, 36. 38. 49—51): sie sind beide zwei verschiedenen Händen anvertraut. Der geistlichen Hand ist nur ein Schwerdt anvertraut; dem geistlichen Amte gebühren wohl beide Schlüssel, Sünde zu vergeben und zu behalten — Prg. XIX 101. Prg. IX 127 —, aber nicht beide Schwerdter.

So lehren nicht allein die Bücher von der Monarchie, so predigt auch die göttliche Komödie. Haben wir doch schon im Vorpurgatorium an der schönen Grotte zur Abendzeit zwei Engel Wacht halten sehen mit zwei glänzenden Schwerdtern (VIII 26). Schon dort wurde der Leser ausdrücklich aufmerksam gemacht, den Sinn nicht zu verfehlen.

Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero (19).

Auf die Ebenbürtigkeit beider Gewalten deutete, wie gesagt, schon die letzte Vision im untersten Höllenschlunde, wo Judas Ischarioth wegen seines Verraths an der Kirche mit Brutus und Cassius, welche den ersten Kaiser ermordeten, zusammen büssen (Inf. XXXIV 62. 65. 67). — Diese obersten Gewalten gehören beide zu einander: doch nicht zu vermischen, denn jede Gewalt hat des ihr befohlenen Amtes zu warten, aber auch nicht zu trennen, denn jede hat auch in dem Gebiete der Nachbarin ihre Geltung, keine ist auf dem anderen Gebiete fremd und unberechtigt, jede hat vor der andern sich in Acht zu nehmen, auf die andere Acht zu geben und Einfluss zu üben. Wir erinnern hier noch einmal an Krone und Mitra (Inful), womit der Pilger selbst zum Eintritte in das irdische Paradies betraut wurde. Jeder wahre Christ hat ein obrigkeitliches und priesterliches Amt, zunächst über sich selbst, zu verwalten; und je mehr er sich beides selbst anzueignen vermag, um so lieber, um so treuer und gehorsamer wird er beides über sich anerkennen, Krone und Mitra. Aber wir müssen auch hier noch einmal an des Dichters Klagen erinnern, die sich so oft wiederholen. So macht er es namentlich seiner Zeit zum Vorwurfe, dass das Predigtamt auch das Scepter führen will.

Voi fate re di tal ch'è da sermone.

Par. VIII 147.

Und von den beiden Schwerdtern heisst es:

L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
Col pastorale; e l'un con l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada:
Perocchè giunti l'un l'altro non teme.

Prg. XVI 109—112.

Und wieder heisst es:

Di' oggimai che la Chiesa di Roma
Per confondere in sè due reggimenti,
Cade nel fango, e sè brutta e la soma.

127—129.

So deuten auch die gespaltenen Klauen, *l'unghie fesse* (v. 99), welche der Dichter vermisst und heischt, deutlich genug auf den Dualismus, der kein Manichäismus ist, denn er hat seine höhere Verbindung in Christo, wie die Klauen am Leibe selbst. Auch in Rom ruft's Tag und Nacht:

Cesare mio, perchè non m'accompagne?

Prg. XVI 97 flg. 106 flg. VI 91 flg.

Auch Dante erkennt in beiden Gewalten einen Kirchendienst, in beiderlei Würden eine Bürde, *la soma*. So hat der Priester und Prophet ein ernstes Wort der Mahnung an den König wie an das Volk, im neuen wie im alten Bunde: so sollen wiederum die Könige Pfleger, und die Fürstinnen Säugammen der Kirche sein (Jes. 49, 23): sie sollen das Volk unterweisen, und dem Herrn ein Lob im Volke bereiten, wie David und Jonathan (2. Chron. 19, 21): sie sollen ein Duplikat der heiligen Schrift stets bei sich haben, und fleissig darauf halten (5. Mos. 17, 18): sie sollen Wächter bei der Tafel sein. Musste doch schon unter Titus der Römische Reichsadler das Wort Christi an Jerusalem vollstrecken, Par. VI 91—93, und unter Karl dem Grossen breitete er seine beiden Flügel über die Kirche. Par. VI 94—96.

Auf dieser Verbindung beider Gewalten, auf diesem Dualismus, welcher in dem unsichtbaren Haupte zur Einheit sich abschliesst und durch dasselbe zur sichtbaren Gemeinschaft gedeihen kann*), ruhet Gottes Segen für Kirche und Staat zumal. *Si si conserva il seme d'ogni giusto.* Dagegen bringt jede Scheidung, wie jede Vermischung beider Gewalten, jede Schmälerung oder Lähmung eines Armes am Leibe, eitel Unsegen und Fluch.

---

*) So sagt Dante wörtlich in den Büchern von der Monarchie (III): *Papa et Imperator, cum sint relativa, reduci habebunt ad aliquod* Unum, *in quo reperiatur ipse respectus superpositionis, absque differentialibus aliis. Et hoc est* — Deus.

Der Baum ist wie der Wagen allein zum Dienste Gottes bestimmt: beide walten mit und neben einander, aber nicht wie die weltlichen Könige (Luc. 22, 25), nicht ohne Gesetz, nicht mit selbsteigener Gesetzgebung, sondern unter dem Worte Gottes, wie es geschrieben steht und von der Kirche gepflegt wird. Oben über waltet, wie Christus unsichtbar, so sein Wort sichtbar im Bekenntnisse der Kirche, welches Beatrice, als Wächterin, vertritt gegen alle eigene souveräne Gesetzgebung, gegen alle selbstgefällige Deutung nach dem eigenen Belieben und Gelüsten (Par. IX 133 flg. V 76—84. XXIX 25—126). Und um Beatrice bilden die sieben Frauen aus sich selbst ein Kloster, geschmückt mit den sieben Leuchtern, Gnadengaben und Sakramenten: die drei mit den drei Farben, welche wir an Beatrice vereinigt finden, Glauben, Liebe und Hoffnung zu bezeichnen, die vier mit der Purpurfarbe, die am Baume selbst ihren höchsten Glanz erreicht, die Tugenden des thätigen Lebens auszudrücken. »Weiter, lieben Brüder, was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet, ist etwa eine Tugend, dem denket nach« (Phil. 4, 8).

In den sieben Jungfrauen, welche zusammen ein Kloster bilden, finden wir den Dualismus der geistlichen und obrigkeitlichen Gewalt, des Klerus und des Laien-Priesterthums, so wie den unveräusserlichen Verband zwischen beiden Seiten noch einmal abgebildet; denn Drei ist die geistliche, Vier die weltliche Zahl, der aus allen vier Enden der Erde zur Kirche gesammelten Welt (Ps. 89, 3. Off. 7, 1 = 21, 13. Gen. 7, 21. 23. Ezech. 1, 6). Zugleich deutet die Sieben auf das Bundes-Verhältniss zwischen dem dreieinigen Gott und der Welt nach allen vier Weltgegenden, zwischen Drei und Vier: Sieben ist in der hebräischen Sprache die Zahl des Eides, mithin des Bundes. So heisst es auch im Convito (IV 22), die praktische und spekulative Seite des Menschenwesens zu schildern: *Quello uso del pratico si è operare per noi virtuosamente, cio è onestamente, con prudenzia, con temperanza, con fortezza e con giustizia: quello del speculativo si è, non operare per noi, ma considerare l'opere del Dio e della natura.* So weiset auch die Drei und Vier auf den Dualismus, und die Sieben auf den Verband beider. In der Spanischen Kapelle des Klosters St. Maria Novella zu Florenz befindet sich ein dem Zeitalter Dante's angehöriges Wandgemälde*), wo die christliche Offenbarung in ihren geschichtlichen Thatsachen, als die Grundlage, die Mitte bildet, und zur Rechten die wissenschaftliche Betrachtung, die spekulative Diagoge, zur Linken die sichtbare Kirche waltet, und in ihr der Oberbischof und der Kaiser als die beiden Erhalter der Kirche oben an stehen, und darunter die Heerde Christi weidet, von zwei Hunden bewacht.

Auch die Geschichte, so hören wir, so sehen wir mit dem Seher in mehr als einem sprechenden Bilde, auch die Geschichte der christlichen Kirche auf Erden ist ein eindringliches und lehrendes Zeugniss, eine vielstimmige Predigt, wie einerseits die Verwahrlosung des heiligen Verbandes zwischen den beiden Armen des Leibes, andererseits die Abweichung von der Schriftlehre des kirchlichen Bekenntnisses Kirche und Staat, Klerus und Obrigkeit, Wagen und Baum zumal in Unheil und Schaden bringt.

---

*) Bellermann: Erinnerungen aus Süd-Europa. S. 86. — Dr. Karl Hegel: Dante über Staat und Kirche. S. 29. — Jahrbücher für wiss. Kritik. 1843. No. 81 flg. Maii.

So sehen wir zunächst den Adler herabfahren und Baum und Kirche bestürmen. Das ist das Erste.

Der Adler weiset deutlich genug auf das prophetische Räthsel von dem Adler, der auf Libanon herabfährt, und den Wipfel von der Ceder wegreisset. Der Adler weiset auf den König von Babel, der gen Jerusalem kommt und die Fürsten sammt dem Könige nimmt und wegführet gen Babel. Hes. 17, 3. 12.

Aber die Allegorie ist damit nicht abgeschlossen, der Sinn des Bildes ist damit nicht erschöpft, der Adler bezieht sich in höchster Instanz auf den Römischen Reichs-Adler, da er noch heidnisch war, und, seiner eigensten Bestimmung entfremdet, im schnöden Missbrauche seines von Gott verordneten Reichsamtes die Christen verfolgte, — Blätter und Blüthen abbrach, und selbst die Rinde des Baumes nicht verschonte, der doch erst durch die christliche Offenbarung zu seiner eigensten Bedeutung, zu seiner Verjüngung, zur vollen Anerkennung der obrigkeitlichen Würde gelangt war. Zu der Zeit war der Adler dem Baume sowohl als dem Wagen feind. Wir sehen vor Augen, wie der schnöde zuchtlose Missbrauch reichsobrigkeitlicher Gewalt in heidnischer Hand Gesetz und Evangelium zumal schändet, den Baum schädigt und den Wagen in Gefahr bringt, *come nave in fortuna, vinta dall' onde, or da poggia or da orza* (109—117).

Aber hier tritt uns ein wichtiges Bedenken entgegen. Der Baum ist ja schon lange zuvor mit dem Wagen und zwar von Christo selbst feierlich verbunden worden: er ist von dieser Verbindung wieder frisch und grün geworden; der Baum des Gesetzes, der Baum höchster Obrigkeit. Und nun sehen wir doch, dass diese Obrigkeit noch heidnisch ist. Wie konnte ihr doch schon der Wagen vertraut werden? wie konnte der Baum schon wieder ausschlagen, wie im Frühlinge die Bäume thun? Die eigentliche Antwort steht in dem Gastmahle des Dichters (IV 4. 5). Der kaiserliche Reichs-Adler ist fast gleichzeitig mit dem Christenthume in die Welt gekommen: zu diesem war das jüdische Volk, zu jenem der Römische Staat providenziell bestimmt. Durch das Christenthum ist erst die höchste Obrigkeit zu ihrer Autorität von Gottes Gnaden gekommen. Matth. 22, 20. Joh. 19, 11. Röm. 13 = 1. Petr. 2, 13 flg. In der vorläufigen Verbindung ist zugleich die Bestimmung für die Zukunft ausgesprochen, welche mit dem Kaiser Konstantin in Erfüllung ging. Und hat nicht schon lange vorher Titus Gottes Urtheil an Jerusalem vollstrecken müssen und Trajan das von Gott ihm anvertraute Richteramt so verwaltet, dass ihm noch nach seinem Tode auf wunderbare Weise Taufe und ewiges Leben geworden ist? Par. VI 92 flg. XX 112. Ja, hat nicht selbst Tiberius als Obrigkeit dienen müssen? Par. VI 86 flg. — Joh. 19, 11 —. So viel zur Erklärung des Adlers, des ersten Adlers.

Das Zweite war ein weiblicher Fuchs, der sich in das Innere des Wagens windet, aber von Beatrice in die Flucht geschlagen wird, dass er davon läuft, so schnell es die dürren Knochen aushalten.

Die Füchse sind nach dem oft wiederkehrenden Bilde der heiligen Schrift die falschen Propheten, die Irrlehrer. Ps. 63, 11. Ezech. 13, 4. Klagel. 5, 18. Hoh. L. 2, 15. Matth. 24, 24.

Auch Herodes wird von dem Herrn selbst ein Fuchs genannt, weil er sich mit List an ihm versucht. Luc. 13, 32. Aber alle Irrlehre, alle Ketzerei muss vor dem guten Bekenntnisse Beatrice's, der Wächterin, weichen: das

Wort Gottes behält den Sieg (Ephes. 6, 11—18). Davon giebt die Geschichte der Kirche von Jahrhundert zu Jahrhundert Zeugniss, indem keine Ketzerei in der Kirche geduldet wird, sondern eine versiegt ohnmächtig nach der andern, wiewohl auch eine nach der andern, wie Unkraut hervorspriesst. — Aber welche Ketzerei im Laufe der Zeit hier zunächst gemeint sei, das ist eine weitere Frage. Die Fuchsgestalt kann sich auf die schismatischen Streitigkeiten entweder des Novatus zu Karthago seit 250 oder des Novatianus zu Rom seit 251 beziehen, aber sie kann auch auf die dogmatische Ketzerei des Arianismus seit 318 bezogen werden. Der Arianismus greift mitten in das Herz des Christenthums, er vergreift sich an der Person des Herrn: der Novatismus wie der Novatianismus betrifft die Kirchenverfassung und das geistliche Amt; jener reagirt gegen die einseitige bischöfliche Verfassung zu Gunsten der Presbyter und begünstigt in falscher Nachsicht die Gefallenen — *lapsi* — zum Schaden kirchlicher Ordnung und Zucht: dieser übertreibt die Kirchenzucht und gestattet keine Wiederaufnahme Gefallener, auf dass auch die ganze sichtbare Gemeinde heilig sei: jener hat den Bischof Cyprianus in Karthago, dieser den Bischof Cornelius in Rom zum Gegner.

Aber welches Schisma hier gemeint sei, ist damit nicht erklärt.

So viel scheint unleugbar zu sein, dass unser Dichter nach seiner ganzen Art nicht an die Ketzerei überhaupt, sondern an eine bestimmte Ketzerei zu bestimmter Zeit gedacht hat. Die genannten Ketzereien verursachten eine Spaltung in der Kirche, aber nachhaltiger war die arianische: alle drei mussten aus der Kirche weichen. Wie sollte sich denn auch der Dünkel der eigenen Weisheit gegen Schrift und Kirche halten können? jene flieht vor dieser in aller Eile, *quanto sofferson l'ossa senza polpe* (118—123).

Diese schnelle Flucht scheint wenigstens nicht buchstäblich auf den Arianismus zu passen, welcher viele Völker und Reiche in Europa und Afrika beherrschte und viele Jahrhunderte fortdauerte, wiewohl das Nicänische Concil frühzeitig (325) dagegen zeugte; aber auch die Zeitfolge scheint damit nicht zu stimmen, denn das dritte Ereigniss, welches wir sogleich näher betrachten, würde dann dem zweiten nach der Zeit voraufgehen. Darum scheint doch die Fuchsgestalt, wo nicht auf die Irrung in Afrika seiten des Presbyters Novatus und Felicissimus gegen den Bischof Cyprian, so doch auf die Spaltung seiten des Presbyters und Bischofs Novatianus gegen den Bischof Cornelius in Rom, oder vielmehr auf beide gleichzeitige Spaltungen, wovon jene die Kirchenzucht relaxiren, diese überspannen wollte, sich zu beziehen. Oder sollten etwa alle drei Spaltungen, Novatus, Novatianus und Arius zumal sammt allem ihrem Gefolge und anderem Anhange mit Einschluss der Nicolaiten gemeint sein? Das Bild des Fuchses ist namentlich auf die listigen Unions-Versuche gedeutet worden, womit der Arianismus in die Kirche sich einzuschleichen gesucht hat. Das Bild des Fuchses ist sogar auf dem Versuche des Semiarianismus gedeutet worden, die wesentliche Differenz auf Kosten der Wahrheit durch einen Buchstaben zu vermitteln, durch Verwandlung der Homousie in Homöusie.

Aber die Wächterin schlägt den listigen Versuch aller dieser Abweichungen, in den Schoos *(nella cuna)* der Kirche sich einzunisten *(avventarsi)*, siegreich zurück.

Das Dritte ist der Adler zum zweitenmale, wie er die Arche des Wagens mit seinen Federn schmückt. Dieser erinnert an den zweiten Adler in dem Räthsel des

Propheten Ezechiel, nach welchem der Weinstock seine Reben ausstreckt, dass er gewässert würde. Hes. 17, 7. 22 flg.

Aber eben dieser zweite Adler weiset auch sichtlich weiter, er bezieht sich auf den Kaiser Konstantinus († 337). Denn nun ergehet 312 nicht allein das Toleranz-Edict für alle Gottesdienste, sondern auch 313 das Edict von Mailand, welches den Uebertritt zum Christenthume unbedingt freilässt: nun ist der Reichsadler selbst christlich geworden nach seiner ursprünglichen Bestimmung: nun gehört er der Kirche. So ist es der Wille Gottes: aber das Verhältniss bleibt nicht rein, die Kirche wird durch die Gunst der Obrigkeit reich und weltlich. Solche Gunst des Adlers schadet der Kirche mehr, als die frühere Verfolgung von seiten eben dieses Adlers. So wird es auch anderwärts beklagt, dass Konstantin mit seinem Reichsregimente Rom verlassen und dem Papste die Herrschaft allein überlassen habe (Par. XX 55—57). Hieran sehen wir, wie die Kirche verweltlicht, wenn von den beiden Gewalten eine weicht und der anderen das Regiment allein überlässt, *per cedere al Pastore* (124—129).

Das Vierte ist der Drache, der aus der Erde zwischen den Rädern des Wagens hervorkommt, ein Stück aus dem Grunde herausreisset und damit fortrennt in der Irre. — Hier weiset das Bild auf den grossen, rothen Drachen, den Johannes sah, der sieben Häupter hatte, und zehn Hörner, und auf seinen Häuptern sieben Kronen. Off. 12, 3. 4. — 20, 2. Aber der historische Sinn scheint sich auf Muhamed im 7. Jahrhundert zu beziehen. Muhamed finden wir in der Hölle unter den Schismatikern, *che scommettendo acquistan carco* (XXVIII 136). Wir finden ihn dort zerspalten vom Kinn an bis herunter *(rotto dal mento insin dove si trulla)* (XXVIII 24), so wie Ali vom Kinn bis zum Schädel hinauf *(fesso nel volto dal mento al ciuffetto)* (XXVIII 33). Der Muhamedanismus entriss ein Land nach dem andern dem christlichen Einfluss: er eroberte Syrien (639), Palästina und Aegypten (640), Persien (651), Nordafrika (707), Spanien (711). Gegen ihn waren die Kreuzzüge gerichtet: die christliche Kirche hat ihn immer als ihren Erzfeind angesehen. Muhamed hemmte nicht allein den Lauf des Wortes Gottes durch die Länder der Erde, er riss auch einen grossen Theil des schon gewonnenen Gebietes an sich. Andere haben den historischen Sinn des in dem Drachen bezeichneten Schisma auf Photius im 9. Jahrhundert beziehen wollen. Oder sind beide Spaltungen zumal gemeint? Jedenfalls sehen wir, wie alles wüst durcheinander geht — *vago, vago* —, wenn dem obrigkeitlichen Arme sein gutes Schwerdt, und dem geistlichen seine ephesinische Rüstung entkommt (130—135).

Nun folgt zum Fünften eine Entartung auf die andere. Wagen und Deichsel, soviel davon zurückgeblieben, werden mit weltlichen Federn bedeckt. Wagen und Deichsel treiben sieben Häupter und zehn Hörner hervor, nämlich vier Häupter an den vier Ecken des Wagens — *in ciascun canto* —, je mit einem Horne, drei Häupter auf der Deichsel, je mit zwei Hörnern (137—147).

Hiermit scheint sich das apokalyptische Gesicht zu erneuern (Off. 13, 1 = 17, 7. Dan. 7). Der allegorische Sinn scheint zu sein, dass nun alle Sünden zum Ausbruche kommen, die sieben Hauptsünden, wie sie im Purgatorium nach der Reihe gebüsst werden, und zwar die drei schwersten, Stolz, Neid, Zorn, je mit zwei Hörnern, die übrigen, Lauheit, Geiz, Völlerei, Wollust, je mit einem

Horne: jene auf der Deichsel, diese auf den vier Ecken des Wagens.

Die nähere Erklärung der ganzen Vision meinen wir aber in der Vorhaltung zu finden, welche der Pilger etliche Tage zuvor in der Hölle (XIX 100—114) dem Papste Nicolaus III. (1277—1280) gemacht hat: denn darnach hatte diejenige, welche nun über den Wassern sitzet und mit den Königen buhlt, von Anfang an sieben Häupter und zehn Hörner getragen. Aber das waren zuvor die sieben Gaben des Geistes, oder auch die sieben Sakramente, und die zehn Gebote, so lange als ihrem Bräutigam, dem Papste, die Tugend gefiel. Nun aber sind diese heiligen Sieben und Zehn in ihr Gegentheil verkehrt, in sieben Entheiligungen der göttlichen Gnadengaben des Evangeliums und in zehn Uebertretungen der göttlichen Gebote im Gesetze.

Der historische Sinn der kirchengeschichtlichen Vision ist aber damit noch nicht erklärt; die historische Zeitfolge weiset uns indessen in das zehnte und elfte Jahrhundert, wo es eben nur die Kaiser waren, namentlich die drei Ottonen aus dem sächsischen Hause (936—1002), und demnächst Heinrich III. aus dem salischen Hause (1039 – 1056), welche dem zügellosen Unwesen der Päpste in Rom von Zeit zu Zeit zu steuern bemüht waren: wir nennen nur die Päpste Sergius II., Johann X. bis XVI. und zuletzt die drei gleichzeitigen Päpste Benedict IX., Gregor VI. und Sylvester III., welche Kaiser Heinrich III. beseitigte: wir erinnern zugleich an die Namen Theodora I., Macozia und Theodora II. Das war die Zeit, wo alle Laster herrschten. —

Aber wir sehen auf unsere Gesichte zurück, ihren weiteren Verlauf zu beobachten. Denn jetzt zeigt sich — das ist das Sechste — auf dem entstellten Wagen dreist und sicher, wie ein Fels auf hohem Berge, eine lose Dirne, und ihr zur Seite ein Riese, welcher jene erst küsst und dann unbarmherzig geisselt, weil sie ihre frechen Blicke erst rundum und dann auf den Dichter wirft (148—157).

Zunächst scheint die Dirne dem apokalyptischen Gesichte der grossen Hure zu entsprechen, Off. 17, 1. 15 = 19, 2. und der Riese ist wie einer der zehn Könige, die auf Erden werden trunken werden, mit welchen die Dirne buhlt. Off. 17, 1. 2 flg.

Auch hier suchen wir den speziellen historischen Sinn: er entwickelt sich vollständig an dem nun folgenden Schlusse der ganzen Vision, denn jetzt geschieht es, dass der Riese den entstellten Wagen gewaltsam vom Baume löset und ihn fortschleppt durch den Wald, der dem Seher allein zum Schilde dient vor der Dirne und — dem neuen Unthiere (157—160)—. Das ist das siebente und letzte Gesicht.

Hier löset sich das Räthsel aus der Geschichte der Zeit, welche der Vision unmittelbar vorausging und nachfolgte. Der Riese ist Philipp der Schöne, König von Frankreich, die Dirne ist die entartete Kirche unter ihren Stiefvätern Bonifacius VIII. (1294—1303) und Klemens V. (1305—1314). Erst hielt es der König Philipp mit den Päpsten, dann misshandelte er sie (Prg. XX 86, Inf. XXI 83, XIX 87). Durch Philipps Einfluss wurde im Jahre 1305 Clemens V. zum Papst erhoben, und am 14. November zu Lyon gekrönt. Die römische Kurie wurde von Rom nach Avignon verlegt. Aber Philipp suchte nicht allein den Papst von Rom zu entfernen, was ihm gelang, sondern auch das römische Kaiserthum von der deutschen Königskrone loszureissen und damit das bisherige Verhältniss kaiserlicher Reichsobrigkeit deutscher Nation zum Papste und zur Kirche auf Frankreich überzutragen; er reisst den Wagen nicht allein vom Baume, sondern auch mit sich fort. Aber das ganze Unternehmen sollte doch nicht gelingen. Statt Philipps wurde 1308 Heinrich von Luxemburg, nach dessen Tode 1314 Ludwig von Baiern zum römischen Kaiser gewählt. In diesem Sinne verkündigt hoch oben im himmlischen Paradiese Kaiser Justinianus (Par. VI 110. 111): *Non si creda, che Dio trasmuti l'arme per suoi gigli!* — In eben diese Zeit des Kampfes zwischen dem deutschen Reichsadler und den französischen Lilien scheint auch der letzte Abschluss der Gesänge des Purgatoriums zu fallen. Und im Jahre 1313 starb Heinrich VII.: es ist ein Jahr tragischer Peripatie ohne Gleichen: im Jahre 1314 starben Papst Clemens V. und König Philipp IV. bald nach einander.

So schliesst also die ganze Vision mit einer gewaltsamen Lösung des von Christo selbst geknüpften Bandes, mit der Emancipation der Arche von dem Baume, nachdem sich erst jene verweltlicht, dieser entkirchlicht hatte: es ist Schuld auf beiden Seiten.

Hiermit fällt der Vorhang des vorletzten Acts: oder es dient vielmehr der Wald zum Vorhange, ja zum Schutze, zum Schilde vor der Dirne, die den Seher mit ihren Blicken verfolgte, und vor dem neuen siebenköpfigen Unthier mit zehn Hörnern. Es ist der heilige Paradieses-Wald, der solchen Schutz vor dem Unheiligen verleiht, der Wald, der gleich Anfangs (XXVIII 2) als ein Gotteswald geschildert wurde, *la divina foresta spessa e viva*. Hier ist das Schild *(scudo, scutum)* das Schild des Glaubens, auszulöschen alle feurige Pfeile des Bösewichts (Eph. 6, 16).

So geschieht es, dass zuletzt unser Blick von den Gesichten auf den Seher zurückfällt. Es ist auch wohl zu merken, es kann nicht allein zur Erklärung der räthselhaften Erscheinungen, sondern auch zu einer heilsamen Lehre für uns alle dienen. Acht zu haben, wie der Seher zu den Gesichten zu stehen kommt. Wir erinnern uns, dass er zuerst auf sein eigenes Sündenelend aufmerksam gemacht, und über das, was zum Heile seiner eigenen Seele Noth thut, ernstlichst belehrt wird. Es heisst auch hier: »Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?« Darum wird er auch mitten in die apostolische Kirche, mitten in die Schrift hineingestellt. Aber er wird auch an seinen kirchlichen Beruf, an seine Pflicht zu zeugen erinnert, Angesichts des Verderbens und des Zerfalls, der die Kirche betroffen hat. Zugleich wird ihm im Bilde die von Gott gewollte und gegründete Kirchenverfassung gezeigt, das heisst, nächst der Kirche, welche die Güter des Heils zu pflegen bestimmt ist, auch die Ordnung, welche die Kirche zu schützen bestimmt und geeignet ist, so lange sie treu gehalten wird, wogegen jeder Bruch an der Verfassung auch die Kirche dem Feinde öffnet, so wie jede Untreue in der Kirche auch die Verfassung gefährdet und die Mauern Zions bedroht.

An dieser Stelle, vor dem letzten Acte der prophetischen Offenbarungen, ist es die gelegene Zeit, eine nahe genug liegende Parallele zwischen den Führungen des Dichters und der Geschichte der deutschen Reformation an's Licht zu stellen. Ihr eigenster Kern, ihr innerster Lebenskeim war die Sorge um das Heil der eigenen Seele: das neue Leben hatte seine Wurzeln nirgends anders als in einem geängsteten Herzen, in einem Gewissen, welches im Gefühle der Verdammniss nach Rettung schreit, und endlich Frieden findet in der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Erst daraus entsprang die Fürsorge für die hirtenlose Schaar der Mitchristen, für die gesammte Kirche zur Restauration der aus dem wiedergefundenen Prinzipe genommenen reinen Schriftlehre, welche sich im Bekenntnisse verkündigte. Das Dritte war die Sorge für die Verfassung, für den Bau der Kirche zum Schutz ihrer Lehre, da ihr über alles ihr Bitten und Verstehen in dem konsistorialen Verbande mit der Landes-Obrigkeit eine Ordnung gegeben worden ist, welche die deutsche Kirche unter vielen Kämpfen seit Karl dem Grossen gesucht, und mehr als einmal unter den sächsischen und salischen Kaisern in Primitien zu schmecken bekommen hat, eine Ordnung, zu deren gründlicher Einsicht das kirchliche Bewusstsein noch bis zur Stunde nicht gelangt ist. Wohl ist landesherrliche Alleinherrschaft in der Kirche eben so wie bischöfliche Alleinherrschaft unkirchlich; und insofern hat jene, wo sie in der evangelischen Kirche eingedrungen ist, mit gutem Rechte als in Eile und Unordnung gemachter Fehler bezeichnet werden können. Dieser Fehler findet eben in dem evangelischen Dualismus sein Korrectiv, dessen Störungen wir an mehr als einer Vision beobachtet haben. —

Aber wir kehren zum Jahre 1300 zurück. Der gewaltsame Abfall von der gegebenen Ordnung, die Auflösung des verordneten Dualismus war das Letzte: dennoch ist es noch nicht gar aus: es stehet geschrieben, dass die Pforten der Hölle die Kirche Christi nicht überwältigen sollen (Matth. 16, 18). Der Herr sitzt am Regimente. »Er wird das Reich mit seiner Rechten beschirmen, und mit seinem Arme vertheidigen. Er wird seinen Eifer nehmen zum Harnisch, und wird die Kreatur rüsten zur Rache über die Feinde. Er wird Gerechtigkeit anziehen zum Krebs, und wird das ernste Gericht aufsetzen zum Helm. Er wird Heiligkeit nehmen zum unüberwindlichen Schilde (Weish. 5, 17—20).

Fragen wir uns jetzt, ehe wir weiter gehen, warum diese Visionen wohl grade im irdischen Paradiese dem Pilger vor seiner Auffahrt zum himmlischen Paradiese werden, so finden wir die nächste unmittelbare Antwort im dritten Buche von der Monarchie, wornach die höchste obrigkeitliche Gewalt zum irdischen, die Kirchen-Gewalt zum himmlischen Paradiese zu führen bestimmt ist, jene *ad beatitudinem hujus vitae, quae per terrestrem Paradisum figuratur*, diese *ad beatitudinem vitae aeternae, quae per Paradisum coelestem intelligi datur.*

XXXIII.

»Herr, es sind Heiden in Dein Erbe gefallen, die haben Deinen heiligen Tempel verunreinigt, und aus Jerusalem Steinhaufen gemacht!« So klagen und singen jetzt mit dem 79. Psalm die drei Jungfrauen, denn die Schätze des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung sind verwahrloset. So klagen und singen die vier Jungfrauen, denn Weisheit, Gerechtigkeit, Züchtigkeit und Tapferkeit sind landflüchtig geworden. Beatrice seufzet und ist erbleichet fast wie Maria unter dem Kreuze: so finden wir sie auch später im Fixstern-Himmel bei der Predigt des Apostels Petrus von dem Verderben der Kirche auf Erden (Par. XXVII 34—36):

Così Beatrice trasmutò sembianza;
E tale eclissi credo che in ciel fue,
Quando patì la suprema possanza.

Aber dann erhebt sie sich und tröstet und spricht: »Ueber ein Kleines, so werdet ihr mich nicht sehen, und abermals über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen.« (6—12.) — Joh. 16, 16. —

Darauf setzt sie sich in Bewegung, die sieben folgen, den Schluss machen die unbekannte Frau, Statius und der Dichter: aber beim zehnten Schritte blickt sie ihn an und heisst ihn zu ihr treten und auf ihre Rede Acht haben. Und als nun Dante ihr so nahe ist, wie sie es wollte, *com' io doveva*, da ist, indem sie allesammt ihres Weges weiter gehen, Beatrice's erstes Wort zu ihm: Fürchte dich nicht, scheue dich nicht, träume nicht länger (13–33). Jetzt gilt es, die Worte des Herrn, die sie zuvor gesprochen, zu erläutern und auf die innestehende Zeit anzuwenden. Jetzt ist die Zeit, wo der Herr nicht mehr zu spüren ist. Wisse, so ruft sie, das Gefäss, welches der Drache, die alte Schlange zerbrochen hat, war, und ist nicht, — *fu e non è* —. Aber die Rache bleibt nicht aus: über ein Kleines, so werdet ihr wieder sehen, was ihr jetzt vermisst. So heisst es auch in dem Psalm, den die Drei und Vier singen: »Hilf du uns, Gott, unser Helfer, um Deines Namens Ehre willen, errette uns und vergieb uns unsere Sünde um deines Namens willen. Warum lässest Du die Heiden sagen: Wo ist nun ihr Gott? Lass unter den Heiden vor unseren Augen kund werden die Rache!«

Doch Beatrice fährt fort zu verkünden, was kommen werde. Der Adler, welcher die Federn im Wagen liess, so dass dieser darüber erst ein Unthier, *mostro*, und dann die Beute des Feindes, *preda*, wurde, wird nicht immer ohne Erben bleiben, — *senza reda* — (34—39). Schon nahen die Sterne — *stelle propinque* —, eine Zeit zu bringen — *a darne tempo* —, die alle Hindernisse und Hemmungen hebt, und Hülfe schafft (40–42). Es wird kommen ein Fünf Hundert Zehn und Fünf, *un Cinque cento diece e cinque* (43). Derselbige wird, von Gott gesandt, *messo di Dio*, den Riesen sammt der Dirne darnieder schlagen (44. 45). Er wird das Räthsel, welches in seiner Zahl verborgen ist, bald, *tosto*, lösen, und zwar ohne Schaden an den Heerden und Fluren, *senza danno di pecore o di biade* (46–51).

Auf diese ebenso kurze als räthselhafte Weissagung folgt eine längere Predigt, welche dreifachen Inhalts ist. Dante erhält die Weisung, Alles aufzuschreiben und sich einzuprägen, um es hienieden denen zu predigen, die noch das Leben leben, das ein schneller Lauf zum Tode ist. Dieselbe Weisung erhielt einst Johannes vor und nach der ihm beschiedenen Offenbarung (Off. 1, 19 = 21, 5). Beatrice macht ihm auch zur Pflicht, nichts davon zu thun und nichts zu verschweigen, oder zu verheimlichen: in gleicher Weise war Johannes vermahnt worden (Off. 22, 10). An Dante sind solche Erinnerungen schon mehr als einmal ergangen (XXXII 103. Par. XVII 124 flg. XXI 97—99. XXVII 64—66). Das ist das Erste. Der zweite Gegenstand ist noch einmal der Baum: seine Bedeutung wird immer deutlicher. Wie Adam, so sagt Beatrice, weil er von dem Baume gegessen, an dem Baum sich vergriffen, dafür 5000 Jahre und länger auf Den hat warten müssen, der die Strafe dafür getragen hat, so wird jeder Ungehorsam gegen diesen Baum, jede Beraubung und Beschädigung als eine thatsächliche Gotteslästerung bestraft, denn der Baum ist von Gott geschaffen zu seinem Dienste. Dein Geist muss schlafen, so setzt Beatrice hinzu, wenn du nicht merkst, dass aus ganz besonderm Grunde der Baum so hoch — *eccelsa* — und im Gipfel so umgewendet — *sì travolta nella cima* — ist. Wären Deine Gedanken nicht ganz verweltlicht, so müsstest Du allein schon an den vielen Zeichen, die Du am Baume gesehen, die Gerechtigkeit Gottes — *la Giustizia di Dio* — in dem Verbote, den Baum zu verletzen, erkennen. Begreifst Du's doch nicht, so behalte es doch, wenn auch nicht aufgeschrieben, doch gezeichnet in Dir als das Wahrzeichen Deiner Wanderung: als einen Stab, wie ihn der Pilger heimbringt, geschmückt mit Palmen.

Zuletzt wird er noch auf den Abstand der menschlichen Gedanken von den Gedanken Gottes, wie der Erde vom Himmel, aufmerksam gemacht, womit wir zur Unterwerfung unter die Gebote Gottes ohne eigene Klügelei verwiesen werden (52—102). Das ist das Dritte.

Unter solchen Vorhaltungen, welche immer vorwärts zu gehen nicht gehindert, sondern gefördert haben, gelangen sie, wie sie sind, Beatrice und die Unbekannte, die sieben Frauen und die beiden Dichter, um die Mittagsstunde bis zu dem anderen Arme des Stromes, da, wo die beiden Flüsse, wie Euphrat und Tigris oder Phrath und Hidekel (1. Mos. 2. 14), aus Einer Quelle kommen und eben sich trennen *e quasi amici dipartirsi pigri* (103—114).

Dieser zweite Strom ist Eunoë geheissen: wir wissen es schon (XXVIII 131), die unbekannte Frau hatte es dem Wanderer zuvor gesagt. Aber dieser hat es vergessen, er erkundigt sich darnach, und wird von Beatrice an seine Führerin gewiesen, die noch immer nicht genannt war. Aber hier wird endlich auch von Beatrice selbst die Unbekannte bei ihrem Namen genannt: sie heisst — Matelda (119). Matelda, die schöne Frau, *la bella Donna*, erinnert nun, dass sie über Eunoë und vieles Andere dem neuen Ankömmling schon zuvor Aufschluss gegeben habe. Diesmal entschuldigt aber Beatrice selbst, so streng sie sonst ist, des Dichters Vergesslichkeit mit der grösseren Sorge, welche, wenn sie die Seele erfülle, das Gedächtniss zurückdränge (115—126). Purg. IV 1—12. XXXII 4. 5.

Doch siehe Eunoë, *ma vedi Eunoè*, so fährt Beatrice fort, führe ihn da hinein und erfrische die erstorbene Kraft. Es geschieht: die schöne Frau fasst ihn und heisst Statius folgen. Es ist nicht allein ein äusseres Bad, er bekommt auch von dem Wasser zu trinken, — *lo dolce ber che mai non m'avria sazio* (138) —. Aber die Kunst hat ihr Maas und Gesetz, das Maas ist erfüllt. Der Dichter schliesst seine Erzählung mit Einer Terzine und dem Schlussverse, *torvello.*

Jo ritornai dalla santissim' onda
Rifatto sì, come piante novelle
Rinnovellate di novella fronda,
Puro e disposto a salir alle stelle.

Am Schlusse des letzten Acts sehen wir uns noch einmal um, uns zu besinnen, theils um die Bilder zu sammeln, theils um die Erklärung zu suchen, wo sie noch fehlt.

Die Heiden sind in Gottes Erbe gefallen, und haben den heiligen Tempel verunreinigt und aus Jerusalem Steinhaufen gemacht. Ps. 79, 1. Das Gefäss, das der Drache zerbrochen hat, war und ist nicht. Die Kirche ist zerstört, und die zerstörte ist verschwunden. Es liegt wieder ein apokalyptisches Bild zu Grunde. Off. 17, 8.

Aber es ist ein Häuflein übrig geblieben. Beatrice, die Wächterin, an der Spitze: daneben die Frau, die nun Matelda genannt wird: rund um die sieben Frauen, die wir schon kennen: dazu kommen die beiden Dichter, einer jenem, einer noch diesem Leben angehörig, diesem Leben, welches ein Lauf zum Tode ist. Ausserdem ist auch der Baum geblieben, nur dass ihm der Adler fehlt, und der Wagen.

So heisst es auch anderwärts (Par. XXVII 140. 141):

Pensa che in terra non è chi governi:
Onde sì svia l'umana famiglia.

Der Baum wird jetzt näher bezeichnet und ist nicht mehr zu verkennen, wenn anders nicht des Geistes Auge schläft, *dorme l'ingegno* (64), wenn nicht alle Gedanken in der Weltlust verstockt (67—69) sind. Er ist an dem Verbote, *interdetto* (71), Du sollst nicht, an Adam's Uebertretung (61—63), an so vielen eben vorübergegangenen Wechselfällen, *circonstanze* (70), er ist an seiner Erhabenheit und an seiner Unzugänglichkeit (65. 66) zu erkennen. Er ist ein Zeichen der Gerechtigkeit Gottes (71) und seines Gesetzes. An Allem, was an uns vorüber gegangen ist, hat es sich bewährt, wozu das Gesetz gegeben ist. Es ist gegeben als ein Zaum zur Erhaltung der Ordnung und als eine heilsame Zucht zum Schrecken für Alle, es ist gegeben zu einem Zuchtmeister auf Christum für die, welche sich ziehen lassen wollen: es thut aber auch denen hochnoth, die in Christo sind, damit sie nicht wieder in die eigenen Wege fallen, wenn die Stunde der Versuchung kommt: auch für die Christen ist, als von einer Menschenhand, das Schreckenswort des Gesetzes geschrieben, dem Leuchter gegenüber, auf die getünchte Wand, in dem Königlichen Saale: das Wort: Mene, Menel, Tekel, Upharsim. Dan. 5, 5. 26. Darum ist das Gesetz mit allen seinen Schrecken auch der Kirche gegeben, darum war der Wagen von Christo selbst mit dem Baume verbunden. So ist auch das Gesetz, so wie Königreich, Macht, Ehre und Herrlichkeit (Dan. 5, 18) von Gott unmittelbar gegeben: seine Majestät erweiset sich an der Höhe, seine Unverbrüchlichkeit an dem umgewendeten Gipfel.

Aber nun sind noch zwei Fragen unbeantwortet: 1) Wer ist der verheissene Retter der Fünf Hundert Zehn und Fünf? 2) Wer ist die dienstfertige Frau Matelda?

Der Fünf Hundert Zehn und Fünf ist ein von Gott gesandter Retter: so viel ist deutlich. Es ist auch anderwärts im Laufe des Gedichts ein Retter, ein Reformator unter den verschiedenartigsten Bildern in Aussicht gestellt: ein *Veltro* (Inf. I 101), und zwar *tra Feltro e Feltro* (Inf. I 105), Einer, *per cui la lupa discede* (Prg. XX 10—15), ein *Scipio* (Parad. XXVII 61—63). Bald scheint es *Can grande* zu sein (Par. XVII 89. 90): oder der Retter scheint doch noch vor Dante's Tode zu erwarten zu sein, *innanzi che tu muoi* (Par. XXII 15). Bald ergiebt sich der Dichter auch darein, dass es noch lange dauern kann, aber die Hoffnung auf die Erfüllung hält er fest, und wenn es so lange dauern sollte, dass nach dem alten Kalender der ganze Januar in den Frühling fallen würde (Par. XXVII 142). Im Purgatorium ruft er einmal aus:

E se licito m'è, o sommo Giove,
Che fosti in terra per noi crucifisso,
Son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?
O è preparazion, che nell' abisso
Del tuo consiglio fai, per alcun bene,
In tutto dall' accorger nostro scisso?
Prg. VI 118—123.

und dann fragt er wieder:

O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosa,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto?
Prg. XX 94—96.

Ruft doch St. Petrus selbst im heiligen Zornes-Eifer hoch oben im himmlischen Paradiese (Par. XXVII 57):

O difesa di Dio, perchè pur giaci?

So wird auch der Dichter ungeduldig, und bittet, wie Jacobus und Johannes um Feuer vom Himmel (Luc. 9, 54): aber dann tröstet ihn auch wieder die gewisse

Zuversicht, dass Gott zur rechten Zeit hilft, nicht zu früh, und nicht zu spät; denn der Herr verziehet nicht die Verheissung, wie es etliche für einen Verzug achten; sondern er hat Geduld mit uns, und will nicht, dass Jemand verloren werde (2. Petr. 3, 9).

So bleibt denn auch in Beatrice's Verkündigung ein Räthsel, *enigma* (50), ein Dunkel, *narrasion buia* (46), welches, so heisst es, die Zukunft bald lösen und lichten wird. Hier ist das Räthselhafte, *segreto*, auch in der Zahl ausgedrückt. Es ist die Zahl DXV.

Die Zahl ist wie eine apokalyptische der Gegenstand mannichfaltiger Deutung geworden, wiewohl sie sich selbst verbirgt. Heisst es *Dominus Christus Victor?* oder heisst es *Domini Christi Vicarius?* So viel ist einzuräumen, dass Dante die Wiederkunft Christi (Off. 22, 20) bald erwartete (Conv. II 15). Desto weniger kann ein Papst gemeint sein: die Verheissung ist an den Reichsadler geknüpft. Oder heisst es etwa versetzt DUX? Und bezieht sich diese Hoffnung auf Herzog Can della Scala? oder auf Herzog Heinrich von Luxemburg, Heinrich VII. († 1313)? oder auf Herzog Ludwig von Baiern, dem im Jahre 1314 der Reichsadler anvertraut wurde, dem Dante die drei Bücher der Monarchie widmete? Jedenfalls fällt der Abschluss des Purgatoriums in diese Zeit, wo auch Clemens V. und Philipp IV. (1314) starben, wo die neuen Kaiser neue Hoffnungen weckten. Oder heisst es Judex, der oberste Richter, die Reichsobrigkeit? Die Buchstaben scheinen zuzustimmen

Un cinquecento dieci e cinque
I. D. X. E. V.

So viel bleibt gewiss, dass der römische Adler christlicher Reichsobrigkeit (38), der anderwärts (Par. XX 8) *il segno del mondo e de' suoi duci* genannt wird, als

Retter bezeichnet ist, wie er auch heisse, wann er auch komme.

Wir müssen jetzt näher auf des Dichters Zeitgeschichte eingehen. In seinen ersten Lebensjahren war Konradin (1268) gefallen: die Folgen dieses Falles reichten durch die ganze Lebenszeit Dante's und weit drüber hinaus. Zunächst hob des deutschen Königs Niederlage die Welfen und ihr Prinzip von der geistlichen Monarchie: mit Konradin würde dagegen der ghibellinische Dualismus gesiegt haben, welchen der Dichter recht wohl von seinen Ausartungen unter den Hohenstaufen zu unterscheiden weiss (Par. XXVII 61—69). Das Prinzip ist der am Baume gebundene *(legato)* Wagen, und die Wacht Beatrice's; die Ausartung ist der vom Baume abgelösete Wagen, *mostro disciolto*, und die von aller Wacht und Zucht entbundene Dirne, *puttana sciolta*. Je reiner sich die Prinzipien entgegenstehen, desto deutlicher bestätigt es sich, was seit den ersten Lebensjahren Dante's oft wiederholt worden ist: *Vita Conradini, mors Caroli! vita Caroli, mors Conradini!*

Aber weiset das mysteriöse Zeichen nicht wirklich auf eine Jahreszahl, auf eine Zeitbestimmung, wenn auch der Dichter selbst eine bestimmte Aufklärung nicht haben konnte? Es war ihm ja selbst ein Räthsel, wenn auf einen Zeitpunkt gedeutet wird,

Nel quale un Cinque Cento dieci e cinque
Messo di Dio, anciderà la fuia,
Con quel gigante, che con lei delinque.
43—45.

Auf eine Zeitbestimmung deutet es auch, wenn es heisst, dass die Sterne nahen, die Zeit zu bringen (41). Auch liegt die Vermuthung sehr nahe, dass die Zahl DXV., welcher im folgenden Verse, mit oder ohne Absicht, ein

M folgt, der apokalyptischen Zahl 666 (Off. 13, 17, 18) nachgebildet ist. Der Dichter las in seiner lateinischen Bibel: *Numerus bestiae: Sexcenti sexaginta sex* (13, 18), und *numerus nominis ejus* (13, 17. = 15, 2). Darnach ist wohl auch zwischen dem Namen des Thiers und der Zahl seines Namens ein Unterschied statuirt worden. Jedenfalls ist aber in der Offenbarung St. Johannis mit der Zahl 666, welche noch in unseren Tagen die verschiedenartigsten Erklärungen erfährt, ein Feind der Kirche, oder gar der Antichrist, hier hingegen mit der Zahl 515: ein Retter der Kirche bezeichnet, die Zahl beziehe sich auf den Namen, oder auf eine Eigenschaft, oder auf die Zeit des künftigen Retters.

Aber wir werden auch an die Weissagung des Propheten Daniel (9, 2 flg.) erinnert von den siebenzig Jahren, da Jerusalem wüste liegen wird, von den siebenzig Jahrwochen, da dem Uebertreten gewehret, die Sünde zugesiegelt, die Missethat versöhnet, die ewige Gerechtigkeit gebracht und der Allerheiligste gesalbet werden wird, nach deren Ablauf das Reich Israel aufhören, und das Reich Christi kommen soll, oder auch an die letzte Prophezeiung Daniels von 1290 Tagen und sofort, bis dass 1335 Tage erfüllet werden (12, 10—12). Dort heisst es: »Gehe hin, Daniel: denn es ist verborgen und versiegelt bis auf die letzte Zeit. Viele werden gereinigt, geläutert und bewähret werden, und die Gottlosen werden es nicht achten, aber die Verständigen werden es achten. — Wohl dem, der da wartet, und erreichet tausend dreihundert und fünfunddreissig Tage.«

Peter Alighieri deutet die nahenden Sterne — *stelle propinque* (41) — auf eine Conjunction der Planeten Jupiter und Saturnus, und rechnet das Jahr 1344 oder 1345 heraus, wie später Landino aus einer Conjunction des Jupiter und Saturnus, welche vom Dichter selbst anderwärts (Prg. XX 13—15) angedeutet zu sein schien, den 20. November 1484 berechnet hat, welcher um ein Jahr von dem Geburtstage des deutschen Reformators abweicht, wie lange nach Landino bemerkt worden ist. Es heisst aber auch hier: Wohl dem, der wartet! — Zwar heisst es ausdrücklich, dass Sterne der Entscheidung schon nahen — Richt. 5. 20 —, dass die Hülfe bald kommen werde — Off. 22. 20 —; aber doch nur bald dem, der in Geduld wartet.

Noch können wir nicht unbemerkt lassen, dass die Jahreszahl 515, als Minderzahl, oder mit dem folgenden M. als 1515, auch auf die deutsche Kirchenreformation gedeutet worden ist.*) Dazu musste zugleich Landino's Berechnung dienen. Merkwürdig ist es immer, dass auch die Apologie der Augsburgschen Konfession im 13. Artikel einer Weissagung auf das Jahr 1516 gedenkt. »Was aber davon zu halten«, sagen wir mit der Apologie, »bleibt billig einem Jeden überlassen«.

Noch ist jedenfalls die Weissagung nicht ganz erfüllt: in höchster Instanz fehlt noch der innige Verband des Wagens mit dem Baume unter der Wacht Beatrice's. Aber wie der Dichter sagt: die Hülfe kommt doch, ehe — der Januar mit dem Frühlings-Anfange zusammen fällt, so singen auch wir mit Luther: »Und ob es währt bis in die Nacht, und wieder an den Morgen: soll doch mein Herz an Gottes Macht verzweifeln nicht, noch sorgen«. Denn »Hülfe, die Er aufgeschoben, hat Er drum nicht aufgehoben: hilft er nicht zu jeder Frist, hilft er doch, wenn's nöthig ist«.

Wir wenden uns jetzt an die zweite Frage. Wer ist

---

*) J. F. von Meier: Blätter für höhere Wahrheit. V 356. XI 384.

Matelda? Die Frage tritt um so näher, und nimmt die Aufmerksamkeit um so mehr in Anspruch, als Dante selbst darnach nicht fragt, so oft er auch sonst fragt: Wer bist Du? *Ma tu chi sei?* — Prg. XIII 130 —. Die Allegorie ist deutlich genug: Matelda scheint gleich Lea und Martha das thätige, wie Beatrice gleich Rahel und Maria das stillbeschauliche Glaubensleben zu bedeuten und zu vertreten, oder, wie es auch ausgedrückt wird: sie war schon durch den Morgentraum des Pilgers von Lea, der alttestamentlichen Martha, und von Rahel, der alttestamentlichen Maria, zum Voraus angekündigt. (XXVII 94—99.) Lea — לֵאָה — heisst wörtlich die sich müde arbeitende Activität, Rahel — רָחֵל — heisst die Frucht, die der Receptivität zufällt, welche nicht sowohl arbeitet, als ruht und sich besinnt, oder, dass wir's noch bestimmter ausdrücken: Lea ist die Frucht, die der Mensch unter dem Gehorsam des Gesetzes bringt, Rahel die Frucht, die der Mensch unter dem Gehorsam des Glaubens empfängt.*) Beatrice ist die stillbeschauliche, spekulative Erkenntniss, die Diagoge, Mathilde die diskursive, dialectische Wissenschaft. Jene wacht über der Lehre der Kirche, diese sorgt für das Leben nach der Lehre. Aber der menschliche Name, den Matelda aus der Welt mit hinüber gebracht hat, deutet zugleich auf eine historische Person, auf einen buchstäblichen Sinn. Bei den drei und vier Frauen halten wir uns ausschliesslich an die Bedeutung, welche durch die Zahlen, sowie durch die Farben der Kleidung deutlich bezeichnet ist: weiter können wir bei ihnen nicht forschen, weil sie ohne irdische Namen auftreten. Matelda's Name weiset hingegen, auch nach der bestimmten Theorie des Dichters, auf eine buchstäbliche Wirklichkeit aus der unteren Gemeinde. So wenig wie Lucia (Inf. II 100. Prg. IX 55. Par. XXXII 137. Conv. III 5), so wenig ist Matelda ein blosser Name für die abstrakte Allegorie. Darum fragen wir nicht allein: Was bedeutet Matelde? sondern auch: Wer ist Matelde?

---

*) Es ist wohl zu merken, dass auch Luther bei der Erklärung der Genesis c. 31. den Gegensatz zwischen den beiden Schwestern in ähnlicher Weise erklärt, aber noch gründlicher und in Verbindung mit den beiden Mägden erläutert. Vergl. Luther's Werke. Erste Ausgabe. Bd. XXXIV S. 182 fg.

Während bei anderen Erscheinungen die Ausleger des Dichters in den verschiedenartigsten Vermuthungen fast unerschöpflich sind, haben sie hier durch alle Jahrhunderte hindurch fast einstimmig an die Gräfin Mathilde von Toscana († 1115) gedacht. Sie ist als Anhängerin der päpstlichen Theokratie, und namentlich des Papstes Gregors VII. weltbekannt. Für diese Auslegung spricht zunächst der Name, den sie mit der Erscheinung im Paradiese theilt. Auch ihr Land, das Vaterland des Dichters, könnte dafür angezogen werden: einem florentinischen Dichter musste es nahe liegen, den Namen der berühmten Markgräfin seines Landes zu verherrlichen. Dafür sprechen ferner ihre Verdienste um die Kirche. Auch der Sohn des Dichters, Petro, glaubt in ihr den Schatten der toscanischen Gräfin zu erkennen, welche sich durch Stiftung vieler Kirchen mehr als irgend eine andere verdient gemacht hat. — *umbram Comitissae Matheldae magnificentissimae, quae probissima fuit mulier, et infinitas construxit, de suo dotando, basilicas* —. Mathilde war es auch, welche auf ihrem Schlosse Canossa (1077) beim Papst Gregor VII. für Kaiser Heinrich IV. mit Thränen sich verwendete, und damals seine Lossprechung vom Kirchenbanne auswirkte. Für diese Deutung scheint auch das spätere Verhalten der Gräfin gegen

Kaiser Heinrich V. zu deuten, welchem sie den Eid der Treue leistete. Kaiser Heinrich V. beschenkte nach ihrem Tode das Kloster Policour, um für ihre Seele Messe zu lesen und Fürbitte zu thun. Nach Ricobaldo war sie so schön, wie sie Dante beschreibt, da der Fluss sie von ihm trennte, wie Hero von Leander (XXVIII 73—75)[*]. Er nennt sie fort und fort die schöne Frau. Auch die konstante Uebereinstimmung so vieler Ausleger scheint für diese Deutung zu zeugen.

Dennoch erhebt sich dagegen mehr als ein Bedenken. Es fehlt alle Beziehung auf die berühmte Markgräfin, während sonst alle Seelen in den jenseitigen Reichen in irgend einer Weise nach ihrem irdischen Leben entweder sich selbst zu erkennen geben, oder von Anderen bezeichnet werden. Ausserdem scheint aber auch die Lebensgeschichte der Gräfin nach ihren wesentlichsten und hervorstechendsten Momenten gegen die allgemeine Deutung zu sprechen. Ihre Parteinahme für den Absolutismus der päpstlichen Hierarchie war nicht in dem Sinne des Dichters. Auch ihre grossen Schenkungen zur Bereicherung des päpstlichen Stuhls sind nach Dante nur beklagenswerth. Wie schmerzlich ist von ihm so eben (XXXII 129) die angebliche Schenkung Kaiser Konstantin's beklagt worden! und eben so auch früher (Inf. XIX 115—117), und später (Par. XIX 55—57). Mathilda's Schenkungen wurden noch überdies der fortgehende Gegenstand bittersten Kampfes zwischen Papst und Kaiser, Kirche und Reich, Welfen und Ghibellinen.[**] Dazu kommt ihre Empörung gegen Kaiser Heinrich IV., wie denn auch dessen Sohn Konrad von ihr zum Aufstande gegen den eigenen Vater zu dessen tiefstem Schmerze verleitet wurde. Während ihr Vater Markgraf Bonifacius II. den Kaisern stets treuhold und gewärtig gewesen, und dafür belohnt worden war, wendete sich die Tochter unbedingt zur päpstlichen Partei gegen Kaiser und Reich. So konnte auch ihre Vermählung mit dem jüngeren Welf, dem Sohne des Herzogs von Baiern, so wenig zu den Sympathien unsers Dichters stimmen, als das Eheverhältniss selbst. So ist es auch nicht im Sinne des Dichters, wenn wir Mathilde von Toscana an der Spitze ihrer Mannen in die Schlacht ziehen sehen: wie stimmt dazu die paradiesische Mathilde in ihrer Weiblichkeit vom Anfange ihrer Erscheinung an (XXVIII 40 flg.) bis zu Ende (XXXIII 135)? Sollte sie dennoch im irdischen Paradiese als Dante's Führerin erscheinen, so würde es jedenfalls einer besonderen Motivirung bedurft haben, wie wir sie sonst überall bei solchen Begegnungen gefunden haben. Wir erinnern nur an König Manfred (Prg. III 121—123), an Buoncante di Montefaltro (Prg. V 101—107), an Belacqua (Prg. IV 132).

---

[*] Vergl. Ferd. Arivabene: *Il secolo di Dante*. P. 216 flg. in *La divina Commedia, giusta la lezione del Cod. Bart. Vol. III 1.* — Nähere Nachricht enthält Donizo: *Vita Mathildae* und bei Muratori *Script. rer. Ital. T. 5.*

[**] Es ist wohl zu merken, dass selbst Papst Gregor VII. in dem

Auch das Verhältniss zwischen Beatrice und Matelda, wie wir es im irdischen Paradiese finden, scheint nicht für die Gräfin von Canossa zu sprechen: es deutet vielmehr auf eine nähere Beziehung zwischen beiden Frauen aus dem Erdenleben. Sehen wir die Geschichte Toscana's näher an, so finden wir allerdings zwei hohe Frauen, welche Beatrice und Matelde geheissen sind. Beatrice ist die Mutter Matelda's von Toscana: jene, die Gattin des Markgrafen Bonifacius von Toscana (1052—1076),

---

Gedichte nirgends erwähnt wird, wie denn auch Innocenz III. nur beiläufig genannt wird (Par. XI 92).

hielt sich zum Kaiser und war namentlich dem Kaiser Heinrich III. († 1056) eifrigst ergeben: diese hielt sich zum Papst und war Kaiser Heinrich IV. Gegnerin. Darum könnte wohl der Gedanke entstehen, dass eben dieses Frauenpaar im Paradiese den irdischen Gegensatz zu versöhnen, und den am Baume und Wagen dargestellten Dualismus im friedlichen Wechselverkehr persönlich zu vertreten bestimmt sei. Auf diese Deutung ist indessen noch Niemand gefallen; sie scheint sich auch von selbst zu widerlegen: denn Beatrice selbst ist zu deutlich als Dante's Geliebte in Florenz, als die Beatrice des neuen Lebens bezeichnet, als dass die toscanische Gräfin Beatrice hier gemeint sein könnte. Ist aber diese hier nicht gemeint, so kann auch schon wegen des Verhältnisses beider paradiesischen Frauen zu einander Gräfin Mathilde von Toscana nicht die Frau sein, welche so holdselig und liebreich des Pilgers an den Strömen Lethe und Eunoë sich annimmt.

Stände nicht der Mangel aller äusseren Lebensbeziehungen entgegen, so würden wir die deutsche Königin Mathilde, König Heinrichs I. Gemahlin, Kaiser Otto's I. Mutter zu sehen meinen*): diese würde nach ihrem ganzen Wesen hier viel besser als die toscanische Gräfin an ihrer Stelle sein: ihr irdisches Leben scheint dem paradiesischen Bilde auf das lieblichste zu entsprechen: ihr Leben als Jungfrau, ihr Leben als Gattin, ihr Leben als

---

*) In dieser hat neuerdings ein Italiener, M. Cantani, (*Matelda nella divina foresta della Commedia di Dante Allighieri. Disputazione tusculana. 1857.*) die paradiesische Mathilde zu entdecken geglaubt. Vgl. über diese Mathilde noch Alban Stolz, Legende u. d. 14. März, ferner Ernst Günther, urkundliche Geschichte der Stadt Nordhausen bis zum Jahre 1250. Nordhausen, 1850. S. 9—17; Heinrich Nerz, christliche Frauenbilder 1852. I S. 56—74; Theod. Fliedner, Buch der Märtyrer I S. 625—628; Löhe, Rosenmonate heiliger Frauen. Stuttgart 1860. S. 83—90.

Wittbe († 14. März 968). Dennoch fehlt auch zu dieser Vermuthung alle nähere Anleitung und Motivirung: dem Dichter mochte überdies die deutsche Königin noch ferner liegen, als die toscanische Gräfin.

So wird es denn immer deutlicher, dass Matelde der allgemeinen Geschichte so wenig angehören kann, als Beatrice. Es fragt sich, ob wir sie nicht in denselben engeren, spezielleren Lebenskreisen finden, aus welchen wir Beatrice schon kennen gelernt haben, in dem Lebenskreise des Dichters, wenn auch ohne Namen. Heisst es doch auch gleich am Anfange der *vita nuova* von Beatrice, dass sie von Vielen so genannt worden sei, welche sie nicht anders als so zu nennen wussten.

Hier finden wir nun noch vor dem Heimgange Beatrice's, zu einer Zeit, da schon Todesgedanken das Herz des Jünglings in Träumen bewegt hatten, eine Frau mit Beatrice, auf die wir zu allererst aufmerksam werden. Nach jenem Träumen und Sinnen über einen bevorstehenden Heimgang Beatrice's folgt der Traum von der Erscheinung eines Frauenpaars, welches der Vision im irdischen Paradiese nicht unähnlich ist, und das Sonett, welches sich daraus bildete, von *Monna Vanna e Monna Bice*. Die Donna Vanna geht vorauf als Giovanna, Johanna, wie Johannes der Täufer dem wahrhaftigen Lichte vorausging, als die Stimme eines Predigers in der Wüste mit dem Rufe: »Bereitet dem Herrn den Weg! Sie wird auch *Primavera* genannt als der Frühling, welcher dem Sommer vorausgeht, und weil sie zuerst kommen wird, *prima verrà lo dì, che Beatrice si mostrerà*. Die Donna Beatrice folgt nach, wie ein Wunder nach dem andern; sie wird Liebe genannt, so gleicht sie ihr. Damit erinnern wir an das Sonett im Neuen Leben, welches anhebt:

Jo mi senti' svegliar dentro dal core etc.

Im irdischen Paradiese geht die schöne Frau auch wie eine Johanna, wie Frühling, der Erscheinung Beatrice's voran.

Unter Dante's Liedern ausserhalb der *Vita nuova* findet sich auch ein Sonett *(Guido, vorrei che tu, e Lappo, ed io cet)*, in welchem er sich und seine beiden Freunde, Guido Calvacanti und Lappo mit den drei Frauen ihrer Liebe Monna Vanna, Monna Bice, und der dreissigsten unter den sechzig schönen Frauen in seiner Serventese, auf einem Schifflein zusammen wünschet, das kein Sturm bewegt, um so vereinigt zu reden immerfort vom Lieben, *ragionar sempre d'amore*. Auch hier erscheint Monna Vanna zuerst, und Monna Bice hernach — *poi* —.

Durch die hier erwähnte Serventese von den sechszig schönsten Frauen werden wir in eine noch frühere Zeit des neuen Lebens (c. 3) zurückgewiesen, wo wir in der Umgebung der Schönsten, *gentilissima*, eine schöne Jungfrau, *una gentil donna*, finden, die ihm zum Schirme seiner heimlichen Liebe zu Beatrice diente, auf die er mehr als ein Lied verfasste. Damals dichtete er auch jene Serventese, in welcher Beatrice unter sechszig schönen Frauen als die Schönste die neunte ist, so wie jene ungenannte auf dem Schifflein der Phantasie die dreissigste war.

Wir sehen schon hier immer eine *Donna gentile*, die der *gentilissima* am nächsten steht, oder den Weg bahnt. Aber das sind doch nur einzelne Winke und Vorzeichen für das, was noch kommt nach dem Heimgange Beatrice's.

Dante hatte schon das erste Jahresfest ihres Todes gefeiert:

Oggi fa l'anno, che nel ciel salisti!

Da geschah es nach einiger Zeit, dass er voll wehmüthiger Gedanken an seine *gentilissima e nobilissima Donna* die Augen aufhob — *levai gli occhi* — und an einem

Fenster eine *gentil donna* stehen sah, die voll Erbarmens nach ihm blickte und ganz Mitleid zu sein schien. Er schildert sie als eine *donna gentile, bella, giovane e savia, ed apparita forse per volontà d'Amore, acciochè la mia vita si riposi*. Das erste Sonett, welches er ihr widmete, beginnt mit den Worten:

Videro gli occhi miei, quanta pietate
Era apparita in la vostra figura:

und schliesst:

Ben' è con quella Donna quello Amore,
Lo qual mi face andar così piangendo.

Aber ob er gleich fühlt, dass in ihr dieselbe Liebe ihn tröstet, die ihn weinen macht, so sucht er sich doch ihr, als einer zweiten, zu entziehen. Das Weitere erzählt die *nuova vita* (c. 28 und folgende).

Und wieder war fast ein Jahr vergangen, zwei Jahre des Umlaufs des Liebesgestirns seit dem Tode Beatrice's, so erzählt Dante im Gastmahle (II 2), da nahm dieselbe Frau, die ihm ein Jahr nach dem Tode derjenigen, die nun im Himmel mit den Engeln, auf Erden mit seiner Seele ist, eine Stelle in seinem Gemüthe ein, *prese luogo alcuno della mia mente*. Jetzt kommt er auch (II 9) zu der Einsicht, dass sich diese neue Liebe mit der ersten Jugendliebe wohl verträgt, da jede einer anderen Sphäre angehört, denn Beatrice ist im himmlischen Paradiese, und der Gegenstand der zweiten Liebe war damals auf Erden, und jetzt ist er, — wenn wir recht sehen, wenn wir wirklich das Ziel treffen, welches wir suchen, — im irdischen Paradiese. Die Allegorie ist unzweideutig. Das Erste ist die Glaubenserkenntniss, sie beginnt in der Einfalt des kindlichen Gemüths, wir müssen Kinder werden, welche darum selig gepriesen werden: das Zweite ist die Vermittelung der Erkenntniss im Verständniss und im Leben. Das Erste ist nach seinem Ziele droben: das Zweite ist, dass wir hier, dass wir jetzt wirken, so lange es Tag ist. Die erste Kindesliebe (Off. 2, 4) soll nicht verkalten, nicht veralten: dazu dienet eben die zweite. — Ueber diese Allegorie lassen die eigenen Erklärungen Dante's im Gastmahle keinen Zweifel: damit führt aber auch die Allegorie auf den buchstäblichen Sinn, wie wir ihn eben bezeichnet haben.

Wir treten jetzt der Deutung näher. Wie Beatrice im irdischen Paradiese dieselbe ist, die er im Hause ihres Vaters Portinari am 1. Maii 1274, am Blumenfeste der Blüthenstadt, zum ersten Male gesehen hatte, dieselbe, die am 9. Junii 1290 gestorben ist, so ist auch Matelda die *donna gentile*, die er ein Jahr nach dem Heimgange Beatrice's zum ersten Male am Fenster sah, und ein Jahr hernach als eine Macht über seine Seele anerkannte. Sollten vielleicht auch die rothen und gelben Blumen, *fioretti* (XXVIII 55. 56), über welchen Matelda daher schwebt im irdischen Paradiese, auf die Blumenstadt Florenz deuten, der beide Frauen angehören, und auf das Lilienwappen der Vaterstadt?

An Parallelen zwischen der Frau am Fenster und der Frau am Strome Lethe fehlt es auch sonst nicht. Sie ist hier und dort des Dichters Führerin, *conducitrice de miei passi*. Und wie die verwittbete Seele des Dichters nach der ersten Canzone des Gastmahls auf diese Frau ohne Namen zu seinem Troste verwiesen wird:

Mira quanto ella è pietosa ed umile,
Saggia, cortese nella sua grandezza:
E pensa di chiamarla Donna omai!

so sagt auch im Paradiese Beatrice zu ihr (XXXIII 128. 129):

e come tu sei usa,
La tramortita sua virtù ravviva.

sie beruft sich darauf, dass Matelda an solchen Liebesdienst zu trösten und zu stärken schon gewöhnt sei.

In der zweiten Canzone des Gastmahls, in derselben, welche er am Fusse des Berges hatte singen hören, auf dessen Gipfel er sich jetzt befindet (II 112), singt der Dichter von ihr:

Cose appariscon nello suo aspetto
Che mostran de' piacer del Paradiso.

Ihre Paradieses-Eigenschaften werden denn auch ausführlich geschildert (III 15 vergl. 7). — Jetzt wallet er selbst mit ihr im irdischen Paradiese

tra tante primizie
Dell' eterno piacer, tutto sospeso
XXIX 31. 32.

So deuten auch beide Frauen jetzt jenseits, wie früher diesseits auf den durch alle Verhältnisse gehenden Dualismus zu gegenseitiger Vermittelung, Unterstützung und Ergänzung, wie Theologie und Philosophie, wie spekulative und diskursive Erkenntniss, wie *l'atto che vede* und *l'atto che ama* (Par. XXVIII 110. 111), wie Glauben und Leben, wie der Dienst am Worte und der Dienst am Regimente der Kirche, wie Kirche und Staat selbst, oder wie Rahel und Lea, wie Maria und Martha, wie die drei und die vier Frauen, wie die Ruhe des Empyreums und die geschwindeste Liebesthätigkeit des *Primum mobile*. Im Gastmahle wird der Gegenstand der zweiten Liebe ausdrücklich Philosophie genannt, *filosofia fatta come una donna gentile* (II 13). Dante sagt von ihr (II 16): *Questa donna è la Filosofia: la quale è veramente donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade.* Er ruft in ihren Anblick versenkt aus: *Oh dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, negli occhi della*

Filosofia apparite, quando ella ai suoi drudi ragiona! Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e salvo della morte della ignoranzia e dalli vizi! Wohl hat sich der Dichter auch auf diesen Wegen verirrt und verwirrt, weshalb er von Beatrice ernstlich gescholten wird: aber gescholten wird nicht der Weg selbst, sondern der Abweg, *via smarrita.* — Die weitere Schilderung eben dieser Geliebten finden wir ebenfalls im Gastmahle (III 14. 15) als Liebe und Weisheit. Im ersten Sonette, das ihr gewidmet ist, ist der Gott der Liebe mit ihr: *Ben' è con quella Donna Amore;* und im irdischen Paradiese heisst es (XXVIII 64—66):

Non credo che splendesse tanto lume
Sotto le ciglia a Venere trafitta
Dal figlio, fuor di tutto suo costume.

Unter allen im irdischen Paradiese erscheinenden Personen ist die Frau, die an den beiden Strömen waltet, die einzige, deren Kleidung nicht beschrieben ist. Sollte das ohne Bedeutung sein? Auch die *donna gentile* des neuen Lebens und der zwei ersten Canzonen des Gastmahls, wie sie auch lebendig geschildert wird, nach ihrer Kleidung wird sie nicht gezeichnet. — So wird auch diese mit ihrem Namen nie genannt, und jene, wie der Dichter selbst (XXX 55), nur ein einziges Mal, und zwar ganz zuletzt, als Dante auf sie gewiesen wird, die ihm das schon gesagt hat, wornach er fragt, nämlich den Namen des zweiten Stromes, der Eunoë geheissen ist. Da sagt Beatrice: *Prega Matelda, che il ti dica!* Frage Mathilde. Ihren Namen weiss also der Pilger schon.

Aber wie viel auch zusammenzutreffen scheint, sind wir damit auch zu entschiedener und entscheidender Gewissheit gekommen? oder nur zu einiger Wahrscheinlichkeit? Zunächst ist so viel ausser Zweifel, dass wir Matelde in derselben Sphäre zu suchen haben, wie Beatrice: nämlich in dem eigensten und intimsten Lebenskreise des Dichters und Sehers. Steht aber dieses als gewiss zu behaupten, so folgt auch das andere, denn was kann der ersten Liebe näher stehen, als die zweite? Wie in dem Herzen des Dichters nach seinen eigenen Bekenntnissen Beatrice und die ungenannte Frau am Fenster unzertrennlich zusammen gehörten, so folgen sie auch jenseits einander in der Höhe, wo der Dunstkreis der Erde ein Ende hat. Wie sollten wir länger zweifeln, dass eben diese beide Frauen ihn auch jenseits in den Gefilden des irdischen Paradieses zuerst begrüssen?

Das Einzige, was wir vermissen, ist dieses, dass Dante bei ihrer ersten Erscheinung, wie er doch sonst pflegt, weder ein Zeichen der früheren Bekanntschaft giebt, noch auch fragt, wer sie ist, womit er sonst nicht ansteht. So erkennt er gleich darauf noch unter dichtem Schleier

Senza degli occhi aver più conoscenza,

Beatrice, seine Jugendliebe,

D' antico amor sentì la gran potenza

und nun ruft sie ihm auch bald in erhabenster Hoheit

Guardaci ben; ben son, ben son Beatrice

XXX 37. 39. 73.

Sie straft ihn alsbald wegen aller seiner Verirrungen, wie eine Mutter den Sohn (v. 79).

So deutlich ist die Erscheinung Matelde's nicht als Wiedersehen bezeichnet: aber es ist wohl zu merken, dass ihre Erscheinung auf Erden auch nicht so deutlich geschildert wird, als Beatrice's Erscheinung im 9. und 18. Jahre und so weiter. Aber das ist uns doch gesagt, dass sie Dante sogleich begrüsst (XXVIII 43—45) und dass er sie bittet, näher zum Ufer des Stroms heran zu kommen, damit er ihren Gesang auch verstehen möge

Vegnati in voglia di trarreti avanti,
Diss' io a lei, verso questa rivera,
Tanto ch'io possa intender che tu canti.
v. 46–48.

Das deutet schon auf ein Verhältniss zwischen beiden aus dem diesseitigen Leben. Und wie verlangt er denn, durch den Fluss getrennt, auf das zärtlichste nach näherer Vereinigung, welche erst erfolgt, nachdem auch Beatrice herzu gekommen, deren Strafpredigt ihn ganz zerknirscht, bis ihn Matelde wieder belebt und durch das erste Flussbad zum andern Ufer bringt (XXXI 88–105).

So deutet Alles auf ein schon bestehendes Verhältniss: aber wenn schon in dem irdischen Leben die Erscheinung der *gentil donna* in sehr zarten Umrissen gezeichnet wird, und von allen äusseren Lebens-Verhältnissen isolirt erscheint, so erklärt es sich auch von selbst, dass das Wiedersehen an kein bestimmtes Erinnerungszeichen geknüpft wird. Oder ist es nicht ein untrügliches Erkennungszeichen, dass die holdselige Frau gegen Dante droben gerade so wie einst hienieden hülf- und trostreich sich verhält? Sie setzt dort nur fort, was sie hier angefangen hat: und so bleibt wirklich kein Zweifel gegen die Identität der Frau, deren Name auf Erden gar nicht und in der Höhe nur einmal genannt wird. Nur der Name selbst bleibt für uns unerklärt.

Jetzt wenden wir noch einmal unsere Aufmerksamkeit auf die Folgeordnung der Führungen, welche Dante im irdischen Paradiese erfährt; es ist dieselbige Ordnung für alle Christen von Wichtigkeit. Erst wird ihm die Wiege des Menschengeschlechts, die ebenbildliche Bestimmung desselben, das Paradies gezeigt zur Erinnerung an die Schuld des Ganzen und jedes Gliedes am Ganzen. Dann wird ihm die göttliche Offenbarung in allen ihren Trägern mit ihrem Zwecke, das Verlorene zu suchen, vor Augen gestellt. Darauf wird der Mensch, einer für alle, auf sich selbst und seinen Seelenzustand nachdrücklich gewiesen, seine Sünde zu bekennen und wohl zu bedenken, was zu seinem Frieden dient, seine eigene Seele in den Händen zu tragen. Diese Vorhaltungen werden unablässig fortgesetzt und geschärft, bis im Lethe die bereuten Sünden getilgt werden: worauf der Greif nach seinen beiden Naturen theils unmittelbar, theils durch Beatrice's Augen die Seele des Geläuterten beschäftigt, und — Beatrice sich entschleiert. Nun werden dem begnadigten Sünder die beiden Ordnungen Gottes dargestellt, durch deren Verband und Gemeinschaft auf Erden die Seelen sollen gesammelt werden zur Gemeinde; und wie ihm erst seine eigene Schuld, sein eigenes Verderben zu Gemüth geführt worden war, und immer wieder in Erinnerung gebracht wird, so wird ihm demnächst auch das Verderben offenbar, welches durch die Sünde in die heiligen Ordnungen Gottes eingebrochen ist, auf dass er dagegen ein Zeugniss ablege. Aber nicht allein das Verderben in Kirche und Staat wird vor Augen gestellt, sondern auch die Ursache des Verderbens: der Abfall vom Gesetze hat den Abfall vom Evangelium zur Folge (Matth. 24, 12): das Gesetz ist nicht darum erfüllet worden, dass der Ungehorsam gelten soll. So wird auch nicht allein die Ursache des Verderbens sichtlich dargestellt, sondern auch das Mittel der Rettung: es ist von dem Dichter selbst anderwärts (Conv. IV 6) in einem Worte zusammengefasst, in dem Worte: Autorität. Darum wird nun auch eine Zeit verkündigt, wo die verfallenen Mauern Jerusalems, wo der Tempel auf Morija und die Burg auf

Zion wieder gebaut werden sollen. Zuletzt wird er, da seine Kraft schon wieder matt und sein Gedächtniss untreu wird, — noch einmal an sich selbst gewiesen und für das zweite Bad vorbereitet, damit er über dem Ganzen nicht das Heil der eignen Seele versäume, damit er nicht Anderen predige und an seiner eigenen Seele Schaden leide. Solche Selbstprüfung in der Stille, solche Vertiefung in die Innerlichkeit bis auf den Grund, solche fortgehende Reinigung und Stärkung in einem Strome wie in dem andern gehört recht eigentlich in das Purgatorium und auf den Gipfel desselben, in das erste Gericht des Zwischenzustands (Hebr. 9, 27) vor dem letzten Gerichte am jüngsten Tage: es gehört aber auch für dieses Leben zur Vorbereitung auf jenes, so wie jenes wieder die purgatorische Vorbereitung ist auf die letzte Vollendung im letzten Gerichte. Dazu soll auch die Kirchenordnung und Kirchenverfassung, der Dualismus der Verfassung dienen, nicht so, als wenn die Gemeinde durch Gesetz und Verfassung gerechtfertigt würde, sondern so, dass dadurch die Güter des Heils gepflegt werden.

Jetzt können wir uns noch den Inhalt aller sechs Gesänge durch Bild und Ueberschrift in der Kürze vergegenwärtigen. Zuerst

XXVIII. Die unbekannte Frau und der Unterricht über das irdische Paradies,

dann

XXIX. Der Wagen mit dem Greifen im zahlreichen Geleite und mit den sieben Leuchtern und Streifen in der Höhe,

worauf

XXX. Beatrice erscheint und predigt,

ferner

XXXI. Das Bad im Lethe nach der letzten Demüthigung, die hohe Frau über dem Wanderer, das Farbenspiel des Greifen an ihm selbst und in den Augen Beatrice's und die Entschleierung Beatrice's,

demnächst

XXXII. Der hohe Baum und der Wagen, die Himmelfahrt und die Geschichte des Baumes und des Wagens auf Erden,

endlich

XXXIII. Die Zukunft der Kirche im Räthsel und das zweite Bad für den Pilger in der Eunoë unter den hülfreichen Händen Matelda's.

Matelda war die erste Erscheinung im irdischen Paradiese, wie Cato die erste am Fusse des Berges, am Gestade der Südsee; Matelda ist auch die letzte: sie scheint die einzige permanente Bewohnerin des irdischen Paradieses, in der hohen menschenleeren Waldung, *l'alta selva vota* (Prg. XXXII 31), und zwar bestellt zum Dienste an beiden Strömen für die Seelen, die herauf gelangen, um höher zu steigen, ebenso angestellt, wie der Engel mit den beiden Schlüsseln am Thore zum innern Purgatorium. Dadurch wird diese erste und letzte Erscheinung im irdischen Paradiese nur noch mysteriöser; war es doch auch schon die Frau am Fenster in Florenz, die Dante im Gastmahle am Schlusse des zweiten Buches *la bellissima e onestissima figlia dello Imperatore dell' Universo* nennt; und so schliesst er auch die erste Canzone des Gastmahls:

Canzone, io credo che saranno radi
Color, che tua ragione intendan bene,

aber er setzt auch hinzu:

Ponete mente almen, com' io son bella.

Nach dem letzten Liebesdienste Matelda's fühlt sich der Pilger wie neugeboren: es ist alles neu worden: er ist aus Wasser und Geist wieder geboren. Er war nicht allein in den Wassern zweimal gebadet worden, er hatte auch jedesmal einen Schluck Wassers innerlich zu trinken bekommen (XXXI 102. XXXIII 138). Hatte ihn Virgil schon vor der letzten Läuterung und Erneuerung gekrönt und infulirt zum Eintritt in das irdische Paradies, so ist er jetzt unter Beatrice's und Matelda's Obhut, Angesichts des Gesetzes und des Evangeliums nach vielfältiger Demüthigung durch Lethe und Eunoë reif geworden zur Auffahrt in das himmlische Paradies und seine Sterne.

II.

Daniel und Dante

oder

der Adler und die Lerche

und

die Ruhe am Ende.

Es sind Gleichnisse, in welchen wir uns heute bewegen werden. Gleichnisse dienen zur näheren Bekanntschaft mit einem Gegenstande. Indem wir eins an das andere halten, Bekannteres an weniger Bekanntes, indem wir Kleines zu Grossem, Grösseres zu Kleinerem in Beziehung bringen, lernen wir eins an dem andern besser kennen. Zwischen Kleinem und Grossem besteht auch ein Verhältniss, eine Verwandtschaft, wie zwischen Allem, was ist: der Unterschied schliesst die Gemeinschaft nicht aus. So vergleicht Dante die Lerche mit dem Adler; und darauf ist es heute besonders abgesehen, darauf werden wir aber erst später zurückkommen. Zunächst fragt es sich, da es auf nähere Bekanntschaft mit dem florentinischen Dichter abgesehen ist, ob nicht Dante selbst bei aller seiner unvergleichlichen Originalität zu Vergleichungen sich eignen möchte, durch die uns der Dichter selbst näher und von mehreren Seiten bekannt werden könnte, sei es, dass er mit Kleinerem, sei es, dass er mit Grösserem verglichen und daran gemessen würde, wenn auch jeder Vergleich hinkt. Am nächsten könnte uns, und zwar mit Rücksicht auf den Gegenstand der göttlichen Komödie, welche von den letzten Dingen handelt, ein Vergleich mit deutschen Dichtern liegen, die theils vor dem Florentiner, theils nach ihm zur

Blüthe gekommen sind, und von demselben Gegenstande gesungen haben, ohne dass sie von einander irgend eine Kenntniss gehabt. Dante dachte sich die Deutschen sehr roh. Inf. XVII 21. In dieser Beziehung habe ich kürzlich ganz unversehens, ohne auf das uralte Lied von dem jüngsten Gerichte *(Muspilli)* oder auf die Sage von Parcival und dem heiligen Gral zurückzugehen, eine Entdeckung gemacht, die mich sehr beschäftigt: ich habe alte Schätze gehoben, die lange begraben gelegen haben: zwar nicht mittelalterliche, aber doch alte Schätze aus dem Zeitalter der deutschen Reformation, einst sehr bekannte und vielgenannte, und nun doch unbekannt gewordene Gaben deutscher Poesie. Kurz, ich habe einen **märkischen** Dante gefunden, — den Sie wohl als Liederdichter schon kennen. »O Jesu Christ, Du höchstes Gut, Du Brunnquell aller Gnaden etc.« — Bartholomäus **Ringwald** (geb. 1530 † 1598)*). Und nächst ihm habe ich auch einen **thüringischen** Dante näher kennen lernen, — der Ihnen ebenfalls als geistlicher Sänger nicht unbekannt sein wird. »Jerusalem, Du hochgebaute Stadt, wollt' Gott, ich wär' in Dir etc.« — J. M. **Meyfart** (geb. 1590 † 1642).**) Beide könnten füglich als die kleineren Grössen mit den grösseren zu gegenseitiger Bekanntschaft von Schritt zu Schritt verglichen werden. Bei eingehender Vergleichung würden wir uns zugleich der deutschen Landsmannschaft, Stamm- und Sprachverwandtschaft innerlichst bewusst werden und deren herzlichst erfreuen können, ohne dass wir darum dem romanischen

---

*) In seinem Gedicht „Christliche Warnung des treuen Eckart“, wonach er in der altdeutschen Gestalt des treuen Eckart in das Jenseits verzückt worden, um demnächst vor seinen Gesichten zur Warnung Zeugniss abzulegen.

**) In seinem „himmlischen Jerusalem“.

Dichter den classischen Vorrang streitig zu machen brauchten. Ja, es kann uns wohl gerade ein Singvogel erster Classe für Singvögel zweiter Ordnung, wie umgekehrt ein Rothkehlchen für Lerche und Nachtigall erst recht das Ohr öffnen und empfänglich machen. Wir könnten wohl auch an dem Kleineren, an dem uns leider unbekannt gewordenen einheimischen Schatze etliche Vorzüge entdecken, die darum den Sänger im höhern Chor nicht herabsetzen, sondern nur noch mehr in die rechte Stellung bringen. Ausserdem könnte wohl auch das deutsche Liedlein, weil es so kindlich, ja fast kindisch lallt und stammelt von den grossen Geheimnissen des Jenseits, nur um so mehr und selbst vor der florentinischen Komödie den Namen einer Komödie bewähren.

Doch zu näherer Vergleichung fehlt diesmal die Zeit. Wir halten uns vielmehr, um näher zum Texte zu kommen, an die andere Seite der Vergleichung, indem wir Dante als den Kleineren mit einem Grösseren vergleichen, wie er selbst die kleine Lerche mit dem Könige der Vögel vergleicht.

Es ist wirklich noch in jüngster Zeit Dante als der grösste christliche Dichter mit einem vorchristlichen Heros Hiob verglichen worden, oder vielmehr die göttliche Komödie mit dem Buche Hiob, welches auch aus Leid zu Freud gelangt, aus Nacht zu Licht, ohne darum dem Unterschiede zwischen dem untrüglichen Worte aus dem Munde Gottes und der gebrechlichen Worte aus dem Munde des Menschen irgend zu nahe zu treten (vgl. Baur in Giessen. Studien und Kritiken 1856 III S. 583—652). Nach noch viel treffenderen Kennzeichen aber kann Dante mit Daniel verglichen werden.

Eine Vergleichung des alttestamentlichen Propheten und des florentinischen Dichters kann uns mit beiden näher bekannt machen, sowohl nach ihrem Leben, als nach ihren Werken, nach der äusseren Erscheinung und nach dem Innersten. Wir beginnen mit dem Aeusserlichen, wir nennen wenigstens nach der Reihe die Momente der Vergleichung, ohne dabei verweilen zu können, bis wir zu der entscheidenden Stelle gelangen, an welcher sich die **Parallele** bewährt, und zu ihrer Bedeutung kommt: eine biographische Parallele zwischen einem Israeliten und einem Christen, wie weiland Plutarch Parallelen zwischen Griechen und Römern gezeichnet hat.

1. Beide waren von angesehener Familie.

Daniel (1, 3) gehörte zu den auserlesenen »Herren-Kindern«, die da geschickt wären zu dienen an dem Hofe des Königs Nebukadnezar: er war hoffähig.

Dante (Par. XV XVI) gehörte, wie er selbst sagt, zu einem alten Hause (Alighieri), zu dem Adel, dessen Mantel an jedem nachfolgenden Gliede kürzer wird, wenn er nicht wächst. Wer nicht fortschreitet, der verfällt dem Rückschritte. **Im Paradiese findet er seinen Ahnherrn Cacciaguida, einen Kreuzritter unter Konrad III** († 1147).

2. Beide müssen die Heimath verlassen, um im **Exil** — Elend — zu leben und zu sterben. Daniel 1, 6. Par. XVII 55 flg. Daniel starb in Babylon oder Susa. Dante starb in Ravenna bei Guido Novello da Polenta.

Wie Daniel bei dem Könige Nebukadnezar Schutz und Gunst findet, so Dante bei Cane Grande della Scala und bei Polenta etc.

Wie **Daniel** in Babel aushalten konnte, ohne sich an Babel zu verunreinigen: so musste **Dante** Alles, was ihm werth war, verlassen und in der Fremde bleiben, ohne darum, wie er's ausdrückt, »der schlechten Gesellschaft« zu verfallen, ohne in die Missverständnisse und Parteiungen zur Rechten und Linken sich zu verstricken, ohne aus der Bahn des Rechts zu weichen, ohne dem vertrauten Pfunde (2. Tim. 3, 14. 15) untreu zu werden (Par. XVII 55—69).

3. Beide gelangen zu hohen Aemtern:

Daniel im Exil 2, 48; 6, 2.

Dante vor dem Exil theils als Gesandter, theils als Prior vom 15. Junii bis 15. August 1300.

4. Beide gelangen erst im Exil, im Elende und in der Fremde zu ihrem eigensten Berufe, zu ihrer wahren Bestimmung,

> zu predigen und zu weissagen,
> und diesseits an das Jenseits zu mahnen.
>
> Par. XVII 127 flg.

5. Beide strafen die Welt und die Grossen der Erde wegen ihrer Sünden. Daniel 4, 24. 5, 18—28. Mene, mene, tekel upharsim. 7, 20—25. 11, 2 flg. Par. XIX 106 flg. Prg. XVI 97 flg. Beide klagen laut über die Gräuel der Verwüstung (Matth. 24, 9). Dan. 9, 26—27. Par. XXVII u. s. w. Beide mahnen und warnen, sie jammern und klagen über die böse Zeit, sie zürnen und strafen, aber im heiligen Ernst der suchenden Liebe, ohne Hohn und Spott, ohne die zu erbittern, die sie gewinnen wollen, — sie sind auch in dieser Beziehung ein Vorbild für alle Zeiten, auch für die unseren.

6. Beide verkünden das kommende Gericht, aber auch den endlichen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit: eine gründliche Restauration in der Kirche und im Staate. Dan. 7, 18. 22. 26; 12, 7 flg. Inf. I 103—111. Prg. XXXIII 37—51. (VI 118—123. XX 10—15. 94. 96.) Par.

IX 139—142. XVII 76—93. XXI 118—120. XXII 14—18. 94—96. XXVII 61—66. 142—148.

7. Beide fühlen sich schwach, aber beiden wird gesagt: Fürchte Dich nicht! Dan. 10, 19. Inf. VIII 101—105. XXIV 52—54. Prg. XXXIII 31. 32.

8. Darum halten sich beide an das Gebet auf den Knien, Muth und Kraft zu erlangen, nicht aus eigener Gerechtigkeit, sondern aus Gnaden. Dan. 9, 18. Prg. VI 28 flg. Par. XX 94—99.

9. Beide sprechen in mystisch-prophetischen Zahlen.

Dan. 7, 25. eine Zeit, und etliche Zeit, und eine halbe Zeit. 8, 14. 2300 Tage. 9, 24. 25 flg. 70 Jahrwochen (7. 62. 1). 12, 11. 12. 1290 und 1335 Jahre.

Prg. XXXIII 37—51. *Un cinque cento dieci e cinque Messo di Dio.* Par. IX 40. Folco's von Marseille Ruhm soll das letzte Jahr des 13. Jahrhunderts fünfmal überschreiten:

Questo centesim' anno ancor s'incinqua. —

So sagt er anderwärts: Par. XXVII 142

Ma prima che Gennaio tutto sverni,

um darnach der astronomischen Kalenderberechnung die Zeitbestimmung zu befehlen, da dem verfallenen Gemeinwesen in Kirche und Staat endlich die Hülfe naht.

Dante zeugt auch von unbestimmten Zahlen, in welchen eine bestimmte sich verbirgt, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Daniel (7, 10),

ch' in sue migliaia
Determinato numero si cela.

Par. XXIX 130—135, indem Daniel sagt: Tausend mal Tausend dieneten ihm, und Zehn Tausend mal Zehn Tausend standen vor ihm. Damit ist zugleich ausgedrückt, dass auch Daniel nicht immer die adäquale Zahl finden kann, oder noch nicht offenbaren soll, — die er sonst bis auf's As ausdrückt.

10. Dante beruft sich auch sonst wiederholt auf Daniel, wodurch die überall hervortretende Parallele nur noch mehr sich bewährt. Prg. XXII 145—147.

Daniello
Dispregiò cibo ed acquistò sapere.

So predigt Dante im Gegensatze zu der Ueppigkeit des Clerus und seiner Zeit.

Daniel will sich auch mit Luxus und Ueppigkeit der Speisen nicht verunreinigen. Das strafende Vorbild steht Dan. 1, 8 = 10, 3. 12. So heisst es auch ferner in Bezug auf Daniel, der zum Zeugniss seiner prophetischen Gabe erst den Traum Nebukadnezar's darlegt, und dann — auslegt (Dan. 2):

Fe' si Beatrice, qual fe' Daniello
Nabuccodonosor levando d'ira,
Che l'avea fatto ingiustamente fello.

Par. IV 13—15.

11. Beiden sind Gesichte geworden, und besonders an Wassern. So sieht

a. Daniel 8, 2 flg. zu Schloss Susan, in der Landschaft Elam am Flusse Ulei, das Gesicht von dem Widder und dem Ziegenbock u. s. w.

b. 10, 4 bei dem grossen Wasser Hidekel (Tigris) von dem Manne in Leinewand etc.

So hat Dante Gesichte

am Acheron Inf. III 78.
am Styx Inf. VII 106. IX 81.
am Lethe Prg. XXIX 121. 130.
am Eunoë Prg. XXXIII 127.
am Wasser des Lebens Par. XXX 6 flg.

Oder sollte etwa Jemand meinen, dass Daniel's Gesichte wohl objectiv wahr seien, aber Dante's Gesichte nur unwahre subjective Erfindungen, die er sich selbst erdacht habe? Nun, wer das sagen könnte, dem müsste ich antworten: Du kennst den Mann nicht, über den Du urtheilst. Du kennst auch nicht die Poesie. Der Dichter erklärt selbst, was ein Dichter sei, nämlich ein Schreiber, der treulich nachschreibt, was ihm der Geist dictirt, der wiedergiebt, was ihm gegeben ist, und fleissig notirt, was er sieht und erfährt. Prg. 52—54. Kurz, der Dichter hat nicht selbst gemacht, was er gesehen hat: aber ob er überall ganz recht gesehen, darüber ist er wohl selbst zuweilen im Zweifel (Jer. 1, 12), während der Prophet nicht zweifelt.

Aber am sprechendsten bewährt sich die Parallele zwischen Daniel und Dante an einzelnen Gesichten und Bildern, so wie an deren Bedeutung. Hier bewähren sich die Vorstellungen oft nach dem Buchstaben und nach dem Sinn zumal.

Dahin gehören die beiden Traumgesichte des Königs Nebukadnezar, welche Daniel deutet, und die beiden Gesichte Daniels selbst an den Wassern.

a. das Bild sehr gross und hoch, von Gold, Silber, Erz, Eisen und Thon im Traume Nebucadnezar's (Dan. 2, 31—35). Und hiermit zu vergleichen ist Virgil's Erzählung von dem Alten auf dem Berge Ida in Creta (Inf. XIV 94—138). Der Alte besteht aber auch aus denselben Bestandtheilen der auf einander folgenden Perioden der Geschichte, *oro, argento, rame, ferro, terra cotta.*

Ciascuna parte, fuor che l'oro, è rotta
D'una fessura che lagrime goccia.

Vier Zeitalter in fortschreitender Verschlimmerung und zunehmender Veraltung, bis die Hülfe kommt, bis die Stunde der Verjüngung erscheint.

b. Ausserdem kommt auch in Daniel 7. 9. 13 ein Alter der Tage zur Erscheinung, und zwar in dem Traumgesichte von vier Thieren (Löwe, Bär, Parder und das Thier mit 10 Hörnern), welches an Dante's drei Thiere (*lonza, leone, lupo*) nebst dem Veltro erinnert. Inf. I 32. 45. 49. 101. Aber hier hat Dante's Gesicht zunächst Jerem. 5, 6 flg. zum Grunde — Löwe, Wolf, Pardel. —

c. Der sehr hohe Baum mitten im Lande wie nach dem Bilde des Baumes im Paradiese (1. Mos. 3, 3) erscheint in

Daniel 4, 7—24 nach dem Traume Nebukadnezar's, und mehr als einmal in

Dante Prg. XXII 130—141.

Un arbor che trovammo in mezza strada etc.

ferner ein anderer Baum Prg. XXIV 100—117.

Parvem' i rami gravidi e vivaci
D'un altro pomo — — —
Legno è più su che fu morso da Eva,
E questa pianta si levò da esso.

Aber noch wichtiger und dem Danielschen Bilde auch nach der Bedeutung entsprechend ist die *pianta* Prg. XXXII 38—69.

La coma sua che tanto si dilata:
Più, quanto più è su, fora dagl' Indi
Ne' boschi lor per altezza ammirata.

Hier und dort ist der Baum ein Bild des Königthums, der Monarchie, der wahren vollkommenen Monarchie, da der Monarch die Seinen hört, aber in letzter Instanz entscheidet und eben deswegen Gott zunächst verantwortlich ist. Der Baum ist sehr hoch, der Wipfel breitet sich weit über alle Aeste und Zweige aus: alle Aeste, alle Zweige, jedes Blättlein haben durch ihren Saft ihren organischen Einfluss auf den Baum und seinen Wipfel; aber die Entscheidung gebührt allein dem obersten Wipfel, nur dass diesen dafür auch jeder Blitz und Donner aus der Höhe zuerst trifft. — Der Baum ist nicht mehr, wie vormals: es fehlen viel Laub und Blüthe: aber er wartet seiner Verjüngung und neuer Blüthen,

Men che di rose e più che di viole.

d. Der Mann in weisser Leinewand, der von den Königen berichtet, Dan. 10, 6

Vox sermonum ejus ut vox multitudinis

scheint das Vorbild zu Dante's Adler, dessen Glieder Könige und Richter sind, und aus dessen Munde Einer für Alle spricht, Alle wie Einer sprechen. Par. XIX 12. 13. 21. 23.

12. **Daniel's Bestimmung** war die Vorbereitung der Rückkehr des Volkes Gottes, trotz aller seiner Sünden, zur Restauration des Gottesdienstes, zum neuen Tempelbaue, ohne dass er selbst die Realisation erlebte. Dan. 9, 25. Er erlebte nur das erste Jahr des Königs Kores. Dan. 1, 21. So war auch Dante Alighieri ein Vorreformator, wiewohl er selbst die Reformation der Kirche nicht erlebte: er starb in den ersten Jahren des Kaisers Ludwig. Als ein Vorreformator wurde er auch wirklich gleich am Anfange der deutschen Reformation angesehen, wie unter andern Flacius' *Catalogus testium veritatis evangelicae* urkundlich beweiset und beleget. Aber auch Dante hat weder in Kaiser Heinrich VII. noch in Kaiser Ludwig von Baiern den reichsobrigkeitlichen Adler erlebt, von dem, als dem Werkzeuge, die Hülfe kommen sollte.

13. **Daniel** ist nicht allein nach der apokryphischen Tradition ein Schirmvogt der Frauen, wie wir an der Historie von Daniel und Susanna sehen, sondern an dem

Könige Epiphanes, der nach seinem Beinamen vor der Welt glänzt, aber von Gott verachtet ist — ἐξυδεώϑη —, weiss er nichts so sehr als dies zu rügen, dass er weder Gott ehrt noch Frauen achtet, weder die Autorität der Väter, noch die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe. Dan. 11, 21. 37.

So ist denn auch Dante recht eigentlich als ein Verehrer der Frauen bekannt, der ebendeswegen den heiligen Ehestand dem Cölibate nicht nachsetzt, Conv. IV 28. — *Eziandio à buona e vera religione si può tornare in matrimonio stando.* — So singen auf dem Berge der letzten Läuterung die Engel selbst das Lob der Männer und der Frauen, welche in dem unverbrüchlichen Gesetze der Ehe treulich bestanden habe. Prg. XXV 133—135.

So singt er auch

Donne, ch'avete inteletto d'Amore etc.

Ma tratterò del suo stato gentile,
Donne e Donzelle amorose, con vui,
Che non è cosa de parlare altrui.

14. Daniel predigt schon im alten Testamente von der Auferstehung zum ewigen Leben und — zum Gerichte. 12, 2. 13.

Die Auferstehung ist das Ziel aller Gedanken Dante's. Nach der Auferstehung verlangen selbst die Seligen im himmlischen Paradiese. XIV 61—66.

Tanto mi parver subiti ed accorti
E l'uno e l'altro coro a dicer: Amme,
Che ben mostrar disio di corpi morti;
Forse non pur per lor, ma per le mamme,
Per li padri, e per gli altri che fur cari,
Anzi che fosser sempiterne fiamme.

So hurtig schienen mir und so einmüthig
Der ein' und andre Chor zu sagen Amen,
Dass Lust sie zeigten nach den todten Leibern,
Wohl nicht nach ihren nur, nach Müttern, Vätern,
Nach andern auch, die ihnen theuer waren,
Bevor sie ewig sel'ge Flammen wurden.

15. Jetzt kommen wir zu dem springenden Punkte der Parallele, bei dem wir länger verweilen. Alle die einzelnen Zeichen einer Verwandtschaft zwischen den beiden Männern, welche ein fast 2000jähriger Zeitraum trennt, finden erst ihre Erklärung, ihre Bewährung in dem Innersten.

Dass Daniel und Dante die beste Zeit ihres Lebens in der Verbannung haben zubringen müssen, ist schon gesagt. Beide haben auch das gemein, dass sie Heimweh fühlten, und nach der Heimath sich zurücksehnten.

Daniel hatte an seinem Sommerhause offene Fenster gen Jerusalem, und er fiel daselbst des Tages dreimal auf seine Knie und lobete und dankete seinem Gotte. 6, 10.

Und wie hat sich Dante nach Florenz zurückgesehnt, und wie hat er sich in seinen Hoffnungen und Gedanken seine Rückkehr ausgemalt! Par. XXV 1—12. Vergl. Dante Alighieri's Osterfeier S. 53 flg.

Aber das irdische Heimweh verklärte sich je länger je mehr zum Heimweh nach dem Himmel, zum Heimweh nach der bleibenden Statt, zum Heimweh, das, wie er selbst sagt, aus Aegypten nach dem Jerusalem verlangt, das droben ist (Par. XXV 56), nach der Roma, woher Christus stammt (Prg. XXXII 102), nach der Blüthenstadt, wo die Blüthen nicht welken, nach der Campagna, wo die Früchte gedeihen (Prg. XXIX 118). So erwuchs das Verlangen nach Licht und Erkenntniss, die Sehnsucht.

Diese Sehnsucht ist zwar allen Menschen eingepflanzt oder vielmehr in dunkler Erinnerung an den Paradieses-Zustand nach dem Falle zurückgeblieben, denn »alle Creatur sehnet sich mit uns, und ängstet sich und wartet auf die Offenbarung«, wie der Apostel sagt: Röm. 8, 19—24.

Aber ob auch diese Sehnsucht in allen Arten und Graden, bestimmter und unbestimmter, allen Geschöpfen gemein ist, ob auch dieses Trachten und Verlangen allen Menschen eingeboren ist, in jenem vorchristlichen Propheten Daniel, und in diesem christlichen Dichter Dante hebt es sich ganz besonders hervor, als Wurzel und Gipfel des Lebens.

Daniel wird in seinem Buche selbst ausdrücklich der Mann des Verlangens, oder der Mann des Wohlgefallens genannt, *vir desiderii.* Saint Martin übersetzt *homme de desir* — 10, 11. 19 und 9, 23. — Doch darauf kommen wir zum Schluss zurück. Von ihm heisst es ausdrücklich, dass er begehrte von Herzen zur Erkenntniss zu gelangen (10, 12) und zu sehen den Sieg des Rechts: dass er das Herz daran gab, um zur Einsicht zu kommen, zum Schauen. Er war traurig drei Wochen lang um des Volkes willen, auf dass es frei werde (10, 2), und hob seine Augen auf, zu sehen (10, 5). In seiner Sorge um das Volk fastete er und kasteiete sich (10, 3; 9, 3; 1, 8): denn ein jeglicher, der um ein Kleinod kämpfet, enthält sich alles Dinges, wie Paulus (1. Kor. 9, 25) schreibt. Er enthält sich, wie es Dante richtig deutet, irdischer Speise, um himmlische zu erlangen.

Eben diesen Zug nach Oben, nach Licht, nach der Heimath finden wir auch an Dante, und zwar in der ausgeprägtesten Weise. Dante befindet sich immer, wie er es selbst ausdrückt, im Fasten, wie zur Vorbereitung auf das Fest, *digiuno* (Par. XIX 25. 33. XXV 3), im Hunger nach himmlischer Speise, *fame* (Par. XIX 26), im Durst nach dem Wasser des Lebens, *sete* (Prg. XXI 1–3. *La sete natural*, Par. II 19–21. *La sete concreata*).

Es ist das Hungern und Dürsten, welches die Berg-Predigt preiset. (Par. XXII 3. 5. XXIV 151—154.)

Sein Ernst, leidvoll und gedankenvoll, oft auch finster, betrübt, zurückgezogen, wie Daniel's Kümmernisse, zeigte sich oft auch in seinem gewöhnlichen Tagesleben, wovon viele Traditionen sich erhalten haben, z. B. die Stadtgeschichte in Siena, und die Hofgeschichte in Verona.

Aber das eigentliche Wort für diesen Hunger und Durst ist *desiderio*, und zwar in den mannichfachen Modulationen dieses Wortes, *desiro, disiro, disio* (Par. XXXIII 46), *disianza* (Par. XXII 63. XXXIII 15), *disii* (Par. IX 79), *vampa del tuo disio* (Par. XVII 7. 8).

So von Sehnsucht betrübt und gehoben zumal finden wir den florentinischen Dichter nicht allein in der göttlichen Komödie durch alle Stationen des Jenseits bis zum letzten Ziele, welches ihm doch auch für jetzt nur gezeigt wird, sondern auch in allen seinen Schriften, auch in seiner Jugendschrift, — *la vita nuova* —, noch bei Lebzeiten der Geliebten — *Beatrice* —, die er in ihrem irdischen Leben immer nur aus der Ferne sieht, aber besonders nach ihrem Hingange († 9. Jun. 1290). Zum Verständnisse des Dichters und seiner Sehnsucht gehören wesentlich alle seine Schriften. So heisst es in der Canzone: *Gli occhi dolenti per pietà del core etc.*

E spesse fiate pensando alla morte
Me ne viene un disio tanto soave,
Che mi tramuta lo color nel viso.

Und oftmals wenn ich an den Tod gedenke,
Kommt mir darnach so süsses Sehnen,
Dass im Gesichte mir die Farbe wechselt.

So heisst es ferner in der Canzone: *Donna pietosa e di novella etate etc.*

> *Morte, assai dolce ti tegno:*
> *Tu dei omai esser cosa gentile,*
> *Poi che tu se' nella mia donna stata:*
> *Vedi, che desideroso vegno*
> *D'esser de tuoi, ch' io ti somiglio in fede.*

> O Tod, dich preis' ich als holdselig:
> Du sollst mein werthes Kleinod sein von nun an,
> Weil Du bei meiner Herrin Eingang fandest.
> Sieh', wie ich komme so voll Sehnsucht, einer
> Zu sein der Deinen, dass ich Dir schon treulich gleiche.

Es ist wohl zu merken, dass auch diese Sehnsucht nach dem Tode nichts anderes ist als das Verlangen des Menschen nach dem Ursprunge, aus dem er kommt, Heimweh (Prg. XXIV 73—78). — So lehrt schon das Wasser, welches aus der Quelle strömt und so lange unruhig ist, bis es im Meere Frieden findet.

Darüber ertheilt der Dichter selbst in seinem Gastmahle (III 6) ausführlich Unterricht:

> *Ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in quella s'acquieta ogni suo desiderio ect.*

Noch bestimmter wird der Unterricht (IV 12), wenn es von dem Menschen heisst, dass er von Gott stammt, und nach ihm zurück verlangt, so unbestimmt, so kindisch auch dies Verlangen, *lo ritornale al suo principio,* sich äussert. Der Mensch verlangt in der Finsterniss nach Licht, in der Fremde nach der Heimath, und im Glauben vom Glauben zum Glauben bis zum Schauen, von einer

Klarheit zur andern.*) Mit diesem Verlangen nach Licht heben selbst mehrere prosaische Schriften Dante's, lateinische und italienische, gleich in der ersten Zeile an. So in der Monarchia und im Convito. Aber in der göttlichen Komödie ist diese Sehnsucht recht eigentlich das hebende Prinzip. Wie die Sünde niederdrückt, wie die irdische Schwere zur Erde zieht, so hebt die Sehnsucht nach Oben, wenn ihr nur die Last abgenommen wird (Par. II 127—137). Dante vergleicht selbst gleich Anfangs in wenigen wunderschönen Terzinen (Inf. II 127—137) seine Lebens- und Seelenkräfte mit Frühlingsblumen, die der Nachtfrost gebeugt und geschlossen hat, und der erste Sonnenstrahl wieder hebt und öffnet.

So ist es denn auch eben diese strebende und hebende Sehnsucht des Pilgers, welche erst aus der Tiefe der Unterwelt aufblickt nach den Sternen, *Stelle* (Inf. XXXIV 139) und die dann wieder von den höchsten Bergeshöhen der Oberwelt aufzufliegen sich bereitet zu den Sternen, *Stelle* (Prg. XXXIII 145). Und wie sie aus der Liebe Gottes stammt, welche sie eben erst in den Creaturen erzeugt, so bewegt sie sich auch um diese, als um das Centrum, im Kreislaufe mit allen Sternen, *Stelle* (Par. I 76. 77. XXXIII 145).

Es gehört recht eigentlich in das Capitel der Sehnsucht aller Creatur, dass alle drei Regionen des grossen Gedichts mit den Sternen, *stelle*, schliessen. Die Sehnsucht verlangt und hebt nach der Sternenhöhe. *Per aspera ad astra, per desiderium ad sidera.*

Aber eben diese creatürliche Sehnsucht mit allem

---

*) Es ist wohl merkenswerth, dass Joh. Fr. H. Schlosser vom Gastmahle nichts als IV 12 übersetzt hat. Siehe „Aus dem Nachlasse Joh. Fr. Heinr. Schlosser's. Herausgegeben von Sophie Schlosser. Mainz 1856. I S. 121 flg.

Univ Bibl

ihrem Wollen wird auch selbst wieder, wie ein Rad um seine Axe, von der göttlichen Liebe und um die göttliche Liebe im Kreise herumbewegt, von der Liebe und um die Liebe, welche alle Sphären um sich herum schwingt, die Sonne und alle Gestirne. Das ist der Gedanke, mit welchem das Gedicht schliesst: darin ist auch Dante's Theorie von der Sehnsucht beschlossen. Nach Dante ist Gottes Wesen Licht und Liebe, sowohl innerhalb seines dreieinigen Wesens,

— aus der Allmacht und in der Allmacht Weisheit und Liebe, —

als auch nach aussen, nach der Seite der Schöpfung, welche wesentlich die Entäusserung Gottes ist (Par. XXIX 13 flg). —

In letzterer Beziehung ist Licht das Prinzip der Schöpfung, — Joh. 1, 3 — und das Geschöpf ein Strahl aus dem sich entäussernden Lichte, so wie Liebe das Prinzip der die Schöpfung erhellenden und leitenden, die Strahlen sammelnden Vorsehung, — denn die Liebe ziehet alles von ihr ausgegangene Leben in ihren Kreis. Und die Sehnsucht ist wieder der Zug der Creatur nach der Liebe, aus der sie stammt, wie auch eben diese Sehnsucht nach dem Sündenfalle in ihrer Unruhe irre gehe (Conv. IV 12. Prg. XVI 85—93).

Diese Sehnsucht, welche nach dem Schöpfer strebt, aus dem sie stammt, ist der Gedanke, welchen die Poesie nach allen Seiten der Vorstellung in den verschiedensten Bildern zur Gestalt bringt, um die Kraft der Sehnsucht mit Flügeln, wie eines Adlers (Par. XXXIII 15) auszudrücken, und in allen ihren Bewegungen zu verfolgen, bis sie die letzte Befriedigung findet und zur Ruhe kommt.

Ein besonders sprechendes Bild dieses inhaltreichen Gedankens finden wir in dem sechsten Gestirne des himmlischen Paradieses, im Jupiter, den wir ja wohl alle einmal am Abendhimmel betrachtet haben. Hier geschieht es, dass vor Dante's Augen successiv aus seligen Seelen ein Reichsadler sich bildet und offenbart, — XVIII 73 bis XX zu Ende —. Hier sieht der Dichter vorerst die Seelen als lauter helle Lichtflammen zusammen kommen, gleich Vögeln, die vom Erdboden auffliegen, um nach genossenem Mahle in runden Kreisen und langen Reihen sich zusammen zu schaaren. Wie schon auf Erden die Vögel nach Gemeinschaft streben (Sir. 27, 10), so die seligen Seelen droben. Aus eben diesen zusammenströmenden Seelen bildet sich nun, um dem Erdenpilger verständlich zu werden, um zugleich die Bedeutung des sechsten Gestirns zu bezeugen, welches die Bedeutung der Obrigkeit von Gottes Gnaden ausdrückt, *a Jove justitia*, — kurz, aus allen den einzelnen Strahlen, in welchen Seelen leben, bildet sich der erste Vers des Buches der Weisheit in lateinischer Sprache, indem aus den Strahlen ein Buchstabe nach dem andern successive entsteht, und es sind der Buchstaben 35. — Der Spruch heisst:

Diligite justitiam, qui judicatis terram.

Habet lieb die Gerechtigkeit, die ihr richtet auf Erden.

Wir sehen hier bis in's Einzelne an jedem Buchstaben nach der Reihe, wie das Werden, als das Verlangen nach seiner Bestimmung hebt und bewegt, und wie dann das Gewordensein Ruhe bringt — 79. 84 —. Und als nun alle 35 Buchstaben sichtbar geworden sind, da finden alle Zeichen zusammen ihre Ruhe und Ordnung durch den Abschluss im letzten M (Monarchie) (94—96), über welchem sich dann wieder andere Seelen sammeln und zur Ruhe kommen, womit Ein Reich, Eine Heerde, Eine Universal-Monarchie zum Voraus angedeutet ist (97. 98).

Aus diesen 35 Buchstaben bildet sich dann vom letzten M an ein Adler, es ist der Reichsadler, und zwar wieder Glied für Glied, zuerst Kopf und Hals. Auch hierbei zeigt sich immer wieder erst Bewegung im Werden, und dann Ruhe am Ziele (106. 107. 112—114). Jetzt ist das Adlerbild in allen Gliedmaassen sammt den ausgebreiteten Flügeln vollendet (XIX 1—3): aber es hebt sich dann auch wieder zu neuer Thätigkeit, zu neuem Werden; erst wie ein Falke,

> der sich aus der Kappe löset und mit den Flügeln flattert, seine Aufgabe zu erfüllen, -- es gilt ein Zeugniss von Gottes unergründlichem Rathschlusse abzulegen (XIX 34—90)

dann nachdem das Zeugniss vollendet, das Wort verkündigt ist, wie eine Störchin,

> die, nachdem sie ihre Jungen gefüttert, über dem Neste mit den Flügeln kreiset, so dass zu ihr die Jungen aufsehen, wie Dante zum Adler (XIX 91—148). Damit sind wir zugleich an die Henne erinnert, mit welcher Christus selbst seine Fürsorge vergleicht (Matth. 23, 37. Luk. 3, 34).

Aber zuletzt erscheint eben dieser Adler wie eine Lerche,

> welche erst singend und jubelnd mit flatternden Flügeln in die Höhe steigt, aber oben über ganz stille wird und still schweigt, von höchster Seligkeit befriedigt (XX 73—78).

Der Adler hatte kurz zuvor viele einzelne Seelen genannt, welche in ihm wie Glieder zu Einem Leibe verbunden sind, lauter Vorbilder obrigkeitlicher Gerechtigkeit, — David, Trajanus, Hiskias, Constantin, Wilhelm von Sicilien, Ripheus —. Und nachdem er ausgerichtet, was zu verkünden war, schwebt er still in der Höhe oben über, wie eine Lerche.

Dieses Gleichniss von der Lerche, wie sie erst rasch und laut, flatternd und wirbelnd hoch auffährt, und dann oben über weder Flügel noch Mund rührt, — so wohl ist ihr, — dieses Gleichniss ist in zwei Terzinen ausgedrückt, die das allerlieblichste Bild gewähren, nur dass sich meines Wissens noch kein Maler dazu gefunden hat. In Italien sollen diese beiden Terzinen mit Begeisterung noch jetzt von Mund zu Mund gehen. Sie könnten wirklich schon ganz allein für sich die Mühe lohnen, Italiens Sprache gründlich zu erlernen. Zu Deutsch lauten sie ungefähr also:

Gleich wie die Lerche, die sich in die Luft schwingt,
Erst jubilirend singt, und dann — befriedigt — stillschweigt,
Ob der Erquickung, die zuletzt sie sättigt,
Also erschien das Bild mir wie ein Abdruck
Des ew'gen Wohlgefallens, nach des Begehren
Jeglich Geschöpf zu seiner Qualität kommt.

XX 73—78.

Quale allodetta che in aere si spazia
Prima cantando, e poi tace contenta
Dell' ultima dolcezza che la sazia:
Tal mi sembiò l'imago della imprenta
Dell' eterno piacere, al cui disio
Ciascuna cosa, quale ell' è, diventa.

Wir suchen das wunderschöne Bild noch einmal uns zu vergegenwärtigen. Wie die Lerche erst durch das Verlangen, das in ihr ist, in die Höhe getrieben, dann aber in der Höhe durch die Befriedigung, die ihr geworden, ganz still wird, so war auch jener Adler, erst zum lauten Zeugnisse erhoben, nach vollbrachtem Werke so befriedigt, dass er als ein treuer Abdruck der ewigen

Wonne selbst, als ein Wiederschein, als ein Spiegel oder Abbild des ewigen Wohlgefallens erschien. Der Vogel in der Luft, die Lerche stillt und befriedigt die höchste Wonne, *ultima dolcezza*, der Adler im Himmel das ewige Wohlgefallen Gottes, *l'eterno piacere*, das in ihm abgeprägt ist und sich abspiegelt. Und zum Schlusse wird noch hinzugefügt, dass, wie die Lerche, wie der Adler, so alle Creatur nach ihrem Ziele, nach ihrer Bestimmung sich sehnt, und eben durch dieses Sehnen und Streben nach ihrer Bestimmung, *al cui disio*, wirklich zu ihrer Bestimmung, *quale ell' è*, gelangt.

Hiernach scheint Wort und Sinn einfach und klar zu sein: Der Adler schwebt in seliger Befriedigung, wie ein Spiegelbild des ewigen Wohlgefallens, nach welchem jede Creatur verlangt, und eben durch diese strebende Sehnsucht, *al cui disio*, zu ihrer Bestimmung gelangt, *quale ell' è diventa*. Der Sehnsucht des Geschöpfes — *disio* — wird die Hebekraft zugeschrieben, wodurch es zu seinem Ziele kommt. Gerade so schreibt der Apostel im Römerbriefe 8. 9, wenn er von der Sehnsucht aller Creatur zeuget, dem ängstlichen Harren der Creatur auf die Offenbarung eine das Haupt erhebende Triebkraft zu — *ἀποκαραδοκία* —.

Aber nun kommt, unerwartet genug, doch noch ein Anstoss. — Die Lerche kommt zu ihrer Befriedigung in höchster Höhe durch den Zug, der sie hinauf gezogen hat, der Adler kommt zu seiner Befriedigung durch das Zeugniss von der ihm geschenkten Gnade Gottes, durch die Abspiegelung des ihm eingeprägten Bildes göttlichen Wohlgefallens: aber wodurch kommt jegliche Creatur zu ihrer Bestimmung, zu ihrer Befriedigung? Wir haben geantwortet: Eben auch durch den Zug darnach, durch die Bethätigung dieses ihr eingeprägten und eingepflanzten Zuges nach dem göttlichen Wohlgefallen. Aber die meisten Ausleger und Uebersetzer der göttlichen Komödie in allen neueren Sprachen verstehen unter dem Begehren des göttlichen Wohlgefallens, durch welches jede Creatur zu ihrer Bestimmung und Befriedigung gelangt, nicht das Begehren der Creatur nach dem göttlichen Wohlgefallen, sondern das Begehren des in Gott persönlichen Wohlgefallens, den unmittelbaren Willen Gottes. Die Worte: *al cui disio* gestatten beiderlei Erklärung. An der gewöhnlichen Erklärung ist freilich so viel unwidersprechlich, so viel versteht sich von selbst, dass ohne Gottes Willen die Creatur nichts vermag, es versteht sich daher nicht minder, dass das Verlangen der Creatur nach ihrer Bestimmung, der Zug nach ihrem Ziele, dem wir das Gelangen zum Ziele zuschreiben, von Gott eingepflanzt ist, *la concreata sete, la sete naturale;* aber es fragt sich eben, ob hier der Wille Gottes, das Verlangen des ewigen Wohlgefallens, welches Gott selbst ist, als die unmittelbare und ohne Vermittelung wirkende Ursache in den Vordergrund gestellt ist, oder ob nicht vielmehr durch den Ausdruck *al cui disio, all' disio dell' eterno piacere*, das Verlangen der Creatur nach diesem Wohlgefallen Gottes, als seinem Willen, gemeint ist, ob nicht damit dieses creatürliche Verlangen als die Mittel-Ursache, *causa secundaria*, bezeichnet ist. Dafür spricht wirklich nicht mehr, als Alles, und selbst das Wort *Disio*, zu deutsch Sehnsucht, französisch *desir*, welches den creatürlichen Zug oder Trieb nach Gott, Prg. V 57. XVIII 31—33. XVI 88—98. Par. I 7. 77. XXII 105 u. s. w. nicht den Willen Gottes bezeichnet. — So schreibt ja auch die Berg-Predigt dem Hunger und Durste die Sättigung zu, die freilich von Gott kommt, aber eben nur denen zu Gute geht, welche sich arm, hungrig und durstig fühlen.

Kurz, nach dem Zusammenhange und nach der sprachlichen Wortbedeutung kann es nicht bezweifelt werden, dass in dieser viel berühmten Terzine das creatürliche Verlangen nach dem Frieden in Gott, der geschöpfliche Zug nach dem Schöpfer gemeint ist, welcher von dem Schöpfer selbst dem Geschöpfe eingepflanzt ist: das Verlangen nach dem Ziele bewirkt das Gelangen zu dem Ziele. Mit anderen Worten: in dem Ausdrucke: *al cui disio*, nach des Begehren ist *cui*, des, der objective Genitiv, nicht der subjective; oder noch deutlicher: das ewige Wohlgefallen, *l'eterno piacere*, ist das Object, der Gegenstand, nicht das Subject, nicht die Person des Verlangens.

Dennoch mussten wir schon vorhin bemerken, dass die Dantisten, Uebersetzer und Ausleger, diesen Sinn meist verfehlt haben, indem sie die Sehnsucht nach Gott als Sehnsucht Gottes umdeuten, *al cui disio* als Gottes Willen, nicht als Verlangen nach Gott fassen.

Aber hier begegnet uns doch Einer, der den Text richtig versteht und deutsch wiedergiebt, indem er die vielbesprochene Terzine übersetzt:

> Gleich einer Lerche, die sich in die Lüfte
> Erst singend hebt und dann zufrieden schweiget,
> Ersättigt von dem letzten süssen Tone,
> So schien mir jetzo das Symbol des Abdrucks
> Des ew'gen Wohlgefallens, durch das Sehnen
> Nach dem, Das, was es ist, jedwedes Ding wird.

Hier ist in der Uebersetzung, indem der Genitiv durch die Präposition nach dem ausgedrückt wird, zugleich die Erklärung gegeben. Zugleich wird von dem deutschen Uebersetzer auf den ersten Paradieses-Gesang (I 103—120)

Bezug genommen, nach welchem die Ordnung Gottes, welche alle Creaturen zu ihrer Stellung, zu ihrer Bestimmung bringt, durch den jeder Creatur eingepflanzten Instinct — *istinto a lei dato* V 114 — begründet wird, wornach jedes Wesen durch seinen eigenen Zug zu seinem Ziele gelangt. Und dieser Instinct, dieser Zug, dieser Trieb ist nach der Lehre des Dichters nicht allein den vernunftlosen Creaturen, sondern auch denen mitgegeben, in welchen sich der Instinct zur Sehnsucht, zum Verlangen, zur Liebe, zur Einsicht verklärt, *desiderio, amore, intelletto* (120). Der Trieb, der das Feuer in die Höhe führt, der das Herzblut in den lebendigen Geschöpfen durch alle Adern zum Herzen bewegt, der mittelst der Schwerkraft alle Körper zur Erde zieht, und an der Erde befestigt (115. 116. 117), der das Wasser vom Berge zum Thale treibt (137. 138), der alle Ströme zum Meere führt, wo sie Ruhe finden (Inf. V 98. 99), der Trieb, der jetzt alle Frühlingsknospen schwellt, bis sie sich zu Blättern und Blüthen öffnen, Par. XXXII 52 —60, eben derselbe Trieb war es auch, so singt der Dichter, der ihn und Beatrice von der Erde zur Höhe hob (125 flg.), nachdem die kleinere Schwerkraft der Sünde auf einen Augenblick vorbildlich getilgt war. Und daraus erklärt sich denn auch hier, so bemerkt eben derselbe deutsche Uebersetzer, das Sehnen, welches, wie die Lerche und den Adler, so jeglich Wesen zu seiner Befriedigung kommen lässt.

Doch ich habe den Dantisten noch gar nicht genannt, welcher vor allen anderen zu jenen zwei Terzinen die richtige Auslegung und Uebersetzung gegeben hat: es ist kein Anderer, als — ein König, der jüngst in seinem eigenen Reiche zu seinem Geburtstage, obwohl ein König, als ein geistiger Verwandter des grossen christlichen Dichters bezeichnet worden ist.*)

Hiermit glaube ich unter dem Schutze einer hohen und dankbarlichst verehrten Autorität den letzten Sinn der berühmten Terzine von der Lerche und von dem Adler zum vollen Verständniss entwickelt zu haben.

Wir wenden uns nun noch einmal zu Daniel, wo wir eine ähnliche Klippe in der Auslegung finden. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass ein ähnlicher Doppelsinn in dem Buche des Propheten sich findet, ein Doppelsinn, der sich in den Uebersetzungen und Erklärungen in zwei verschiedene Seiten theilt, wie in der göttlichen Komödie. Daniel wird nämlich, wie wir schon erinnert haben, ein »Mann des Verlangens« genannt. Das könnte heissen: ein Mensch, der sich sehnet und verlangt, wie denn Daniel wirklich verlangt und begehrt, *homme de desir, uomo di desiderii:* und so ist es wirklich vielfältig verstanden worden. Es kann aber auch heissen, ein Mann des göttlichen Wohlgefallens, ein Mann, nach dem Gott selbst verlangt. Nach jener Erklärung ist Gott der Gegenstand, das Object, Daniel das Subject des Verlangens, nach dieser ist Gott das Subject, die Person, welche nach Daniel verlangt, Daniel der Gegenstand des Verlangens. Jener Erklärung, wornach Daniel das Subject ist, welches nach Gott verlangt, der Liebhaber Gottes, entspricht die Uebersetzung in den alten Sprachen, — die griechische und die lateinische. Daniel verlangt nach Gott. Dieser Erklärung dagegen, wornach Daniel der Gegenstand des göttlichen Verlangens ist, der Liebling Gottes, scheint der Grundtext mehr zu entsprechen: Gott verlangt nach Daniel. Daniel ist der Mann nach dem Herzen Gottes. So fasst es auch unsere lutherische Uebersetzung. Wie Luther den Gruss des Engels an Maria:

---

*) Dante, und seine Stellung zu Kirche, Schule und Staat seiner Zeit. Festrede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Königs Johann von Sachsen am 11. December 1858 in der Annen-Realschule zu Dresden gehalten von E. R. Liesske, Oberlehrer. 1858.

χαῖρε, κεχαριτωμένη,

nicht so versteht, wie die römische Kirche:

Ave, gratia plena,

Gegrüsset seist du voller Gnaden,

als sei Maria gnädig, sondern als sei sie Gott angenehm und darum begnadigt, — nicht das Subject, sondern das Object der Gnade, —

Gegrüsset seist Du, Holdselige,

so hat er auch, wie er selbst sagt, den Gruss des Engels an Daniel, nicht

Daniel, vir desideriorum,

Daniel, Mann mit dem Herzen voll Sehnsucht,

sondern

Du lieber Daniel

gedollmetscht. (Luther's W. Erl. Ausg. Bd. 65. S. 113.) Jedenfalls ist aber Daniel eben deswegen nach dem Herzen Gottes, weil er, wie ja ausdrücklich gesagt wird, von Herzen begehret, zur Erkenntniss Gottes zu gelangen.

So löset sich am Ende hier und dort der Doppelsinn: eine Erklärung schliesst die andere nicht aus. Daniel verlangt nach Gott, und wird eben darum von Gott verlangt. Jedenfalls bleibt es dabei, dass — die Sehnsucht die nächste Ursache ist, welche in Bewegung setzt, aber Gott ist die oberste, die erste Ursache; und die Befriedigung in seliger Ruhe ist das Ziel, doch neuer Thätigkeit unbeschadet.

Es bleibt dabei: alle Creatur sehnet sich, weil sie die Creatur Gottes ist.

So kann es Anfangs ein Apfel sein, nach welchem das Kind läuft (Conv. IV 12. Prg. XXVII 45), und zuletzt ist es wieder ein Apfel, der Apfel im Paradiese, nach welchem die Menschen und selbst die Engel verlangen (Prg. XXXII 73—87). Hoh. Lied 2, 3; 7, 12. So vernimmt auch Dante vor der Pforte des wiedergewonnenen irdischen Paradieses den Trost, nach dem sein sehnend Herz so lange verlangt hat — XXVII 115 flg. —:

Quel dolce pomo, che per tanti rami
Cercando va la cura de' mortali,
Oggi porrà in pace le tue fami.

Der süsse Apfel, den auf so viel Zweigen
Mit Müh' und Fleiss die Menschen suchen gehen,
Wird heut zur Ruhe bringen deinen Hunger.

Diese Ruhe im Frieden ist auch auf Daniel's wie auf Dante's Wegen das Ziel und der Schluss. Damit kommen wir jetzt auch zum Schluss.

Die Ruhe hienieden besteht wesentlich in der ruhigen Erwartung der Ruhe, κατάπαυσις, welche dem Volke Gottes vorbehalten ist (Hebr. 4, 9), der Ruhe, welche zukünftig ist Allen, die in dem Herrn sterben, dass sie ruhen von ihrer Arbeit (Off. 14, 13).

Und so ist denn auch wirklich in Daniel's Geschichte und Weissagung der Schluss die Verweisung zur Geduld. Es heisst: Warte! Im Buche Daniel heisst es wörtlich (12, 12. 13):

Wohl dem, der da wartet und die Zeit erreichet, — 1335 Tage —! Du aber, Daniel, gehe hin, bis das Ende kommt, und ruhe, bis du aufstehest in deinem Theile am Ende der Tage.

Et requiesces et stabis in sorte tua in finem dierum.

Gleichen Inhalts ist das Schluss- und Abschiedswort der göttlichen Komödie: Hatte Dante schon im ersten Aufifluge zum himmlischen Paradiese empfunden, wie das grosse Rad der Sphären, welches die Liebe Gottes durch das Mittel der creatürlichen Sehnsucht verewigt, ihn zugleich mit allen Weltwesen an sich zieht, und Alles zu Einer Harmonie zusammenstimmt, und doch nicht vermischt (Par. I 73—78), so schliesst er am Ende, nachdem er noch zuletzt das hochgelobte Geheimniss der heiligen Dreieinigkeit, und mitten in demselben das Menschenbild des Sohnes Gottes, »unser Bild« zu schauen gewürdigt worden war, — wie viel er auch noch zu grübeln und zu fragen hatte, — in seliger Geduld, mit allem seinen Sehnen und Wollen in Gott ergeben, und von Gottes seliger Liebe sammt allen Sternen in dem Sphärenkreise der Schöpfung gehegt und bewegt, wie ein **Rad**, das sich gleichmässig um seine Axe dreht (Par. XXXIII 142—145). Hatte der Seher noch kurz vorher die ganze Herrlichkeit des Paradieses in einem einigen weissen Rosenkranze geschaut (Par. XXXI 52. XXX 103. 124), so dass ihm vor staunender Freude Gehör und Sprache vergeht (XXXI 41. 42), hatte er gleich hernach in höchster Höhe des Empyreums, wie jene Lerche im blauen Himmelsraume, alle Unruhe des sehnsüchtigen Herzens im Vorgefühle der Nähe Gottes überwunden und gefangen genommen, so dass er ausrufen konnte:

Ed io ch' al fine di tutti i disii
M'appropinquava, si com' io dovea,
L'ardor del desiderio in me finii.

Und ich, der ich dem Ende alles Sehnens
Mich näherte, ich liess, so wie sich's ziemte,
Nun auch in mir die Gluth der Sehnsucht enden.

Par. XXXIII 46—48.

so kann er nun am Ende seiner Gesichte in Geduld schliessen, indem er singt:

All' alta fantasia qui mancò possa;
Ma già volgeva il mio disiro e il velle,
Si come rota ch' egualmente è mossa,
L'Amor che move il sole e l'altre stelle.

Zur hohen Vision ging hier die Kraft aus:
Doch all mein Sehnen, all mein Wollen drehte,
So wie ein Rad, das gleichmässig bewegt wird,
Die Lieb' um, die beweget Sonn' und Sterne.

Wie Daniel wartete und ruhete, so lange es noch währte, so ruhet nun auch Dante in Erwartung, ob auch die Sehnsucht Beide bewegt. Der Zug der Sehnsucht und die Richtung des Willens — Gefühl und Wille — folgen beide in Einer Bewegung der Liebe Gottes, welche ihnen Genüge giebt. Die Gnade Gottes giebt Genüge (2. Kor. 12, 9). Sie werden, so sehnend ihr Herz ist, doch ruhig und befriedigt, in Erwartung der kommenden Ruhe und Befriedigung, welche der Lerche in der Luft, dem Adler in der Höhe, jeder Creatur am Ziele ihrer Bestimmung wird. —

Wie Daniel und Dante ihr Zeugniss schliessen, so beginnt Augustinus seine Bekenntnisse mit dem Gebete: Herr, Du hast uns nach Dir gemacht, darum ist unser Herz unruhig, bis es Ruhe findet in Dir.

Jetzt erschliesst sich uns das Gleichniss von der Lerche und dem Adler nach allen Seiten.

Wie die Vögel, und unter ihnen Klein und Gross, Lerche und Adler, himmelan aufstrebend zu ihrem Ziele kommen, so gelangt jede Creatur durch das ihr eingepflanzte Verlangen zu ihrer Bestimmung. Das war das Erste.

Und das Andere ist: Wie die Vögel aneinander halten und sich zueinander gesellen (Jes. Sir. 27, 10 = 13, 19), so befinden sich alle Creaturen Gottes in Gemeinschaft mit einander: denn ihr Centrum ist der Schöpfer, der sie in allen Sphären um sich herumbewegt. Dazu haben wir allerlei Vögel zum Gleichnisse dienen sehen, Falken, Störchinnen, Lerchen und Adler und Vögel insgemein: so finden wir gelegentlich auch eine Nachtigall im Geleite eines Adlers (Prg. IX 13—42), so werden uns auch die Thiere, auch die kleinsten, wie im Buche Hiob (12, 7) geschrieben steht, und im Römerbriefe (8, 19) zu einem Gleichnisse für Höheres, zu einem Vorbilde.

III.

Der letzte Paradieses-Gesang

in

der höchsten Höhe des Empyreum's

oder

das letzte Blatt der Centifolie.

Die göttliche Komödie ist das Lied von den letzten Dingen in dreimal dreiunddreissig Gesängen, wozu noch der erste Gesang als Einleitung kommt; und der letzte Gesang ist eben das Letzte von den letzten Dingen, das Höchste. Hiernach ist die göttliche Komödie recht eigentlich eine Centifolie, eine hundertblätterige Rose; sie bildet zuletzt auch wirklich im Empyreum eine weisse Rose ab, eine schöne Himmelsrose, die schon manchem Erdenpilger bei Todesfällen ein Bild der Hoffnung auf das Wiedersehen geworden ist. Pr. XXXI 1 ff. Und unmittelbar auf diese Himmelsrose, in welcher sich alle Engel mit allen seligen Menschenseelen zusammenfinden, folgt der Schlussgesang des Paradieses und des ganzen Gedichts, der hundertste Gesang; es ist eben als das hundertste das vollste Blatt der schönen Rose, das Blatt, welches die Centifolie nicht allein erfüllt, sondern auch alle hundert Blätter in sich noch einmal abspiegelt. In dem Schlussgesange offenbart sich das allerhöchste und allertiefste Geheimniss des Reiches Gottes, in welchem alle Seligkeit beschlossen ist, in dem Schlussgesange concentrirt sich wirklich die ganze Komödie vom Anfange bis zum Ende, oder, wie der Dichter selbst singt, vom untersten Winkel des Universums bis zur höchsten Höhe,

dall' infima lacuna
Dell' universo in fin qui . .

XXXIII 22. 23.

Am Ende bewährt es sich auch vollständig, wie in dem Gedichte überall Poesie und Theologie (Prg. XXIV 52—54), Himmel und Erde (Par. XXV 2), Licht und Liebe (Par. XXX 40—42) zu voller Wahrheit sich verklären. Denn hier findet endlich der Seher den Schatz (XXX 103), den gleich der erste Gesang als den Preis, als das Kleinod der ganzen Wallfahrt in Aussicht gestellt hatte.

Ma per trattar del ben, ch' vi trovai . . .

I 8.

War ihm schon in der Niederfahrt, wo ihm der Ernst des letzten Gerichts anschaulich wird, der Weckruf geworden:

Steh' auf, und überwind' den Kleinmuth!
Leva su, vinci l'ambascia!

XXIV 52.

konnte er dann auf der Bergfahrt, im Uebergange von diesem zu jenem Leben, welcher keinem Menschen erspart wird, das Zeugniss ablegen:

Ich geh' hinauf, nicht länger blind zu bleiben
Quinci su vo per non esser più cieco:

XXVI 58

ward ihm mitten in der Himmelfahrt noch einmal als ein weckendes Gebot der Zuruf geworden:

Von deiner Lieb' bewahre Gott die höchste!
De' tuoi amori a Dio guarda il soprano!

XXVI 48

so kommt nun in der höchsten Höhe die letzte Erfüllung der Verheissung, es wird ihm die Anschauung Gottes, des dreieinigen, und des Gottmenschen. In Gott und in dem Gottmenschen offenbart sich ihm nun ganz

Die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne:
L'amor che move il sole e l'altre stelle.

So schliesst der Schlussgesang. Je näher wir eingehen werden, um so deutlicher begegnen uns noch zuletzt alle durch alle hundert Gesänge zerstreuten Potenzen: hier kommen alle Fäden zusammen, wie in Einen Knoten, *nodo*. Hier spiegeln sich alle Bilder und Gedanken noch einmal ab, wenn wir sie schon kennen; aber wir können auch grade am Ende die beste Einleitung, den Eingang, den Anfang finden, indem nun das volle Licht auf die ganze Laufbahn zurückleuchtet. So kann wirklich der letzte Gesang zur Einleitung in das ganze Gedicht dienen.

Je gründlicher wir daher den Schlussgesang von Wort zu Wort, von Bild zu Bild kennen lernen und durchstudiren, desto gründlicher werden wir erfahren, dass wir von diesem Punkte aus, wie von einem höchsten Berge, die ganze Gegend, die Tiefen und Höhen der Wanderung nach und nach überblicken können. Wir können ebensowohl das ganze Gedicht am Ende recapituliren, wenn wir's schon kennen, als auch durch das Einzelne, durch das Letzte das Ganze zum Voraus kennen lernen.

Und daran wird es sich eben bestätigen, was der deutsche Dichter sagt:

Willst du dich am Ganzen erquicken,
Musst du das Ganze im Kleinsten erblicken.

Denn daraus lernen wir zunächst zweierlei

1. dass das ernstliche Wollen ohne Müssen nicht zu seinem Ziele gelangen kann — wer recht will, darf es sich nicht zu leicht machen —

2. dass das Ganze im Einzelnen zu fassen und zu erkennen ist.

Und daraus folgt auch

3. dass das Einzelne nicht zu vereinzeln ist, etwa in der Weise einer Blumenlese, welche einzelne Blumen abbricht, und vom Ganzen trennt und vereinzelt, sondern in der Weise einer Blumenpflege, welche jeder Blume im Garten ihre Stellung lässt und von jeder Stelle aus den ganzen Garten zu überblicken sucht.

Wir kommen überall nicht recht in's Ganze, wenn wir es nicht erst irgendwo im Einzelnen und bis in's Einzelne, im Kleinsten kennen lernen. Diese Wahrheit bestätigt sich auch an Dante Alighieri's grossem Gedichte. Es ist auch wirklich schon in mehr als einem Blatte der hundertblätterigen Rose ein derartiger Versuch zur näheren Verständigung gemacht worden: ich erinnere nur an Bened. Varchi's Vorlesungen vor 300 Jahren und drüber. Aber besonders eignet sich dazu der hundertste Gesang: auch dazu ist in neuester Zeit, erst im vorigen Jahre, mitten unter uns, hier in Berlin ein Versuch gemacht und veröffentlicht worden, und zwar von einem deutschen Gelehrten, welcher seit 33 Jahren die göttliche Komödie mehr als einmal von Anfang bis zu Ende sorgfältig übersetzt und erklärt hat: und nun doch von dem Ganzen zum Einzelnen sich wendet. Er macht den Anfang mit dem Ende.

> »Schluss-Gesang der göttlichen Komödie des Dante Alighieri. Uebersetzt und erläutert von Dr. K. E. Kannegiesser. Berlin, 1858.«

Der Schlussgesang dürfte um so mehr zu einer gründlichen Bekanntschaft mit dem ganzen Gedichte sich eignen, als er ein Stück Katechismus enthält, und zwar in theologischer Fassung. Damit ist eben der überall durchleuchtende Inhalt des Gedichts bewährt, welcher nach einer vulgären Ansicht für die Poesie sich nicht eignen solle, welche leichte Kost erheische: wie könnten wir diesem Vorurtheile besser begegnen, als wenn wir uns am Einzelnen versuchen, um uns mehr und mehr am Ganzen zu erquicken? Und wenn etwa ausser dem gemeinsamen Glauben allgemeiner Christenheit auch eine kirchliche Differenz zur Sprache kommt, so gehört das auch zum Ganzen.

Sollten wir also dem eben angedeuteten Vorgange nicht folgen dürfen? Der Inhalt des Schlussgesangs ist so unerschöpflich, dass er auch ohne Gefahr der Wiederholung zu einem zweiten Versuche des Stoffes genug bietet. Unser Vorgänger, Professor Kannegiesser, nennt den Schlussgesang die Blüthenkrone des ganzen Gedichts: er vergleicht ihn auch mit der Passionsblume, in welcher sich nach einer alten mystischen Deutung nicht allein die Passion Christi abgebildet findet, sondern auch ein ein-, zwei- und dreifacher Faden in der Mitte sich hindurchzieht, ein Faden, der von frommer Phantasie auf die Einheit und Dreieinigkeit Gottes in drei Personen, und auf die zwiefache Natur des Erlösers in Einer Person gedeutet worden ist. Damit ist wirklich zum Voraus der innerste Kern des dreiunddreissigsten Paradieses-Gesanges bezeichnet, oder des hundertsten Gesanges der Komödie, welche so heisst, weil sie aus der Noth zu Gott, aus Leid zur höchsten Freude führt. Sollte nicht dieser Text, welcher sich auch, wie wir vernommen haben, an der Passionsblume versinnlicht, gerade für diese Passionszeit recht geeignet sein?

Wohl könnten wir auch den Schlussgesang der göttlichen Komödie und des Paradieses nach der Terminologie des Gedichtes selbst (Par. XX 73–78) als den letzten Laut der schmetternden Lerche in höchster Höhe, wo sie verstummt, — bezeichnen. Ist doch die göttliche

Komödie und insbesondere das Paradieses-Gedicht recht eigentlich ein Lerchen-Gesang, von welchem der letzte Gesang die letzten Laute enthält.

Wir wollen jetzt diesen letzten Lauten bis zu ihrem Verstummen Ohr und Aufmerksamkeit widmen: und hiermit wenden wir uns ohne Weiteres zu dem näheren Inhalt der 18 Terzinen, denn darauf beschränkt sich dieser oberste Gipfel, nur dass noch eine einzige Zeile hinzukommt, die Schlusszeile, *Tornello* genannt, die uns noch ganz besonders beschäftigen wird. Aber um »das Ganze im Kleinsten zu erblicken«, müssen wir mit einer kurzen Uebersicht beginnen, wir fangen klein an, um desto sicherer von Schritt zu Schritt weiter zu kommen.

Es sind sechs Abschnitte, in welchen der letzte Act sich entwickelt.

Erste Uebersicht.

I.

1—39.

St. Bernhard, Dante's Führer in der letzten Station seiner visionaren Wallfahrt, betet zur Mutter Gottes, ihres Schöpfers: er betet um Maria's Fürbitte bei Gott für Dante, und zwar darum, dass der Pilger, nachdem er von dem untersten Grunde des Weltalls bis zur höchsten Sternen-Sphäre durchgedrungen ist, nun auch das Ziel seiner Sehnsucht erlange, Gott zu schauen, wie Er ist, und dass er auch, was er sehen und erfahren werde, im Gedächtnisse behalte und im Herzen bewege, um von nun allen Versuchungen Widerstand leisten zu können. Er bittet also für Dante um Zweierlei, um Sehkraft, *per* *grazia di virtute*, und um Beständigkeit unter allen Versuchungen der Welt. Mit St. Bernhard falten Beatrice und alle Selige die Hände.

II.

40—66.

Waren die Augen Maria's und aller Seligen auf die Beter gerichtet, so lange St. Bernhard zur Mutter Gottes betet, so richten sie sich nun zu Gott im Gebete auf, und Dante sieht auf Bernhard's Wink auch zu Gott auf. Maria betet: das Gebet wird erhört und nun sieht Dante Licht durch Licht, über all sein Bitten und Verstehen. Aber was sieht er in diesem Meere des Lichts? Es ist ihm wohl der Eindruck geblieben: aber die einzelnen Bilder sind ihm entschwunden, wie ein Traum verschwindet.

. . . la passione impressa
Rimane e l'altro alla mente non riede.

III.

67—75.

Jetzt betet Dante selbst, und zwar unmittelbar zu Gott: damit werden wir an das unmittelbare Gebet, aber auch zugleich an das anhaltende, an das unablässige Gebet erinnert — 1. Thess. 5, 17 —: er betet im Gefühle seiner Schwachheit wieder um Zweierlei. Von den ihm gewordenen Gesichte ist ihm das Bild zerronnen, wie Schnee am Sonnenlichte: deshalb bittet er um Erinnerung, um belebende Kraft des Gedächtnisses nach einem nochmaligen Einblick. Aber es fehlt ihm auch ausserdem das Wort, der Ausdruck für das Unaussprechliche: deshalb bittet er um Kraft, auf Erden nach seinem Berufe wenigstens ein schwaches Zeugniss von der göttlichen Herrlichkeit ablegen zu können. Er bittet also erstens um Erfrischung des Gedächtnisses durch nochmalige Schau,

Ripresta un poco di quel che parevi:

und zweitens um das Wort dazu:

E fa la lingua mia — possente.

IV.

76—132.

Auch dieses Gebet wird erhört. Dante kommt durch einen neuen Einblick wieder zur Erinnerung und durch die Erinnerung zu einigem Ausdruck dafür. So berichtet er nun wirklich, was er gesehen, — in kürzester Weise (106. 121), so gut er es vermag, so viel er behalten hat. Er hat es eben nur durch den anhaltenden Einblick erreicht, dass ihm die Erscheinung wenigstens zum Theil geblieben ist: er sagt selbst, — und es ist eine Lehre für Alle, die forschen, — dass er nur durch die unausgesetzte Richtung der Augen auf ihr Ziel, ohne nachzugeben, dem Verschwimmen des Eindrucks begegnet hätte, den hier ein Augenblick mehr bringt, als 25 Jahrhunderte dem Wellenschlage des ersten Schiffes im Meere gebracht haben (76—81. 94—99). So sah er denn, wie er berichtet,

1. das All in Einem, die allgemeine Gestalt des Weltalls in Einem einigen Kern, ein einiges, einfaches Licht, und in seiner Tiefe Alles in Ein Band verschlungen durch die Liebe, Wesentliches, Zufälliges, und das Verhältniss zwischen Beiden,

Sustanze, ed accidenze, e lor costume,

zusammen gewebt. 85—93.

Das ist das Erste, was er sieht, aber seine Sehkraft wächst, je länger er sieht, und nun sieht er

2. in jenem einfachen Lichtglanze, ohne dass sich dieser objectiv verändert, auf einmal drei Kreise von drei Farben, welche nicht näher bezeichnet werden, und von Einem Umfange, oder vielmehr von Einem Inhalte, — *tre giri Di tre colori e d'una continenza* —. Ein Kreis wird zurückgestrahlt vom andern, wie Iris von Iris, und der dritte ist wie Licht, das von den beiden ersten ausgeht, — Licht, das in sich ruht: Licht, das sich im Andern erkennt und begreift: Licht, das in Liebe und Freude sich verklärt.

O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e da te intelletta,
Ed intendente te ami ed arridi!

O ewig Licht, dass Du in Dir allein ruh'st,
Allein Dich kennest, und von Dir erkannt bist,
Und Dich erkennend liebst, und selig lächelst!
115—129.

Zu diesen Bildern kommt jetzt noch eins, denn er sieht

3. mitten in dem Kreise, der wie ein von dem andern zurückgestrahltes Licht erschien, unser Menschenbild abgemalt,

mi parve pinta della nostra effige,
weshalb mein Blick sich ganz hinein vertiefte
per che il mio viso in lei tutto era messo.

Das Menschenbild in der dreieinigen Gottheit ist es, in das sich der Mensch so vertieft und versonkt (130—132).

V.

133—138.

Der Seher hat nun den höchsten, letzten Einblick gefeiert: aber das höchste, hellste Gesicht, *l'intuito supremo*, ist zugleich das allerhöchste Mysterium. Hier kommt ein Räthsel zum andern:

Substanz und Accidenz und ihr Verhältniss, wie Eins,
Drei Personen in Einer Natur,
Zwei Naturen in Einer Person.

Der Seher will diese Gegensätze, die hier innigst verbunden sind, wie er mit den Augen seines Geistes sieht, auch mit dem Verstande verstandesmässig ausgleichen, er will die Kreise quadriren, den Zusammenhang zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, aber besonders die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, in Einer Person, gegenüber der Einheit der drei Personen in Einer Natur geometrisch ausmessen. Wohl kennt er die Gegensätze einigermassen:

Wesentliches und Unwesentliches,
Einheit und Drei,
Zwei und Eins:

aber den Zusammenhang, in welchem das Unwesentliche zum Wesentlichen gehört, in welchem drei Personen Ein Wesen, und zwei Naturen Eine Person sind, kann er nicht ergründen, er zerarbeitet sich, den Zirkel des göttlichen Geheimnisses zu einem Quadrate des Verstandes zu machen: aber all sein Grübeln und Bemühen, wie das Menschenbild und der Gotteskreis zu einander sich verhalten und in einander wohnen, war vergeblich.

Veder volera, come si convenne
L'imago al cerchio, e come vi s'indova.

Gott und Mensch in Einer Person vereint, unzertrennlich vereint, und doch nicht vermischt: und dieser Gottmensch in der dreieinigen Gottheit einwohnend! Damit sind wir in die Bekenntnisse allgemeiner Christenheit, ja in unsern Katechismus gewiesen; aber welcher Verstand erklärt das Räthsel?

VI.

139—145.

Die eigene Kraft vermag es nicht: Der Verstand versteht es nicht: das ist Eines. Aber da kommt ein Lichtstrahl, wie ein Blitz; und dieser dringt in den Geist des Sehers, das ist das Zweite: und der Geist des Sehers geht auch seinerseits in diesen Lichtstrahl ein mit allem seinem Fühlen und Wollen, das ist das Dritte. Nun lässet sich der Pilger genügen, nun ist er befriedigt. Die Gnade Gottes hat ihn ergriffen, und er hat sie nun auch ergriffen und angenommen: nun ist ihm geholfen: er lässet sich an der Gnade genügen, die in dem Schwachen mächtig ist. Denn jetzt ist er einerseits des Unvermögens, mit dem menschlichen Verstande die göttlichen Geheimnisse zu messen und zu quadriren, überführt und — geständig: aber er geht nun auch andererseits mit allem seinem Sehnen und Wollen, mit dem Zuge seines Herzens und mit der Willensrichtung seines Geistes auf die Liebe Gottes ein, welche ja jenes Sehnen geweckt und das Wollen gerichtet hat, um welche er sich, wie das Rad um die Achse dreht, wie Sonne und Gestirne um diese Liebe im Kreise sich bewegen.

Ist doch das ganze Weltall, wie weit es sich auch ausdehnt, — *si squaterna*, — und weit über den Horizont — *quaterno* — der irdischen Welt — *della vostra materia* — sich erstreckt (Pr. XVII 17. 18), nichts anderes als das Rad, welches sich um die Liebe Gottes dreht, in welcher Alles sein, die gesammte Schöpfung ihr Innerstes findet, — *s'interna* —; mit dieser Sphären-

Bewegung beginnen die Gesänge des Paradieses (I 73—78) so wie sie damit schliessen.

Das Licht Gottes ist es, von dem alle Wesen, alle Creaturen als Strahlen ausgehen: die Liebe Gottes ist es, von der alle diese Strahlen in der Bahn erhalten werden durch den ihnen eingepflanzten Lieheszug. Licht und Liebe sind die Factoren der göttlichen Schöpfung, die Prinzipien des göttlichen Wesens selbst: sie sind in der Gottheit selbst persönlich, als der Sohn und der Geist in der Allmacht des Vaters.

Und die Sterne des Weltalls sind solche Strahlen am Himmel, Strahlen aus dem schöpferischen Lichte Gottes, von der Liebe Gottes rundum bewegt: sie weisen in die Höhe, sie weisen auf Gott, sie bewegen sich selbst um Gottes Liebe. So ist denn auch in allen drei Abtheilungen des Gedichts, in allen drei Sphären des Jenseits das Schlusswort des Schlussgesanges

Sterne.

Durch die vorstehende Uebersicht sind wenigstens zu den sechs Abtheilungen des letzten Gesanges die Ueberschriften gewonnen.

1. St. Bernhard's Gebet zu Maria. 1—39.
2. Maria's Gebet zu Gott und dessen Erhörung. 40—66.
3. Dante's Gebet zu Gott. 67—75.
4. Dante's zweiter Einblick und Bericht darüber. 76—132.
5. Dante's Verstandes-Skrupel. 133—138.
6. *Dante's letzte Erleuchtung und Befriedigung.* 139—145.

Nun folgt mit dem Texte die weitere Ausführung.

Der letzte Gesang in der höchsten Paradieses-Höhe.

Text und Erklärung.

I.

O Jungfrau Mutter, Tochter deines Sohnes,
Niedrer, als irgend ein Geschöpf, und höher,
3. O Ziel, fest vorbestimmt vom ew'gen Rathschluss,
Du bist die, welche die Natur des Menschen
Zu Ehr'n gebracht hat, so dass ihr Urheber
6. Von ihr gebor'n zu werden nicht verschmäht hat.
In deinem Schoosse sprosste die Liebe neu auf,
Durch deren Wärme in dem ew'gen Frieden
9. So schön gediehn ist jene weisse Rose.
Hier bist du uns die Mittags-Sonnen-Fackel
Der Lieb', und unter denen, die noch sterben,
12. Bist du der Hoffnung frische Lebens-Quelle.
O Frau, du bist so gross und bist so mächtig,
Dass wer nach Gnade sucht und nicht zu dir flieht,
15. Mit seiner Sehnsucht flügellos will fliegen.
Nicht nur kommt deine Gütigkeit zur Hülfe
Dem, welcher bittet, sondern oftermalen
18. Läuft sie von selbst ganz frei vorauf der Bitte.
Erbarmen ist in dir, in dir ist Milde,
In dir ist hoher Sinn, in dir vereinet sich,
21. Was nur von Gütigkeit ist im Geschöpfe.
Jetzt naht sich dieser, der vom tiefsten Winkel
Des Universums bis hierher gesehn hat
24. Der Geister Leben, eines nach dem andern,
Und fleht zu dir, mit solcher Kraft begnadigt *)
Zu werden, dass er mit den Augen höher
27. Sich heben könne nach dem letzten Heile.
Und ich, der ich für mein Seh'n nie mehr brannte

---

*) *Er fleht „um Gnade zur Kraft“, per grazia di virtute,* oder „um Kraft aus Gnaden“. Für das Erste spricht v. 28. 29 in Verbindung mit Prg. XVI 17. Für das Letztere erklärt sich neuerlichst Kannegiesser und ursprünglichst Francesco di Bartolo da Buti.

Als ich für sein's thu', alle meine Bitten
30. Bring' ich, und bitte, dass sie dir genügen.
Drum wollst du ihm ablösen jedes Wölklein
Von seiner Sterblichkeit mit deinen Bitten,
33. So dass die höchste Lust sich ihm enthülle.
Noch bitt' ich, Königin, die du, was du willst,
Auch kannst, dass du ihm auch gesund bewahrest
36. All' seine Neigungen nach solchem Anschau'n.
Wach' über menschliche Anfechtung siegreich!
Sieh', wie mit Beatrice so viel Sel'ge
39. Zu meinen Bitten dir die Hände falten.

So betet St. **Bernhard**, weiland Abt zu Clairvaux († 20. Aug. 1153). — Mit der Ankündigung dieses Gebetes schloss der vorige Gesang, und zugleich mit der Aufforderung, dass Dante auch mit beten, und mit seinem Herzen dem Munde des Betenden folgen solle, — *e tu mi seguirai* — denn **Beten hilft**, so wie Glauben.

Orando grazia convien che s'impetri.

Bernhard ist Dante's letzter Führer, von Beatrice ausdrücklich dazu berufen, als sie ihren Schützling verlässt, um ihre Stätte wieder einzunehmen (XXXI 51. 102). Vorher hatte ihn von dem irdischen Paradiese aus **Beatrice** geleitet durch alle Sphären des himmlischen Paradieses: und vor **Beatrice** hatte ihn **Matelde** im irdischen Paradiese, und vor **Matelde** hatte ihn **Virgilius** geleitet in und durch die Tiefen der Unterwelt, und durch und über alle Höhen des läuternden Ueberganges von der Erde zum Himmel.

Bernhard richtet aber sein Gebet nicht unmittelbar an Gott, sondern an die Mutter Gottes, welche er als das Ziel preiset, worauf der göttliche Rathschluss zur Erlösung der gefallenen Menschheit von Ewigkeit gerichtet war,

Termine fisso d'eterno consiglio.

an die Jungfrau Maria, welche Dante kurz zuvor als die höchste Krone in der weissen Himmelsrose gesehen hatte (XXXII 4), welche selbst die Rose im Garten Gottes genannt wird (XXIII 73), welche gleich Anfangs zur Rettung Dante's aus den irdischen Versuchungen die erste Veranlassung gegeben, und deshalb an Lucia und Beatrice Aufforderung erlassen hatte (Inf. II 94), ohne dass sie mit Namen genannt wird. Sie hilft oft auch ungenannt und ungebeten, als ein Werkzeug der voranlaufenden Gnade, wie auch hier wiederholt angedeutet wird (17. 18). Sie hilft aber nicht aus eigener Kraft, sondern durch ihr Gebet zu Gott, wie wir noch erfahren werden. Zunächst sehen wir sie die Hände falten.

Es ist recht im Sinne der Kirche, welcher der Dichter angehört, dass das Gebet zunächst an Maria gerichtet wird, als Mittelsperson, auf dass sie Gott bitten helfe, denn helfen kann sie freilich auch nur durch Gebet. Maria's vermittelnde Hülfe wird aber für so nothwendig erachtet, dass ohne sie Gnade suchen nichts anders sei, als ohne Flügel fliegen wollen (15). — Dennoch werden wir sehen, wie sich Dante gleich hernach (67) unmittelbar an die höchste Instanz wendet, zu einem Zeichen, dass auch von der römischen Kirche durch die Mittel-Instanz der unmittelbare Zugang nicht ganz ausgeschlossen ist. Bestimmter hat aber die evangelische Kirche nach der Schrift jeder einzelnen Seele den unmittelbaren Zugang zum Thron Gottes durch Christum wieder eröffnet, aber darum die Kraft des gemeinsamen Gebetes vieler Christen eben so wenig, als die Bitte des Einzelnen um die Fürbitte des Andern, wenn dieser zugänglich ist, irgendwie beschränken oder verkümmern wollen.

Gerichtet ist St. Bernhard's Gebet darauf, dass Dante die ewige Wahrheit selbst schaue, aber auch dann von der erkannten Wahrheit nicht wieder abfalle (34—37). Damit sind wir zugleich an des Pilgers frühere Verirrungen von dem schmalen Wege erinnert (Inf. I 1—3. Prg. XXX 121—141).

Zunächst weiset übrigens das Gebet selbst noch einmal ausdrücklich auf die in den unmittelbar vorhergehenden Gesängen geschilderte weisse Rose (9) zurück, in welcher alle Gläubige nach dem Tode versammelt werden, alle die in dem Herrn sterben, und vom Tode zum Leben hindurchdringen (XXX 124 flg. XXXI 1 fl. XXXII.)

Und könnte nicht auch wieder die weisse Rose an die Vorbilder und Schatten der letzten Ruhestätte zurückweisen, wie sie in den früheren Reisestationen erschienen sind? und zwar auf dem Berge des läuternden Ueberganges nicht sowohl an das irdische Paradies, welches zwar so wunderschön, aber so menschenleer ist (XXVIII), dass es vielmehr einen Gegensatz zu den Versammlungen Vieler in Einem Geiste bildet, sondern vielmehr an jene liebliche Berggrotte vor dem inneren Purgatorium, wozu Sordello der Führer ist (VII): wo so viel zu hören und zu sehen ist, wo der Abend kommt (VIII), eine Abendstunde ohne Gleichen, und später Schlaf und Traum bis zum Morgen (IX). Unwillkührlich werden wir selbst an das Eiland für das classische

Alterthum in der Unterwelt erinnert, woran ein alter Mann gelegentlich auch seine Schulstudien noch einmal repetiren kann (IV 67—151). — Doch das nächste, das wahrste Vorbild der weissen Rose ist der schon früher aus der Ferne erschienene schöne Garten Christi, *bel giardino*. Par. XXXIII 71.

Ausserdem erinnert aber auch die obere Gemeinde der Seligen, welche nun gesehen wird, an die vorausgegangenen Lehren über das Leben des Menschen nach dem Tode und vor dem Tode und im Tode (Prg. XXIV), so wie an die Lehre von der Auferstehung (Pr. XIV), nicht minder an die Lehre vom Falle und von der Erlösung des Menschen (Pr. VII), insbesondere an den Weg zum Himmelreiche.

A questo regno
Non salì mai chi non credette in Cristo.
Par. XIX 103. 104.

Christus ist der Name, der über alle Namen ist. Auf diesen Namen hat die göttliche Komödie keinen angemessenen Reim, so viele Reime auch die reiche Sprache bietet: so singt sie doch immer wieder Christus, Christus, Christus. Auch daran erinnert die Lehre des Gedichts von Christo. Par. XII 71. 73. 75. XIV 104. 106. 108. XIX 104. 106. 108. XXXII 83. 85. 87. XXIX 11. 13. 15. Vergl. dagegen T. Tasso: *Gierusaleme lib. I st. 1.*

So drängen sich gleich am Anfange des Schlussgesanges im Gebete zur Mutter Jesu Christi Erinnerungen an Erinnerungen: und wie viele besondere Erinnerungen knüpfen sich wieder an die allgemeinen für einen alten Verehrer des Dichters!

Das Neueste ist aber, dass eben dieses Gebet an die

Jungfrau Maria, als die höchste Blüthe des Marienliedes, so eben bei der Wiederkehr eines Marienfestes in Buti mit dem Commentar des Francesco di Bartolo da Buti zu den obigen 39 Versen oder 13 Terzinen neu gedruckt worden ist: „*A Maria Vergine Inno di Dante Allighieri. In Pisa 1858.*“ In Buti steht auch noch das Haus, wo 1324 Francesco B. da Buti geboren worden ist, welcher die göttliche Komödie zuerst in ihrer eigenen Sprache erklärt hat.

II.

Die Augen, die Gott liebt und ehrt, bezeugten
Uns, so wie sie gewandt war'n auf die Beter,
42. Wie angenehm ihr sind die frommen Bitten.
Dann richteten sie sich zum ew'gen Licht auf:
Nicht ist's zu glauben, wie in Dies das Auge
45. Von einer Creatur so klar kann eingeh'n.
Und ich, so nah' dem Ziel all meiner Sehnsucht,
Ich stillte schon, so wie sich's nun geziemte,
48. In mir den glühend heissen Durst des Sehnens.
Bernhardus winkte mir, und zeigte lächelnd,
Dass ich nun aufwärts schau'n sollt', doch ich war schon
51. Ein Solcher, wie er wollte, von mir selber:
Weil meine Sehkraft, immer offner werdend,
Auch mehr und mehr eindrang, und durch den Strahl ging
54. Des hohen Lichts, das aus sich selber wahr ist.
Von da an aufwärts war mein Sehen grösser,
Als unsere Sprache, welche solcher Schau weicht;
57. Auch das Gedächtniss weicht dem Uebermaasse.
Wie der ist, welcher träumend ein Gesicht sieht,
Und nach dem Traum bleibt eingeprägt der Eindruck;
60. Doch Anderes kehrt nicht zurück zum Geiste:
So bin ich noch: denn was ich sah, verbleichet

Fast ganz, und noch durchrieselt mich im Herzen
63. Die süsse Wonne, die daraus entströmte.
Also entsiegelt sich der Schnee der Sonne;
Also verlor sich in den leichten Blättern
66. Beim Windeshauche schnell Sibylla's Denkspruch.

Der zweite Abschnitt enthält eigentlich dreierlei. Nämlich

1. Maria hört Bernhard's Gebet und sieht auf ihn und die Mitbetenden. 2. Maria betet selbst zu Gott, indem sie nun zu Gott aufsieht: denn selbst kann sie nicht helfen: ihre Hülfe besteht in der Fürbitte. 3. Das Gebet wird von Gott erhört. Dante's Augen erschliessen sich: er sieht, was er zu sehen begehrt.

Es ist wohl zu merken, erst waren Maria's Augen auf die Beter gerichtet zum Zeichen, dass sie hört: dann wenden sie sich nach Oben zum Zeichen ihrer Fürbitte.

In der Villa Massimi zu Rom finden wir die Gebetsscene in dem Momente aufgefasst, wo St. Bernhard und Dante noch auf ihren Knien liegen, und die angebetete Jungfrau selbst kniend betet zu dem Vater, Sohn und Geist — zu dem Alten der Tage (Dan. 7, 9. 13. 22), zu dem Gottmenschen, dem alle Gewalt gegeben ist, zu dem Geiste in der Gestalt einer Taube (Luk. 3, 22). Es ist der Moment aufgefasst, wo die Augen Maria's, die erst herab auf Bernhard und Dante gesehen hatten,

fissi nell' orator (41)

zu Gott sich erheben:

Indi all' eterno lume si drizzaro (43).

Die Zeichnung ist von Peter Cornelius: das neunte und letzte Blatt.

Ein anderer Künstler (Fran. Nenci) hat den Moment gezeichnet, der vorausgeht, wo Maria's Augen noch liebend auf die Beter gerichtet sind.

Dem Gebete folgt die Erhörung. Dante sieht durch Licht in Licht, er sieht Licht im Lichte. Ihm bleibt auch der Eindruck: das Allgemeine weicht nicht; aber das Einzelne, das Bestimmte, Concrete verlischt so schnell, wie das Gesicht des Traumes beim Erwachen, wie Schnee an der Sonne, wie vor dem Winde die Blätter auseinander fahren, die Sibylla beschrieben hat (Virgil's Aeneide. III 441—462). Es ist ihm, als hätt' er geträumt. Das Gleichniss vom Schlafe *(sonno)* und Traume *(sogno)* beim Erwachen weiset noch einmal auf die ganze Pilgerfahrt zurück, welche eben selbst ein Traum im Schlafe war, gegen die alles Tageslicht erbleicht (Par. XXXII 139), und auf so viele eiligst vorübergeflogenen Träume (Prg. XXVII 113. XVIII 145. XIX 7).

Das Bild von dem Schnee erinnert unwillkührlich an jenes unvergleichliche Gleichniss vom Schnee und Reif im Frühling (Inf. XXIV 1 flg.): und das Gleichniss von den Blättern an die Blätter, die im Herbste fallen, wie die Menschen sterben (Inf. III 112—127). Von dem Schwinden des Gedächtnisses hatte Dante auch schon früher Erfahrung gemacht, nämlich im Zwillingsgestirne, wo er der ihm gewordenen Vision sich wohl im Allgemeinen erinnert, aber vergeblich sich bemüht, sie sich wieder ganz zu vergegenwärtigen (Par. XXIII 49—51).

Es fehlt ihm übrigens nicht allein die Erinnerung, es fehlt ihm auch das Wort, um das auszusprechen, was er gesehen und erfahren hat: es fehlt ihm der Ausdruck für den empfangenen Eindruck.

So hatte der Dichter schon im ersten Paradieses-Gesange, in der allerersten Einleitung zum Paradiese angekündigt, dass er ohne höhere Hülfe die ihm gewördenen Gesichte nicht zu sagen wisse, weil der Ausdruck, und nicht zu sagen vermöge, weil das Gedächtniss dazu fehle.

E vidi cose che ridire
Nè sa nè può chi di lassù discende.

Und das Gedächtniss fehlt, weil der Geist, zum Ziele seiner Sehnsucht gelangt, sich so hinein vertieft, dass die Erinnerung im Innern bleibt, und nicht wieder zurückkehrt:

Che retro la memoria non può ire
Par. I 4—9.

Jetzt bleibt dem Seher nichts übrig, als dass er selbst noch einmal um Hülfe von Oben bittet, um wieder schreiben zu können, was er gesehen, um der Nachwelt ein Zeugniss zu hinterlassen von der Herrlichkeit Gottes.

III.

O höchstes Licht, das über menschlich Meinen
So hoch geht, meinem Geist vergegenwärt'ge
69. Von dem ein wenig, wie du mir erschienest,
Und mache meine Sprache so weit mächtig,
Dass sie von deiner Herrlichkeit ein Fünklein
72. Dem künftigen Geschlecht kann hinterlassen!
Denn wenn nur Ein'ges rückkehrt der Erinn'rung,
Und etwas nur in diesen Versen nachklingt,
75. Wird man auch mehr von deiner Hoheit fassen.

Dante's kurzes Gebet, an Gott unmittelbar gerichtet, ist auf Wiederbelebung des erloschenen Gedächtnisses durch Wiedervergegenwärtigung des Gesichts, und auf Verleihung der geeigneten Sprache gerichtet. Er begründet seine Bitten damit, dass er sich gedrungen und verpflichtet fühlt, von seiner Erfahrung auf Erden Zeugniss abzulegen, und die Freuden des Himmels unter den Menschen zu verkündigen.

Sind wir hiermit einerseits an die Belehrung über das Gebet, welches nur durch die Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christo erhörlich wird, wie sie Dante auf seiner Bergfahrt erhielt (Prg. VI 28 flg.), und an die spätere kräftige Predigt von der Kraft des Gebetes erinnert, welche Dante auf seiner Paradiesesfahrt vernommen hat (Par. XX 94—99), so sind wir auch andererseits an Dante's Beruf zu singen und zu sagen noch einmal erinnert, wie er früher wiederholt ausgedrückt worden ist. Par. I 13—36. XVII 94—142. Prg. XXXII 104. 105.

Und dieser Beruf, der Welt die Wahrheit zu sagen, ohne Abzug, ohne Zusatz, bezieht sich wieder auf die traurige Erdennoth, die mitten in den Freuden des Himmels den Blick des Erdenpilgers herunterlenkt (Par. XXII 127. XXVII 77. 19. 142), an das Verderben auf Erden in Kirche und Staat (Par. XXVII 19—66), worüber auch Sordello (Prg. VI 118—123), Marco Lombardo (Prg. XVI 97) und Cacciaguida (Par. XVI XVII) bitterlich klagen, an den Verfall der Kirchen- und Staats-Verfassung, an der Verwahrlosung der verordneten beiden Aemter, welche sich gegenseitig zu unterstützen und zu bewachen berufen sind (Prg. XVI 106—114).

Ist überhaupt die göttliche Komödie recht eigentlich ein Hebe- oder Lerchen-Gesang, der immer höher und höher strebt, so ist sie doch nach ihren Klagen über das Verderben auf Erden auch ein Nachtigallen-Gesang, ein Klagelied des Vogels, der am schönsten singt,

Uccello che a cantar più si diletta,

aber auch am meisten um die Sünde jammert, und an die **Bosheit** — *empiezza* — der Menschen erinnert. Prg. XVII 19. 20.

Auch daran erinnert des Dichters Gebet, seine Bitte um Kraft, der Welt von dem Siege des Lichtes verkünden zu können: es erinnert nicht minder an die im Laufe der Wanderung und der Reisebeschreibung darüber so oft wiederholte Verkündigung eines **Retters** aus der Noth, der bald als ein *veltro* (Inf. I 100 ff. Prg. XX 13. XVII 82 ff.), bald als ein *cinque cento dieci e cinque Messo* (Prg. XXXIII 43 ff.), bald als ein zweiter Scipio (Par. XXVII 61) in Aussicht gestellt wird, bald in nähere, bald in fernere (Par. XXVII 142 ff. Prg. VII 118 ff.).

*O **trina** luce, che in unica stella*
Scintillando a lor vista sì gli appaga,
*Guarda **quaggiù** alla nostra procella!*
Par. XXXI 28—30.

Von diesem **dreieinigen** Lichte, welches zur Erde herabsieht, wollte der Seher den Zeitgenossen und Nachkommen Kunde bringen, dass sie aufwärts sehen lernen möchten.

IV.

Ich glaube, nach der Schärfe, die ich fühlte,
Vom Lebensstrahl, mir wär'n die Sinn' entschwunden,
78. Wenn meine Augen sich von ihm gewendet.
Mir leuchtet's ein, dass so viel zu ertragen
Ich dadurch kräft'ger ward, dass der endlosen
81. Urkraft mein Angesicht ich ganz vereinte.
O überwallin'de Huld, kraft der ich's wagte
Den Blick zu heften in den ew'gen Lichtglanz
84. So sehr, dass ich die Sehkraft drin erschöpfte!

In seinem Grunde sah ich, wie sich innert
Zu Einem Band gebunden durch die Liebe,
87. Was durch das Universum sich entäussert:
Wesen, und was zu kommt, — Substanz und Accidens — und beider Weise,
Alles in solcher Art verwebt zusammen,
90. Dass, was ich jetzt beschreib', ein einfach Licht ist.
Die allgemeine Urform dieses Knotens
Sah' ich, so glaub' ich; denn da ich dies sage,
93. Fühl' ich, wie meine Freude sich erweitert.
Ein Augenblick bringt mir hier mehr Vergessen,
Als dritthalb Tausend Jahr dem Unternehmen,
96. Da Argo's Schatten staunen macht' den Meergott.
So schaute jetzt mein Geist in voller Spannung
Und unbeweglich fest und scharf aufmerkend,
99. Und ward im Schauen immer mehr entzündet.
So wird man festgebannt an jenem Lichte,
Weil sich zu andrer Sicht von ihm zu wenden
102. Unmöglich ist, dass man dazu geneigt sei.
Weil jenes Gut, das des Verlangens Ziel ist,
In ihm sich ganz vereint: und ausser ihm ist
105. Das mangelhaft, das in ihm ist vollkommen.
Jetzt wird mein Reden noch viel kürzer werden
Auch für das, was ich weiss, wie das des Kindes,
108. Das an der Mutterbrust noch netzt die Zunge.
Nicht darum, weil mehr als ein einig Antlitz
Im Lebenslichte wäre, das ich schaute,
111. Denn stets ist's, wie's zuvor gewesen:
Sondern durch's Auge, das sich in mir stärkte,
Im Schau'n, ward eine einige Erscheinung,
114. Weil ich mich änderte, auch mir gewandelt.
In dem Grundwesen jenes hohen Lichtes,
So tief als hell, erschienen mir drei Kreise
117. Von dreien Farben, und von Einem Inhalt (Umfang).
Und eins vom andern, wie von Iris Iris,
Ward reflectirt, und Feuer schien der dritte,
120. Der gleicherweis' von hier wie dort hervorhaucht.
O kurzes Wort! und gegen meine Fassung

Wie schwach! und die ist zu dem, was ich selbst sah
123. So, dass es nicht genügt zu sagen: wenig.
O ewig Licht, das du in dir allein ruh'st,
Allein dich kennst, und von dir erkannt bist,
126. Und dich erkennend liebst, und selig lächelst!
Jener Kreisumlauf, welcher so gestaltet
In dir erschien, wie widerstrahl'nder Lichtglanz,
129. Nur wenig rund umschaut von meinen Augen
Schien mir mit seiner eignen Gottesfarbe
In sich bemahlt mit unserm Menschenbilde
132. Weshalb mein Blick in dieses ganz versenkt war.

Dem Seher wird das Gesicht noch einmal vergegenwärtigt: und seine Sehkraft stärkt sich durch das Sehen. Hatte ihn Anfangs die Schärfe des Urlichts geblendet (XXX 46—60), wie einst Saulus geblendet worden war (Ap. 9, 8. 9), hatte er noch früher das Licht aus der Höhe noch gar nicht ertragen können (XXIII 33), war auch wirklich sein eigenes Verstandeslicht davon verzehrt und erschöpft (84. XXVI 5), so war doch eben dadurch das Auge, von seiner Selbstigkeit befreit, für die Gottesschau geschärft (112).

So berichtet er auch gleich zum Eingange in das Paradies, wie die Kraft in der Höhe wächst.

Molto è licito là, che qui non lece
Alle nostre virtù: merce del loco
Fatto per proprio dell' umana spece.
I 55—57.

Der Seher sah aber nicht allein, sondern es wurde ihm auch auf sein Gebet gewährt, dass von dem Gesehenen, wie schnell es auch vorüberglitt, in einem Augenblicke schneller, als in 2500 Jahren die ersten durch das erste Schiff erregten Meereswogen, wenigstens Einiges sich ihm wieder vergegenwärtigte. Die verschwundene

Spur im Meere von der Argo ist ein Bild mehr zum Traum, zum Sehnen, und zu den Sibyllenblättern. Aber wie's auch dahingeschwunden: dennoch kommt Einiges zur Erinnerung, so dass er wenigstens Einiges davon wiedersagen kann, wenn auch weniger, als wenig.

È tanto che non basta a dicer poco
123.

Er kann freilich nicht sowohl singen und sagen, als — nur lallen und stammeln, wie ein Kind an der Mutterbrust (106—108). So ist der Dichter über das im Allgemeinen unvergessliche, aber im Einzelnen verschwindende Gesicht, welches ihm zweimal geworden, in fortgehendem Preise, in Einer Anbetung. Auch das nimmt unsere Erwägung in Anspruch!

O somma luce! — 67 —
O abbondante grazia! — 82 —
O luce eterna! — 124 —

Und was sah er? Wir haben's schon vorläufig vermerkt. Es war eigentlich immer ein und derselbe Lichtschein, *un semplice sembiante*; aber je mehr sein Auge einging, je schärfer es wurde, desto mehr sah er, desto mannichfaltiger gestaltete sich das Einfache, ohne etwas anderes zu sein, als das Eine.

Zuerst sah er einen Knoten, — *nodo,* — einen Band, — *volume,* — eine Universalform, — *forma universal,* — worin Alles verinnert ist, und sich verinnert, *s'interna,* was in der Welt auseinander geht, *si squaterna,* — Alles im ewigen Lichte (83) durch Liebe (86) vereinigt, was in der Welt in Gegensätze zerfällt, Substanz und Accidens, Hauptsache und Nebensache, Wesentliches und Zufälliges, Erhebliches und Unerhebliches, woron immer das Letztere nicht zur Sache zu gehören, sondern nur dazu zu kommen, aber auch wegfallen zu können scheint: aber auch zu diesen Gegensätzen ein Verhältniss zwischen beiden: denn im innersten Grunde gehört solches alles zu einander

sustanza ed accidente e lor costume.

Allgemeines und Besonderes, und das Verhältniss zu einander, der Verband mit einander. Für den Verstand ist solches Alles zunächst ein Räthsel; aber mit den Augen sieht er vor sich vereint, was der Verstand nicht zusammen reimen kann. Zunächst ergiebt sich indessen daraus für uns die inhaltreiche Wahrheit, dass uns wohl eins und das andere vorerst unwesentlich erscheinen kann, was sich später in seinem organischen Zusammenhange mit dem Wesen erweiset. Und das mahnt einmal zur Bescheidenheit im Urtheile über Wesentliches und Unwesentliches, über Fundamentales und Nichtfundamentales; aber es mahnt auch zweitens nach dem Vorgange des Sehers zu schärferem Sehen, zu solchem Sehen, das sich nicht blenden lässt, sondern immer tiefer eindringt und immer mehr sieht, wenn es nur ausdauert. Aber freilich dürfen wir uns auch nicht dünken lassen, mit jedem Flügelschlage weiter zu kommen, während wir vielleicht trotz alles Flatterns nicht von der Stelle gekommen sind. So lehrt St. Bernhard ausdrücklich (XXXII 145. 146).

Ausserdem kann uns aber auch des Sehers Einblick in das organische Verhältniss zwischen Substanz und Accidens nach der Urform an die

Lehre von der Schöpfung

erinnern, worüber der Pilger schon früher Unterricht erhalten hat, und wornach auch in der Schöpfung drei Factoren sich finden, nämlich Form, Stoff und die Verbindung beider, oder Himmel, Erde, Mensch (Par. XXIX 32—36), so ist noch früher die Schöpfung als das Werk des Dreieinigen, als das Werk der göttlichen Liebe durch den Vater, Sohn und heiligen Geist bezeichnet worden (Par. X 1—6).

So viel von dem ersten Gesichte, welches der Zwei in ihrem schneidenden Gegensatze ein Drittes hinzufügt, um den Gegensatz zur Versöhnung zu bringen, und in das rechte Verhältniss zu setzen.

Jetzt folgt der zweite Einblick, indem Dante in dem einfachen Lichte drei Kreise sieht, von drei unterschiedenen Farben, und von Einem Umfange — *continenza* — oder vielmehr von Einem Inhalte — *contegno, contenuto.* Im letzteren Sinne, nämlich wenn *continenza* den Inhalt bedeutet, sind es drei concentrische Kreise in einander von Einer Essenz oder Substanz, wovon jene zwei Kreise, die wir in der Sonnensphäre fanden (XIII 1—24) ein Vorbild liefern: in jenem Falle, wenn *Continenza* den Umfang bedeutet, sind es dagegen drei gleich grosse Kreise, die sich decken, weil sie eine Grösse, eine Weite haben. Dagegen sind die Farben aller drei Kreise verschieden, nur dass sie nicht näher bezeichnet werden. Aber der dreifache Kreis wird nach seinem Lichte, welches sich reflectirt und dann wieder ausstrahlt, näher bezeichnet, nämlich erst ein Licht, dann Licht vom Lichte, *lumen de lumine, φῶς ἐκ φωτός*, wie Regenboden-Widerschein, und zum dritten Feuer, von jenen beiden Lichtkreisen gleichmässig ausstrahlend: oder, wie es denn auch weiter beschrieben wird, ein ewiges Licht, das erstens allein in sich ruht, zweitens allein sich ganz erkennt und begreift, und von sich ergriffen und erkannt wird, und drittens, indem es sich erkennt und begreift, liebt und selig lächelt. Hiermit erblickt er deutlicher als zuvor das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit: die Kreise sind die Personen, die Farben die Eigenschaften, der Inhalt ist — Gottheit.

Lauter neue Vorstellungen zu den mancherlei Namen und Bildern der heiligen Dreieinigkeit, welche im Gedichte wiederholt uns begegnen. So sang vorher das ganze Paradies Ehre

Al Padre, al Figlio, allo Spirito santo
Par. XXVII 1.

Und in der Ueberschrift des Höllenthores hiess der Vater

la divina potestate, Allmacht,

der Sohn

la somma sapienza, Weisheit,

der heilige Geist

il primo amore, die erste Liebe.
Inf. XIII 5. 6. Vergl. Par. XXIII 37.

Im Vaterunser werden die drei Personen der Gottheit

Kraft, Name, Hauch,
Valore, nome, vapore,

genannt. Prg. XI 4—6. (Ps. 33, 6.) Später heissen sie

Kraft, Sohn, Liebe,
Valore, figlio, amore.

Der Vater schafft, indem er Sohn und Geist ansieht. Par. X 1—6. 51. Und bald hernach heissen sie als Kraft, Licht und Liebe

Prima virtu, chiara vista, caldo amore
Par. XIII 79. 80.

Noch bezeichnender ist es, wenn es unmittelbar vorher heisst:

Quella viva luce, che si mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall' amor che a lor s'intrea.
Par. XIII 55—57.

Und alle diese Bilder werden noch sprechender, wenn wir sie überall im Zusammenhange mit dem Texte aufmerksam betrachten, ja wohl auch die unterschiedenen Lesarten zu Rathe ziehen. Je ernster wir mit dem Seher uns hineinvertiefen, je mehr werden wir darin eben so rührende als lehrreiche Versuche erkennen, das wunderbare Geheimniss der menschlichen Fassung näher zu bringen, während alle diejenigen, welche der Dichter ersucht, ihm nicht zu folgen, sondern zurückzukehren (Par. II 1—6), darin nur scholastische Spitzfindigkeiten oder todte Formeln erkennen können.

Andere Ausdrücke desselben höchsten Gegenstandes sind

Una sustanza in tre persone,

Prg. III 36.

Trino e uno,

Par. XV 47.

Quell' uno e due e tre che sempre vive
E regna sempre in tre e due e uno,
Non circonscritto, e tutto circonscrive.

Par. XIV 28—30.

Trina luce in unica stella

Par. XXXI 28.

Santo, Santo, santo

Par. XXVI 69.

Vor dem Apostel Petrus legt der Pilger noch besonders sein Glaubensbekenntniss nach der Vorschrift der Kirche ab:

E credo in tre persone eterne, e queste
Credo una essenzia sì una e sì trina,
*Che soffera congiunto sono ed este.**)

Par. XXIV 139—141.

---

*) Auch Augustinus, den Dante so hoch verehrt, schreibt in seinen Soliloquien: Qui gignit, et quem gignit, unum est. Aber in sei-

Es ist wohl zu merken, dass auch nach der Lehre der göttlichen Komödie die Dreieinigkeit die Drei in allen Sphären heiligt: die Drei spiegelt sich überall ab.

So handelte es sich auch in jenem Verhöre um drei Perlen: Dante wurde von drei Aposteln (Petrus, Jakobus, Johannes) über drei Kleinodien des Evangeliums katechisirt — Glaube, Hoffnung, Liebe —. (Par. XXIV. XXV. XXVI.)

Was er damals nach der Apostolischen, Nicänischen und Athenesianischen Lehre der Kirche als seinen Glauben bekannte, das ist er nun zu schauen gewürdigt: er schauet Gott in Seiner Dreieinigkeit.

Und diese göttliche Drei prägt sich auch in der Schöpfung ab: sie ist auch gleich zum Anfange der göttlichen Komödie in den drei Frauen des Himmels abgebildet, welche droben für den Erdenpilger sorgen und wachen (Inf. II 124), und ebenso in den drei Frauen an dem Siegeswagen, welcher die Kirche darstellt, *le tre di là*, in rothen, weissen, grünen Kleidern (Prg. XXIX 121 ff. XXXI 111), wozu dann die vier Frauen auf Erden kommen (Prg. XXXI 104. XXXII 98 ff.).

So besteht auch das Reich der Engel in drei Dreien, in drei Ternaren, dreimal drei (Par. XXVIII 98–126).

Den Gegensatz bilden die drei Thiere des Verderbens (Inf. I 31—54).

Doch nun folgt der dritte Blick, oder vielmehr das dritte Gesicht des Einen unverwandten, immer tiefer

---

nen Retractionen (I 4) corrigirt er sich, und schreibt unum **sunt**, weil die Wahrheit selbst sagt: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30). Der Singularis ist schon in unum ausgedrückt, darum ist im Verbum der Pluralis auszudrücken; etwas Anderes wäre es, wenn in Drei der Pluralis ausgedrückt wird.

eindringenden Blickes. Jetzt sieht nämlich der Seher in dem mittelsten Lichtkreise, oder in dem zweiten, in welchem sich der erste spiegelt, wie ein Regenbogen in dem andern, — mit seiner *eigenen* Farbe gemalt unser *Menschenbild*. Es ist wohl zu merken, dass von den drei *Kreisen* jeder seine eigene *Farbe* hat, und in dem Mittelsten ist mit dessen Farbe bekleidet das Menschenbild zu sehen. Wieder ein Bild für die Einheit der Gottheit und Menschheit in der Zweiten Person der Gottheit.

Das ist in diesem letzten Gesichte das dritte Räthsel, welches ebenfalls schon früher in dem Gedichte mehr als einmal angedeutet worden ist: das Räthsel, nach dessen Lösung er sich fort und fort gesehnt hatte:

come nostra natura in Dio s'uniò.

Par. II 42.

Und eben dieses Wunder ist auch der Weg, auf welchem nach dem göttlichen Rathschlusse der gefallene Mensch durch Gottheit und Menschheit in Einem erlöset worden ist (Par. VII 85—118). Darum heisst es denn auch durch alle Himmel:

Li si cantò non Bacco, non Peana,
Ma tre persone in divina natura,
Ed in una persona essa e l'umana.

Par. XIII 25—27.

Hiermit ist das göttliche Geheimniss zu seiner höchsten Spitze gediehen:

In Einem Wesen drei Personen Gottes,
In Einer Person drei Wesen oder Naturen,
Und zwar die göttliche und menschliche zumal,
Schöpfer und Geschöpf zu Einer Person geeint!

Wer kann es fassen?

War des Dichters innerstes Auge schon beim ersten Einblick ganz gespannt, unbeweglich, festgebannt, aufmerksam und in voller Liebesgluth gewesen, — *mente tutta sospesa, fissa, immobile, attenta, accesa,* — (97. 98. 99), wie sollte es vollends nun bei dem dritten und tiefsten Einblicke sein? — Aber war die Antwort schon vorher immer kürzer geworden, je mehr der Wunder sich offenbaren (106. 121), so wird der Bericht nun noch kürzer. — Hatte der Pilger schon im irdischen Paradiese über die Maassen sich verwundert, als jener Greif auf dem Sieges-Wagen in seiner Doppel-Gestalt sich zeigte, und zwar in sich eins, aber in den Augen Beatrice's bald als ein Vogel mit güldenen Flügeln, bald als ein Löwe mit weissen und rothen Gliedmaassen,

Or con uni, or con altri reggimenti,

Prg. XXXI 121—126. Vergl. XXIX 108 u. s. w. bald als Gottmensch in sich selbst, bald nach seiner göttlichen, bald nach seiner menschlichen Natur in den menschlichen Augen, die nicht beides zumal abspiegeln konnten,

Pensa, lettor, s'io mi meravigliava!

XXXI 124 (121—126);

so war nun die Verwunderung in dem höchsten Himmel nur noch grösser. Und wie verhält sich dazu der Seher?

V.

Wie der Feldmesser ist, der sich ganz abmüht,
Den Kreis zu messen, und nachdenkend doch nicht
135. Den Grundsatz, dessen er bedarf, kann finden:
Also war ich bei jenem neuen Anblick;
Ich wollte sehen, wie das Bild sich schickte
138. Zum Kreis, und wie's dort seine Stellung fände.

Der Seher sieht hell und klar vor sich, wie Gottheit und Menschheit in Einem vereinet, da alle vollkommene Fülle erscheinet, er ist in grosser Freude und Seligkeit, aber er kann's nicht begreifen, was er sieht, er möcht' es ausmessen, er möchte den wunderbaren Zirkel, in welchem sich das Geheimniss internirt, quadriren und squaternisiren, um darnach der göttlichen und menschlichen Natur ihre besondere Stellung geometrisch anzuweisen. Darum vertieft er sich ganz in den mittelsten Kreis, welcher gleich den anderen Kreisen der Gottheit angehört, um das darin abgeprägte Menschenbild damit zu reimen, um, wo möglich, zu dem Geheimniss der doppelten Natur in Einer Person, gegenüber den drei Personen in Einer Natur, den Schlüssel, den Lehrsatz zu finden, wie einst Pythagoras den berühmten Lehrsatz über das Verhältniss zwischen Hypothenuse und Katheten in einem rechtwinkligen Dreiecke glücklich gefunden hatte, während noch kein Geometer das Verhältniss zwischen Zirkel und Quadrat hat ausmessen können.

Es ist wohl zu merken, dass den Pilger, welchem wir folgen, auf seiner Höllen-, Berg- und Himmelfahrt schon viele Verstandeszweifel beschäftigt haben. Wir erinnern hier wenigstens an einige. Dahin gehören seine Verstandeszweifel über den Zusammenhang zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens nach dem Sündenfalle, *de libero et de servo arbitrio* (Prg. XVI 52 ff.), über das Verhältniss zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade (Prg. XVIII 40 ff.).

Im ersten Himmelskreise befallen ihn gleich hinter einander vier Zweifel als eben so viele Fragen (Par. IV und V).

Wie sind die Seelen auf den Sternen vertheilt?

Wie kann ein Zwang als Sünde dem angerechnet werden, der ihn erleidet?

Wie kann Constantia auf Erden ihrem Gelübde treu und untreu geblieben sein? — Piccarde behauptet das erste, Beatrice das zweite. —

Wie können Versäumnisse ersetzt werden? —

(3. Mos. 27.)

Hier wird der Zweifel, wenn er zur Frage wird, ausdrücklich als Ranke am Baume der Wahrheit anerkannt (Par. IV 124—135).

Nasce per quello (disio), a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio.

Wieder treten im zweiten Himmelskreise zwei Zweifel, als Fragen hervor — Par. VII —.

Wie kann die Strafe der Kreuzigung Christi gerecht sein und doch an den Vollstreckern bestraft werden?

Warum hat Gott, statt dem Sünder ohne weiteres zu vergeben, oder denselben zu eigner Genugthuung anzuhalten, das Mittel der Satisfaction zur Begnadigung gewählt, da der Unschuldige für die Schuldigen leidet?

Auch der Zweifel im Mars-Gestirn, welcher fragt: Wie haben die Heiden Ripheus und Trajan zum Himmel gelangen können, gehört hierher (Par. XX 79 flg.)

So kommt nun auch noch ganz zuletzt ein Zweifel über den anderen, der — Lösung sucht. Es ist nicht zu vergessen, dass St. Bernhard für ihn um Zweierlei gebeten hatte, und er hatte überdies noch um Zweierlei gebeten, welches Alles gewährt worden ist. Aber nun scheint doch noch etwas zu fehlen. Was er gesehen, was er zum Wahrzeichen und zum Schutzmittel für sein ganzes Leben erfahren, was sich ihm noch einmal vergegenwärtigt und der Erinnerung eingeprägt, was er auch zu einem Zeugnisse vor der verblendeten Welt wenigstens einigermassen auszudrücken vermocht hat: das kann er selbst nicht fassen. Er zweifelt nicht etwa an der Wirklichkeit und Wahrheit der ihm gewordenen Gesichte: aber er kann das Wunder mit seinem Verstande nicht begreifen: er kann es nicht verstehen, und nicht ergründen, wie Gottheit und Menschheit in Einer Person unzertrennt und unvermischt sind, und zwar, wie das Bekenntniss lehrt, zu erkennen sein können. Die Kirche lehrt Einen Christus erkennen *ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, γνωριζόμενον: inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum.*

Darüber ist die Lösung noch rückständig.

VI.

Doch reichten nicht so weit die eignen Federn:
Nur dass flugs meine Seele ganz durchzuckt ward
141. Von einem Strahl, in dem ihr Wollen einging.
Zum höhern Aufschwung fehlte hier das Können;
Doch drehte schon mein Sehnen und mein Wollen,
So wie ein Rad, das gleichmässig bewegt ist,
145. Die Liebe, die beweget Sonn' und Sterne.

Hier kommen wir zum Ende des Schlussgesanges. Das Ende krönet das Werk. Es fehlte noch Etwas: was erbeten war, war gewährt. Dante sucht und sucht: und kann lange nicht finden. Da kommt mitten im Gefühle des Unvermögens der eigenen Kraft wie unerbeten, über alles Bitten und Verstehen, ein Lichtstrahl, der auf einmal das Räthsel löset. Gerade das Bewusstsein der eignen Schwachheit verleiht Stärke und Genüge (2. Kor. 12, 9).

Auf dem Wege, den Dante zuerst noch einmal versucht hatte, auf dem Wege der eigenen natürlichen Verstandeskraft, war er nicht zum Ziele gelangt. Die eigenen Federn reichen nicht aus: das eigne Können unterliegt der hohen Erscheinung. Aber er sucht doch: darum findet er: der Forschung folgt Erleuchtung: da kommt wieder ein Lichtstrahl von Oben, der ihn ergreift, und den er nun auch seinerseits ergreift, nicht mit seiner Verstandeskraft, die auch hier mangelt, sondern mit seinem Sehnen und Wollen, mit dem Zuge des Herzens und mit der Richtung seines Willens. Hier ist wohl zu unterscheiden das Erste und das Zweite. Erst ergreift ihn die Gnade, wie schon so oft geschehen ist, sie ergreift ihn, wie ein Blitzstrahl aus der Höhe. Und das Zweite ist, dass er sie nun auch ergreifet, und sich darnach ausstreckt, nachdem er ergriffen ist (Phil. 3, 12—14). Auf diesem Wege kommt er am Schlusse seiner Pilgerfahrt zum Schlusse, zum Ende, zur Vollendung alles seines Sehnens und Verlangens, *al fine di tutti i disii*, wo sich auch die Gluth der Sehnsucht befriedigt fühlt (46. 48). Nun erfährt er in der That, was ihm gleich Anfangs in den Paradieses-Sphären verkündigt war:

Lì si vedrà ciò che tenem per fede,
Non dimostrato, ma fia per sè noto.

II 43. 44.

Nun erfährt er noch einmal, wie so oft schon:

Mit unsrer Macht ist's nicht gethan.

Qui mancò la possa

So hatte er schon im Purgatorium vernommen:

Più non posso.

Prg. X 139.

Darum fügt er sich auch nun, weil sein Können nichts vermag, mit allem seinem Wollen, mit ganzem Herzen in das grosse Weltenrad, welches, von dem Lichte Gottes ausgegangen, um die Liebe Gottes, die es an sich zieht, wie um seine Axe sich dreht. Ein Reflex der göttlichen Liebe ist die menschliche Sehnsucht, ein Strahl des göttlichen Lichts ist die Creatur: und jeder Strahl sehnt sich nach seinem Ursprunge, nach Oben, wie ein Pilger, den das Heimweh zur Rückkehr mahnt. — O wie häufen sich hier die Bilder des Heimweh's! (Par. I 49—51. Prg. XXVII 109—111).

Die Sehnsucht ist die Triebkraft, welche alle Creatur um ihren Mittelpunkt herumbewegt, um zu ihrem Ziele zu gelangen: sie ist der Ausfluss der göttlichen Liebe, welche durch dieses Mittel Alles um sich bewegt, was durch das Licht ausgestrahlt, d. i. geschaffen ist: sie wecket das Wollen, welches das Können ersetzt. Was der Verstand nicht erkennen kann, das erfasset das Herz, das ergreift der Wille. Erkennen und Lieben ist im tiefsten Grunde Eins. Das ist der Grundgedanke der göttlichen Komödie, womit sie auch schliesst. Wie die Tauben nach ihrem süssen Neste flattern, wo sie Ruhe finden (Inf. V 82 flg.), wie die Ströme und Bäche wallen und wellen, bis sie im Meere ihren Frieden finden (Inf. V 98 ff.), wie die Lerche sich hebt und singt, bis sie oben über vor Seligkeit verstummt (Par. XX 73 ff.), so sehnet sich unruhig das Herz des Menschen, bis es Ruhe findet in dem Grunde, aus dem es stammt. Wenn der Gegenstand des Verlangens, das Ziel der Sehnsucht erreicht ist, so tritt Ruhe und Befriedigung ein. Darum folgt in dem Sphärenlaufe, dem geschwindesten Kreislaufe, nämlich dem Fixsternen Himmel (XXVII 99) die unbeweglich ruhende, von keiner Kraft ausser ihr bewegte Sphäre des

Empyreums (XXX 52. II 112 flg.). So wird auch mitten im Empyreum die Seligkeit der Befriedigung geschildert, die von dem Gegenstande ihres Wohlgefallens *(obbietto del volere)* sich nicht abwenden kann, weil Alles mangelhaft ist, das ausserhalb desselben sich befindet (XXXIII 100–105). Unter den Sternen hebt die Sehnsucht aufwärts, bis sie in der Welt der Sterne ihre Stellung findet und sich genügen lässt.

IV.

Linus.

. . . . Im vierten Gesange der göttlichen Komödie gelangt Dante zu den Wohnstätten der frommen Heiden, die sich in einem mit sieben Mauern umgebenen, durch sieben Thore geöffneten, von einem Strome rings umflossenen Kastelle befinden. Auf einer frischen grünen Wiese angekommen, sieht er auf einmal alle die grossen Namen des Alterthums vor sich. Mitten in dieser grossen Versammlung und zwar zwischen Dioskorides, dem Arzte, und Euklides, dem Mathematiker, finden wir vier Namen, die einen besonderen Kreis zu bilden und zu der göttlichen Komödie und deren Helden, welcher der Dichter selbst ist, in besonders nahem Bezuge zu stehen scheinen:

> *e vidi Orfeo:*
> *Tullio, e Lino, e Seneca morale.*
> (Inf. IV 140. 141)

Orpheus, M. Tullius Cicero, Linus und Seneca: zwei Griechen und zwei Römer, oder vielmehr zwei Thracier und zwei Lateiner, zwei Sänger aus Thracien und zwei lateinische Philosophen: und zwar in der Ordnung, dass ein griechischer Sänger und ein römischer Redner, und wieder ein griechischer Sänger und ein römischer Philosoph auf einander folgen.

Wir wollen sie näher kennen lernen, sie haben uns mancherlei und doch einerlei zu sagen, was wir freilich schon wissen, und noch besser wissen, als sie, und doch immer von Neuem lernen müssen.

Orpheus ist der thracische Sänger, durch dessen

Sang und Spiel die wildesten Thiere gezähmt, Berge, Thäler und Wälder belebt wurden, dass sie herzukamen, und die ganze Natur zu Einer Harmonie sich verklärte. Orpheus verlor durch den Tod seine Eurydike, wie Dante seine Beatrice. Die Sehnsucht zog den thracischen Sänger in den Orcus hinab, wo er durch seine Töne alle Schatten und selbst den König des Unterreichs Pluton so rührte, dass letzterer die gewünschte Rückkehr Eurydike's zu den Lebendigen bewilligte, doch unter der Bedingung, dass sie dem Gatten folge, und jener sich nicht nach ihr umsehen dürfe, bis sie zur Oberwelt gekommen. So wird der Rückweg angetreten: Orpheus bleibt dem Gebote getreu, bis er endlich schon nahe der Oberwelt in der Besorgniss, ob auch die Geliebte nachfolgte, unversehens sich umwendete: da war sie flugs verschwunden (Ovid. Metam. X 56 flg.). Er hatte die Zeit nicht erwarten können, Eurydice wieder zu haben; und nun muss er bis zu seinem Tode auf die Zeit warten, um wieder zu ihr zu kommen. Kommen die Todten nicht zu uns zurück, so können wir doch zu ihnen kommen, wenn wir sterben; und Orpheus starb nach wenigen Jahren. Nun wurde er auf immer wieder mit der Geliebten vereinigt: nun hatte er keine Trennung mehr zu besorgen: nun konnte er sich nach ihr umsehen, und sie nach ihm. Orpheus stirbt eines schweren Todes: dem Leibe geht es übel.

> Aber der Geist geht unter die Erd', und erkennet die Gegend,
> Welche zuvor er gesehn. In der Flur der Seligen forschend
> Fand er Eurydice nun, und umschlang sie mit sehnenden Armen.
> Jetzo wandeln sie dort mit vereinigtem Schritte, die Beiden:
> Bald geht jene voran, und er folgt; bald eilet er selbst vor,
> Und nach Eurydice darf mit Sicherheit Orpheus sich umsehn.
> *Eurydicenque suam jam tuto respicit Orpheus.*

Das ist also Orpheus, von dem unser Dichter auch anderweit handelt, namentlich in seinem Gastmahle (Conv. II 1). Orpheus Lebensgeschichte mit den Wanderungen in's Jenseits vor dem Tode und nach dem Tode ist eben auch eine Komödie, die durch Leiden, welche zeitlich sind, zu den Freuden führt, die nicht vergehen, eine Verzückung aus dem Diesseits zum Jenseits. — Doch hier sah Dante nichts von Orpheus Lebens-Gefährtin: es ist Alles noch zum künftigen Gerichte aufbehalten. Aber so viel ist unverkennbar, dass Orpheus und Eurydice recht eigentlich in Dante und Beatrice christlich verklärt sind.

Zu Orpheus scheint M. Tullius Cicero nicht wohl zu passen. Und doch hat unser Dichter, wie wir im Gastmahle (Conv. II 9) lesen, auch in Cicero's Schrift über das Alter eine Spur des Trostes gefunden, welcher über das Leben hinaus reicht. In dieser Schrift über das Alter nennt Cato, der redend eingeführt wird, das Greisenalter, worüber er Rechenschaft giebt, als die letzte Station des Lebens — die Nachbarschaft des Todes, *senectus appropinquatio mortis:* aber er fasst auch den Tod als den Uebergang zu einem andern Leben. Er beruft sich deshalb auf Pythagoras, auf Socrates und Platon, nicht minder auf die Worte des sterbenden Königs Cyrus, die dieser nach Xenophon (VIII 7) seinen Söhnen zurief. Cato sagt daher selbst auch zum Schluss:

»Aus diesem Leben scheide ich wie aus einer Herberge, nicht wie aus einer Heimath. Die Natur hat uns hier zum Verweilen eine Einkehr, aber nicht zum Wohnen einen festen Ort bereitet. O du wunderschöner Tag, wenn ich zu jener himmlischen Versammlung, zu jenem hohen Kreise der Seelen wandern werde, wenn ich aus diesem Lärm der Welt und aus all dieser Verwirrung scheiden werde! Und ich werde nicht blos zu jenen Männern wandern, von denen ich vorher redete, sondern auch zu meinem Ahnherrn Cato, dem besten aller Männer etc.«

So findet ja auch Dante schon zum Voraus in seiner Verzückung seinen Ahnherrn im himmlischen Paradiese zu langer Unterhaltung (Par. XV XVI XVII).

Aber Cato beruft sich in der Schrift Cicero's über das Alter, um die Uebereinstimmung aller Verständigen über die Fortdauer des Menschen nach dem Tode nachzuweisen, auch auf die Scipionen; und damit sind wir zugleich an den

Traum Scipio's, *Somnium Scipionis*,

erinnert, welchen Cicero in seinen Büchern von dem Staate beschreibt. Es ist Scipio, der jüngere, Africanus beigenannt, dem im Traume sein Ahnherr erscheint, Scipio, der ältere Africanus. Da sagt dieser zu jenem zuletzt:

»Du aber, erhebe dich, und halte dafür, dass nicht du sterblich bist, sondern dieser Leib. Denn du bist ja nicht diese äussere Gestalt, in der du erscheinst: sondern der Geist eines jeden Menschen ist der Mensch selbst, nicht die Figur, welche man mit den Händen greifen kann. — — So schied er, und ich ward von meinem Schlaf entbunden.«

Auch Cicero's Schrift *de amicitia* war unserem Dichter frühzeitig ein Trostbuch geworden: es tröstet den Lälius über den Tod seines Freundes Scipio (Conv. II 13).

Jetzt wissen wir, warum Cicero zu Orpheus sich hielt, und wie Cicero, so hatte auch Seneca, der Stoiker, ein offenes Auge, das nach dem Jenseits gerichtet ist. Er hat einen uns noch erhaltenen Trostbrief an eine Mutter Marcia geschrieben, die ihren Sohn durch den Tod verloren hatte, in welchem es unter andern (c. 19) heisst:

»Dein Sohn hat nun die Grenzen überschritten, innerhalb welcher der Mensch ein Knecht ist. Ihn hat jetzt ein grosser und ewiger Friede empfangen und zu sich aufgenommen«.

Nun kommt noch ein Name, der an den Tod, an die

Kürze und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, und hiermit an die letzten Dinge erinnert, es ist der mythische Name Linus, ein Sohn Apollo's und der Muse Urania, ein schöner Jüngling, der in blühender Jugend sterben musste: ein frisches, grünes Blatt, das schon im Frühlinge fällt, wie sonst die Blätter im Herbst fallen. Er war ein Sänger und Lautenspieler, wie vor ihm keiner: der Musiklehrer des Orpheus und des Hercules: der letztere erschlug ihn aus Verdruss wegen einer von dem Lehrer erhaltenen empfindlichen Zurechtweisung. Des schönen Jünglings Tod war eine allgemeine Trauer für Thracien und ganz Griechenland. Seitdem wurde in jenem Lande kein Freudenfest gefeiert, ohne dass die Linosklage ertönte, um an das Ende zu erinnern, und die Lust des Augenblicks zu mässigen, wie denn überhaupt der Gedanke an den Tod in der classischen Welt des Heidenthums, die wir uns so heiter denken, einen trüben Grundton bildet, der um so trüber ist, als die Zukunft zwar auch den Heiden nicht ganz verschlossen, aber auch nicht so, wie uns, verbürgt ist. Darüber sind noch in neuerer Zeit mancherlei Nachweisungen geliefert worden.*) Schallte

---

*) Vergl. „*De mortis dominatu in veteres. Commentatio theologico-philosophica. Scr. P. E. de Lasaulx. Monaci 1835.*" — Hierzu „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" 1836. No. 57. — Desgl. „Die Linos-Sage von Ernst von Lasaulx. Würzburg, 1852." — Des Linos-Gesanges gedenkt schon Homer (Il. 18, 570). Das Linoslied und die Adonisklage sind die beiden Klagelieder, welche durch das Alterthum gehen. Der Gegenstand der Klage ist die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des irdischen Lebens. Aber ob dieser Trauerklage ursprünglich der plötzliche Tod eines blühenden Jünglings (Linus oder anderwärts Adonis) zum Grunde gelegen, oder die Sterblichkeit im Allgemeinen, welche erst später mythisch personificirt worden sei, das ist die Frage, welche ihr besonderes psychologisches und philosophisches Interesse hat. Darüber ist zu vergleichen: Brugsch: Die Adonisklage und das Linoslied. Berlin 1852. R. Büchsenschütz: Linos im Philologus. 8. Jahrg. 1853. S. 577—589. Joannes Stammer: *De Lino. Dissertatio*

es doch durch die ganze alte Welt, und gerade am lautesten durch die gebildetste, mit aller Weltweisheit ausgestattete Nation: *αἴλινον, αἴλινον*. Linos hiess auch *Οἰτόλινος*, der arme, der todte Linus.

Zu der Geschichte von Linos finden wir die Grundlage vor ihm in der alttestamentlichen Geschichte des Menschen-Geschlechts, und die Fortsetzung nach ihm in der Geschichte von Rom. Wie Abel von seinem Bruder Kain, und Remus von seinem Bruder Romulus, oder von dessen Hauptmann Colon getödtet wurde, so ist Linos zwar nicht von seinem Bruder, aber von seinem Lehrer, oder nach Anderen von seinem eigenen Vater Apollon aus Neid getödtet worden, weil des Sohnes Sang und Spiel die Kunst des Vaters übertraf. Daran schliesst sich die Sage von dem schönen Jünglinge Adonis, der von dem Kriegsgott Ares getödtet wurde.

Von Remus ist auch das Todtenfest der Römer Remures genannt worden, nur dass sich später der Name in Lemures verwandelt und gelindert hat, wie Ovidius in seinen Kalenderliedern erzählt: Fast. V 445 flg. IV 837 flg. Das heidnische Fest der Linos-Trauer in Griechenland, und der Lemuren oder Remuren in Italien hat sich im Christenthume zu dem Feste aller Seelen, und zu dem Todtenfeste verklärt.

Und nun kommt noch das Beste. Das Ende krönet die Linos-Sage und Klage mit ihrer Parallele. Und doch ist es nur noch ein Wörtlein, womit wir für diesmal schliessen.

An Linus ist wie an Abel auch der Name von

---

philologus. *Bonnae 1855.* Vorausgegangen ist Jul. Athan. Ambrosch: *De Lino Diss. Berol. 1829.* F. G. Welcker: Ueber den Linus. In „Allgemeine Schulzeitung" 1830. II. Desgl. in Welcker's kleinen Schriften. Bd. I. S. 8 bis 35.

Bedeutung. Eigentlich hat freilich jeder Name seinen Sinn, wenn wir ihn auch nicht immer etymologisch ergründen können. An **Linus** und **Abel** liegt aber der Sinn nah. **Abel** — הֶבֶל — heisst **Hauch**, und darum **eitel**, **vergänglich**: **Abel** war der erste Todte unter den Menschen und hiermit recht eigentlich der Gegenstand der Trauerklage in Person. **Linos** heisst **Flachs**, **Lein**, **Linnen-Faden**, der leicht zerreisst und nur kurz ist. Es ist der Lebens-Faden, der den Parcen übergeben ist, den **Chloto** anlegt (Prg. XXI 25—27), **Lachesis** spinnt (Prg. XXV 79) und **Atropos** abreisst.

So singt ja auch Dante wörtlich vom **Lein**:

E quando Lachesis non ha più lino,
Solvesi dalla carne, ed in virtute
Ne seco porta e l'umano e il divino.

Und wenn dann Lachesis nicht mehr des **Leins** hat,
Löst sie vom Fleisch sich und nimmt Seel' und Geist mit,
Des Menschen Erbtheil und was Gott hinzuthat.

Wir erkennen jetzt immer mehr, wie zu **Orpheus**, **Tullius** und **Seneca** auch **Linus** sich schickt, der selbst durch seinen frühen Tod an die Kürze seines Lebens, an die Vergänglichkeit des Lebens überhaupt, und durch seine irdische Schönheit und Jugend an die Eitelkeit alles Irdischen erinnert, aber auch damit zum Ernst mahnt, wie der Psalm Mosis, 90, 10—12.*)

---

*) Nur unter dem Texte sei bemerkt, dass dennoch die in allen Handschriften beglaubigte Lesart **Lino** in einer späteren gedruckten Ausgabe (*Nido beatina. 1477*) in **Livio** verwandelt worden ist. Die Variante hat erst in neuerer Zeit durch Lombardi (1833) einige Unterstützung gefunden: aber so vergänglich **Linus** im Leben war, im Tode bleibt sein Andenken durch alle Zeit, und so wird auch die ursprüngliche Lesart bestehen, und der Variante nicht weichen, welche indessen

Und hieran schliesst sich nun die eigentliche Krone der Linus-Sage, der Linus-Klage und des Linus-Namens, nämlich die Linus-Blüthe. Wohl ist eigentlich jeder Mensch ein Linus, nämlich ein dünner Leinfaden, und sein Leben hängt an einem Leinfaden, — heute roth, morgen todt, — aber es ist auch nicht zu vergessen, dass der Lein himmelblau blüht: die himmelblaue Blüthe des Flachses weiset zum Himmel. Es ist wohl zu merken, dass schon Plutarch darauf aufmerksam gemacht hat: er vergleicht ausdrücklich die blaue Blüthe des Flachses mit dem himmelblauen Firmamente, *τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι*. Wie das Blau als Meerblau in die Tiefe weiset, so hebt es auch als Himmelblau in die Höhe.

Und so kommt denn nun auch in der göttlichen Komödie, im weiteren Verlaufe der Reise, auf dem Wege des Pilgers aus der Nacht zum Lichte, welcher sie beschreibt, der Lein von seinem ersten Keime unter der Erde an zu seiner vollen Blüthe, so dass wir gerade an Linus einen stillen unscheinbaren Begleiter durch alle Gesänge des Gedichts, durch alle Sphären des Jenseits haben.

Wie grünet und blühet es zum Beispiel grün und blau, weiss und roth, silbern und gülden in jener wunderschönen Grotte auf jenem Inselsberge in der Südsee! (Prg. VII 74). Und wie schimmert dann viel später, viel höher hinauf der ganze Himmel in höchster Höhe saphirblau! (Par. XXIII 101. 102).

---

noch neuerlich auf das eifrigste vertheidigt worden ist, weil Linus gar zu gering gegen Orpheus sei, wogegen ein römisches Kleeblatt,

Tullio, Livio e Seneca morale,

Einem Griechen gegenüber die schönste Harmonie bilde. S. *Di varie lezioni da sostituirsi alle involve nell' Inferno di D. Al. saggio di Marcaurelio Zani de' Ferranti, Bolognese. Bologna 1855 p. 29 sq.*

Hiermit sind wir unvermerkt aus der Unterwelt, wo Linus neben Orpheus mit Tullius und Seneca vereint ist, bis zum höchsten Himmel versetzt. Aber kann uns nicht ebenso ein Acker mit vollblühendem Lein bis zum Himmel erheben, und die Erde unten zum Himmel droben verklären?

Damit ist uns zugleich, und zwar ungesucht, eine Parallele erschlossen, die uns eben nur so zufällt.

Tief unten die hohe Burg mit sieben Mauern und Thoren, und mit der schönen frischgrünen Wiese (Inf. IV 106. 112. 118), auf der die Grössen des classischen Alterthums versammelt sind, und warten, des letzten Gerichts gewärtig.

In der Mitte auf dem Berge die wunderschöne Grotte, wo es so lieblich grünt und blüht und in allen Farben erglänzt, wo es so wunderbarlich duftet, und von geistlichen lieblichen Gesängen erklingt und wiederklingt (Prg. VII 70 flg. VIII. IX 55), wo so viele Seelen auf dem Wege zum Purgatorium bis hinan zum Himmel noch eine Weile herbergen und warten, in guter Hoffnung und Zuversicht.

Endlich hoch oben im Fixstern-Himmel, und zwar im Zwillings-Gestirn, der Garten Christi

il bel giardino
Che sotto i raggi di Cristo s'infiora,

mit der Rose des Himmels und mit den Lilien (Par. XXIII 71—75), mit der saphirblauen Höhe darüber (Pr. XXIII 101. 102), wo so viele Lichter flammen, so viele Blumen blühen, und die Apostel Petrus, Jacobus und Johannes, zuletzt auch Adam dem Seher erscheinen, um mit ihm zu reden (XXIII 79 flg. XXIV. XXV. XXVI). Erst die Wiese unter der Erde, auf der wir unter vielen anderen Seelen auch Linus finden, dann die Grotte, in der wir verstorbene Erdbewohner sehen und singen hören, und zuletzt der Garten, von den Lichtstrahlen Christi beschienen! Ist das nicht recht eigentlich ein Blick aus der Tiefe in die Höhe, von dem Erdenacker mit dem blühenden Flachs bis zum Paradieses-Garten im Himmel! ein Blick, den schon Plutarch gethan hat, und nun Dante ohne viele Worte vorzeichnet.

* * *

Die

ſiebenfältige Oſterfrage.

Zum Oſter-Morgen 1836.

Von

Dr. Carl Friedrich Göſchel.

Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

1676.

Universitäts- München Bibliothek

AD
BIBL. UNIV.
MONAC

Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα.
ἀλλὰ ἀπόδοτε, καὶ μὴ ἀμελήσητε.

Da werd' ich ein ſchönes Waldvögelein:
Fliege fort, fliege fort.

Vorwort.

In dem Erlöſer iſt Gottheit und Menſchheit vereinigt: und hiermit der härteſte Widerſpruch gelöſet, den der bloß natürliche Menſchenverſtand nicht löſen kann. Die Menſchheit Chriſti iſt zum Begriffe der Erlöſung ſo weſentlich, als die Gottheit Chriſti, Beides in Einer Perſon. Die Gottheit Chriſti hat die Gottheit an und für ſich, die Gottheit die abſolute Perſönlichkeit, die abſolute Perſönlichkeit die Trinität zu ihrem Begriffe: die Menſchheit Chriſti hat den zeitlichen, empiriſchen, bedingten, hiſtoriſchen Anfang zu ihrer Vorausſetzung: die Gott-Menſchheit ſchließt mithin nicht allein die Uranfänglichkeit, ſondern auch die zeitliche Erſcheinung des Gott-Menſchen, in welcher die ganze Fülle der Gottheit wohnt, eins wie das andere, in ſich. Chriſtus iſt nicht ſelbſt, nicht perſönlich Menſch geworden, wenn er es nicht zeitlich, hiſtoriſch-individuell geworden iſt: denn zur Menſchheit gehört Zeitlichkeit, weil der Menſch geſchafſen iſt, und Individualität, weil er der geſchaffene Geiſt iſt.

Wer entweder die perſönliche Gottheit des Menſchen Jeſus, oder die individuelle Menſchheit des Erlöſers läugnet, der läugnet den Erlöſer ſelbſt, und mit dem Erlöſer auch die Erlöſung, welche weſentlich in der perſönlichen, durchdringlichen Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen beſteht. Ohne dieſe Einheit des Unterſchiedenen iſt kein Erlöſer, als Individuum, ohne Erlöſer keine Erlöſung, ohne Erlöſung keine Gemeinſchaft, ohne Gemeinſchaft keine Offenbarung, ohne Offenbarung kein menſchliches Denken. Das menſchliche Denken iſt gedankenlos und erfolglos zugleich, wenn es nicht dieſen Zufluß aus der Offenbarung zur Vorausſetzung hat: dieſer Zufluß erweiſet ſich aber zugleich als ein Ausfluß aus dem erſten Keime oder Anfange des geſchaffenen Denkens, welcher nunmehro nicht mehr als ein iſolirter Punkt, ſondern als ein durchdringlicher Keim des Ganzen zu denken iſt.

Wer es faſſen kann, der faſſe es! Wer es faſſen will, der wird es auch faſſen können: mit der Macht des widerſtrebenden Willens weicht auch die Ohnmacht des natürlichen Denkens: die Offenbarung erſchließt ſich kraft ihrer perſönlichen Durchdringlichkeit jedem Menſchen, der ſie aufnehmen *will*. Und wer es wirklich gefaßt hat, jeder nach ſeinem Maaße, der wird auch mehr und mehr die Philoſophie von ihren Verirrungen, den *Geiſt* des Denkens von dem *Naturalismus* des Meinens unterſcheiden lernen, und das menſchliche Denken nicht ſchelten, wenn es aus dem erſten, nun nicht mehr iſolirten Momente der Schöpfung alle weitere Beſtimmungen ableitet, denn es liegt aller wahrhaft menſchlichen Forſchung die Thatſache der göttlichen Offenbarung zum Grunde, ohne deren Vorausſetzung alles Denken in dieſer Beziehung gedankenlos, ohne deren Einwirkung keine Entwickelung und Bereicherung des Denkens möglich, und jeder Verſuch dazu fruchtlos iſt. Ohne dieſe durchdringliche Offenbarung könnte das *Denken* nie zum *Erkennen* kommen.

Hiernach iſt das *Prinzip* der Philoſophie, das A und O des menſchlichen Denkens und Wollens, nur in der abſoluten *Perſönlichkeit* Gottes zu finden: aber der *Anfang* der Philoſophie in der Zeit iſt das erſte Moment der Schöpfung, welches wieder in ſeinem Prinzipe ſein Prius findet: das menſchliche Denken fängt beſcheiden mit ſeinem erſten Momente an, welches ſich demnächſt in ſeinem ſtetigen Zuſammenhange mehr und mehr bewährt. Jeder Menſch iſt als ſolcher über 6000, und als Chriſt 1836 Jahre alt: von dieſem Alter kann ſich Keiner entbinden: doch mag er, weil es ſtetig zuſammenhängt, in den Anfang der altgewordenen Zeit zurück gehen, um vorwärts Alles neu werden zu ſehen.

Aber der Anfang iſt ſchwer, denn der Menſch fühlt ſich alsbald zu ſeinem Entſetzen nach ſeinem Denken und Wollen von Gott entfernt, und auſſer der Gemeinſchaft. Und doch liegt auch in dieſem entfernten Anfange der Keim der neuen Schöpfung, der Keim der Erlöſung und Offenbarung, den jeder Menſch zur Mitgabe erhalten hat, um damit zu wuchern. Schon fällt ein Licht in den Anfang: der Anfang wird heiter, die Schwelle iſt die Stelle der Erwartung. Es hilft Einer, der uns geleitet und nicht allein läßt: wir kommen weiter, — auch über das Grab hinaus, — ſo wir dem leitenden Zuge, mit allen Kräften des ganzen Geiſtes, gehorſam folgen. —

Den Kranken iſt der Arzt gegeben, daß ſie, auch ſterbend, geneſen. Ihm, dem Arzte, gebührt das Opfer!

Zum Oſtermorgen.

Marc. 16, 3.

Die Oſterfrage: **Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür?** enthält ſieben unterſchiedene Fragen, von welchen keine überſehen, keine überſprungen werden darf; und dieſe ſieben Fragen bilden zuſammen eine Stufenleiter, welche die Fragenden mehr als einmal auf- und abſteigen müſſen, um mehr und mehr Antwort zu erhalten. — Jede Frage iſt zugleich eine Bitte um Antwort: die ſieben Fragen ſind ſieben Bitten, die nicht allein hintereinander, ſondern auch zugleich ergehen. — Ohne Frage keine Antwort, ohne Bitte kein Gehör. —

Was bedeutet:

1, der Stein mit ſeiner Schwere und Undurchdringlichkeit?

2, das Grab mit dem Tode, der ihm vorausgeht, und der Verweſung, die ihm angehört?

3, die Thüre des Grabes mit ihrem unzugänglichen Eingange, mit ihrer unſichern, noch verſchloſſenen Vermittelung zwiſchen Tod und Leben? Und wird denn nun wirklich in Folge dieſer durch die Thüre nur erſt angedeuteten Vermittelung

4, der Stein abgewälzet von dieſem Grabe?

5, Wird er auch uns abgewälzt von unſerm Grabe? Und wird er auch

6, von ſich ſelbſt abgewälzt, von ſeiner Schwere befreit, und in ſeiner Undurchdringlichkeit durchdrungen und zu einem ſtetigen Zuſammenhange mit allen Weltweſen verklärt werden?

7, Wer iſt es, der ſolches Alles thut? Das iſt die letzte Frage, und darum auch die erſte!

Wovon wir auch ausgehen, womit wir auch anfangen, ob wir vom Leben oder vom Tode, vom Leibe oder von der Seele, oder von der Einheit beider im Menſchen anheben, wir kommen nicht eher zum Ziele, bis wir Den finden, der den Stein abwälzt von des Grabes Thüre: denn wir können das Leben des Geiſtes nur in dem abſoluten Leben Gottes, und die menſchliche Gemeinſchaft mit dieſem göttlichen Leben nur in Dem finden, welcher wirklich, thatſächlich und perſönlich dieſe Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen ſelbſt iſt. Ohne dieſe uranfängliche Perſönlichkeit, ohne deren zeitliche Offenbarung in der Menſchheit, ohne deren wirkliche Erſcheinung in Einem Menſchen iſt die Idee der Menſchwerdung Gottes ohne objective Wahrheit: ſie kann weder dem Herzen Ruhe ſchaffen, das Du ſagen will, noch dem Verſtande Befriedigung geben, da im Reiche des Geiſtes alle objective Wahrheit von der Perſönlichkeit bedingt iſt, und nur in der Natur die Gattung genügt.

So kann uns die ſiebenfältige Frage durch alle Gebiete des Seyns und Denkens, durch alle Kapitel der Logik, Natur- und Geiſtesphiloſophie geleiten: und jede einzelne Frage wird wiederum nur durch ihre Verbindung mit den übrigen Fragen zur Antwort kommen, in jede einzelne Frage und Antwort ſcheinen wirklich alle übrigen hinein Kraft ihres innigen Zuſammenhanges untereinander: dennoch enthält erſt die letzte Frage den eigentlichen Anfang des Anfangs, oder das abſolute Prinzip des Anfangs, von welchem der Menſch, nach ſeiner Stellung in der Mitte, ausgehen mag.

Der Stein des Anſtoſses.

Aber wovon ſollen wir ausgehen? — Dieſe Frage iſt Jahrtauſende alt. — Wir ſollen nicht vorausſetzen, was wir erſt finden wollen. Können wir denn von nichts ausgehen? — Gieb mir, wo ich den Fuß faſſen kann! — Dieſe Bitte iſt ſo alt, wie jene Frage, und erneuert ſich doch mit jener täglich. — Ein Menſch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben! Das iſt die Antwort. Nichts voraus ſetzen, aber vorab nehmen, was gegeben iſt! Anders kann kein Menſch anfangen: wer nicht empfangen, nicht paſſiv anfangen will, der wird nie ein wirklich actives, productives, förderndes Glied des endlichen Geiſtes werden, wer nicht Gegebenes auslegen, ſondern aus Nichts ſchaffen will, der wird zu Nichts werden. Der Menſch muß erſt nehmen, um dann geben zu können: wer es nicht thut, der wird in ſeiner hypergenialen Subjectivität zerſcheitern und mit Ikarus jämmerlich zur Erde in's Fleiſch herabſtürzen, bis er — zu empfangen ſich verſteht, und — Gott ſelbſt zu ſeyn abläßt. — Darum gehe ein jeder von dem aus, was ihm zunächſt gegeben iſt: es wird ſich ſchon finden, daß auch das Geringſte den Keim zu Allem enthält. Was uns gegeben iſt, das iſt zunächſt ein Unmittelbares, Aeußeres, Einzelnes, Zufälliges, das uns zufällt, ohne daß wir wiſſen, wie wir dazu kommen.

Das Erſte iſt alſo, daß wir es annehmen, um davon auszugehen. Das Zweite iſt, daß wir in es bis auf ſeinen einfachſten Anfang zurückgehen, womit wir von dem, was unmittelbar iſt, auf das unmittelbare Seyn ſelbſt zurückkommen und aus der Aeußerlichkeit deſſelben bis in das Weſen eindringen. Das Dritte iſt, daß wir von dieſem unmittelbaren Seyn und deſſen Innerm aufwärts ſchreiten: hier kommt es darauf an, daß dasjenige, was zunächſt unmittelbar gegeben war, ſich ſelbſt gebe und vermittele: und wenn wir es auf dieſem ſeinem Wege treulich verfolgen und begleiten, ſo wird ſich mehr und mehr das Unmittelbare vermitteln, das Zufällige mehr und mehr als ein Zuſammenhängendes, Vernünftiges, Nothwendiges erweiſen.

Indem wir auf dieſe Weiſe dem Faden nachfolgen, der ſich aus dem Anfange herausſpinnt, erfahren wir, wie ſich Schritt für Schritt Eins nach dem Andern anſetzt. Und dieſes gehet ſo zu, daß ſich alles aus dem Anfangspunkte entwickelt, in ſofern dieſer den Keim zu Allem in ſich trägt. Es kann aber eben ſowohl geſagt werden, daß im Fortgange eins nach dem andern hinzutritt, denn der einfache Anfang iſt eben darum der Keim des Ganzen, weil er, indem er ſich fortbewegt und erſchließt, und aufbricht, ſeine Gemeinſchaft mit dem Andern bewährt, und mehr und mehr Zufluß erhält.

Wie alſo der Forſchende nichts voraus ſetzen, aber vorab nehmen muß, ſo darf er auch im Fortgange ſelbſt nichts hinzu thun, denn es thut ſich von ſelbſt hinzu. Aber weil es wie von auſſen ſich hinzuthut, ſo kann es einem Dritten, welcher in die Entwickelung ſelbſt nicht eingeht, und den Verband zwiſchen dem Innern und Aeuſſern nur noch äuſſerlich anſieht, indem er den Zufluß von Auſſen, aber nicht den innerlich eröffneten Zuſammenhang ſieht, allerdings ſo erſcheinen, als wäre Fremdes hinzu gethan und Zufälliges herbei gezogen, ohne daß es ſich entwickelt und eröffnet hätte.

Erkennen wir doch ſelbſt erſt zuletzt den innerſten Grund dieſer Bereicherung, welche das fortgehende Denken, wie im Diorama das fortgehende Sehen, an ihm ſelbſt erfährt. Dieſer Grund iſt als die Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes bezeichnet worden, welcher, als perſönlich und durchdringend, dem endlichen Geiſte Zeugniß giebt, daß er durchdrungen und durchklungen wird: daraus erklärt es ſich auch hinterdrein, daß eben dieſer endliche Geiſt auch wieder Zeugniß geben konnte von dem abſoluten Geiſte.

Das Saamenkorn iſt erſt hart wie ein Stein, bis es ſich erweicht: es iſt auch erſt nur äuſſerlich, bis der innere Kern ſich erſchließt, und hiermit ſich wirklich äuſſert.

Der Begriff der Perſönlichkeit iſt der einzige Schutz vor dem Pantheismus: die Perſönlichkeit allein ſichert die Individualität und das Selbſtbewußtſeyn. Durch die Perſönlichkeit wird die Individualität geſichert, indem die Sprödigkeit derſelben erweicht wird: durch die Perſönlichkeit wird das Selbſtbewußtſeyn geſichert, indem es im Bewußtſeyn verklärt wird. Die Perſönlichkeit iſt die Bedingung alles Denkens: ohne Perſönlichkeit kann keins zum andern, oder es zergeht eins im andern. Das Letzte iſt, daß auch die Natur, ſelbſt der Stein von ſich ſelbſt befreit und zu durchdrungener Leiblichkeit verklärt, daß die Erde ſelbſt erneuert wird zum Leibe des Geiſtes, und alle Elemente zu Gliedmaßen des Geiſtes ſich verinnern.

Die Andeutung zu dieſem Begriffe der Perſönlichkeit des Geiſtes und der vollendeten Leiblichkeit, einen beſtimmten, konkreten Anfang zu weiterer Entwickelung dieſer Idee finden wir deutlich in H. Steffens Bekenntniß-Schrift „Wie ich wieder Lutheraner ward.“ Wer aber das Wort des Räthſels in ſeiner beſtimmten Bedeutung zuerſt vollſtändig ausgeſprochen und in ſeiner Gliederung begriffmäßig entwickelt haben möge, darüber ſoll hier der von Anderen begonnene Prioritäts-Streit und Vindikations-Prozeß*) nicht fortgeſetzt werden: ein ſolcher Prozeß ſetzt ein Privateigenthum an Gedanken voraus: er widerſpricht hiermit ſelbſt der Lehre von der Kontinuität des Gedankens und der Perſönlichkeit des Geiſtes. Vielleicht möchte immer der Letzte der Erſte ſein, der das Wort des Räthſels am deutlichſten und umfaſſendſten ausſprechen kann.

Es kann hier an Anaxagoras erinnert werden, welcher, nach Ariſtoteles (Met. I, c. 3) zwar älter in der Zeit als andere, aber jünger im vorſchreitenden Gedanken, zuerſt den *νοῦς* entdeckt haben ſoll, jedoch nach Platon (Phaedon S. 98) und Ariſtoteles (Met. I, c. 4) nur den erſten Anfang gemacht hat, ohne den Geiſt nach ſeinem innerſten Weſen zu erfaſſen, was er ſeinen Nachfolgern, den „Spätergekommenen“, überlaſſen mußte. In dieſer ſucceſſiven Entwickelung des Gedankens beſtehet, wie ſchon Ariſtoteles in den erſten Kapiteln der Metaphyſik lehrt, nicht allein die Philoſophie, ſondern auch die Geſchichte der Philoſophie, welche nicht allein geſchehen iſt, ſondern noch geſchieht.

---

*) Vergl. Fichte: die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 1831. S. 16. flg.

Es iſt geſagt worden, daß das Gegebene, welches wir zunächſt, wie es uns unmittelbar zufällt, vorab nehmen, wovon wir ausgehen, in welches wir zurückgehen, um demnächſt damit vorwärts zu gehen, — daß auch das Geringſte, womit wir anfangen, indem wir fortſchreiten, aus ſich ſelbſt nicht allein ſich, ſondern auch alles Andere erklärt. Und dieſe Erfahrung erklärte ſich wieder daraus, daß das Einzelne, wovon wir ausgehen, nicht einzeln, nicht allein iſt, ſondern mit Allem in einem durchdringlichen Zuſammenhange ſich befindet, welcher, wenn auch durch Abfall geſtört, dennoch durch Zufall (Gottes Herablaſſung) potentiell wieder hergeſtellt iſt, und im ſtetigen Fortgange immer empfänglicher ſich öffnet. Andere ſagen aber: „Nichts erklärt ſich durch ſich ſelbſt, Alles nur durch anderes: es muß zur Vernunft noch etwas Anderes hinzukommen." Und das iſt auch wahr, nur daß es die Wahrheit, der es entgegen geſetzt wird, nicht widerlegt, ſondern vielmehr beſtätigt. Es iſt wirklich wahr, daß das Einzelne, in ſofern es nur vereinzelt iſt und bleibt, ſofern es undurchdringlich von Allem ändern abgeſperrt iſt und bleibt, weder ſich noch irgend etwas erklärt: in dieſer unbeweglichen Schwere und Undurchdringlichkeit iſt das unmittelbare Sein allerdings nichts anders, als jener große Stein, vor den wir hintreten mit der ſiebenfältigen Frage: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? Es iſt auch wahr, daß zu der ſubjectiven, iſolirten, ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft noch etwas Anderes hinzu kommen muß, wenn von einer objectiven Vernunftwiſſenſchaft die Rede ſein ſoll. Und wenn es gar bis zur Theologie kommen ſoll, ſo muß zu der vereinzelten Vernunft nichts geringeres als Gott in Chriſto hinzutreten, Gott als Menſch zum Menſchen ſich herablaſſen. So iſt es auch in beſtimmterer Beziehung auf die Pſychologie vollkommen wahr, daß ſich die Seele durch die bloße Seele nie und nimmer erklären läßt. Aber iſt denn die Seele bloße Seele, abſtrakte Seele: findet es ſich nicht, daß ſie, indem ſie, unerklärt wie ſie iſt, ſich fortbewegt, den Keim ihres wahren Leibes, hiermit des endlichen Geiſtes ſchon in ſich trägt, und eben deswegen zuletzt zu einer geiſtigen, von Gott durchdrungenen Leiblichkeit ſich verklärt? und weiſet ſie nicht ſogleich in ihrer erſten Erſcheinung, als endlicher Geiſt, auf den abſoluten Geiſt, der ſie wieder zu ſeiner Gemeinſchaft beruft, nachdem ſie von ihm abgefallen war? Iſt und bleibt denn irgend ein Einzelnes bloß vereinzelt? Und bewegt ſich das Seyn nicht zum Werden? Und wird denn kein Stein abgewälzt? Wäre dem ſo, dann wäre die Bedingung alles Wiſſens, die Bedingung aller Offenbarung abgeſchnitten: dann würde freilich das Einzelne weder aus ſich ſelbſt, noch aus Anderem, von dem es abgeſperrt iſt und bleibt, ſich erklären: ſondern es bliebe allenthalben undurchdringliche Nacht, und unwiederbringlicher Zerfall: und der Stein würde nicht abgewälzt.

Wenn das Saamenkorn nicht in die ihm gebührende Umgebung, der es keimend ſich öffnen ſoll, ſondern in das Vacuum gebracht wird, ſo muß es freilich verkommen: aus dem bloßen Nichts kann nichts werden. Aber wenn das Saamenkorn den Elementen ſich öffnet, ſo erwächſet aus ihm ein großer Baum, zu welchem der Keim in dem kleinen Körnlein erſt verborgen und verſchloſſen lag, zu welchem aber auch eben dieſer Keim aus ſeinem kleinen Körnlein ſich erſchließt, indem das Seyn ſich bewegt, wird *).

Es iſt nicht zu verkennen, daß ſich an jedem Gegenſtande, wie ſchon das Wort ſagt, etwas Anderes, Entgegengeſetztes, Widerſtrebendes zeigt, welches auch in der Verinnerlichung des Gegenſtandes nicht ganz aufhört. Dieſes iſt eben der Stein, der die Thüre verſperrt und den Eingang erſchwert, und es bleibt davon etwas zurück, wenn er auch abgewälzt wird: es bleibt auch nach der letzten Durchdringung des Steins ſelbſt etwas Anderes, Widerſtrebendes an jedem gegenſtändlichen Individuum. Wer könnte dieſe Wahrheit leugnen? Sie folgt unmittelbar daraus, daß in der Perſönlichkeit die Individualität erhalten iſt: die Individualität iſt zwar in ſofern überwunden, als ſich ihre Sprödigkeit erweicht hat: aber ſie iſt nicht plattweg negirt oder vernichtet. Darum bleibt auch, wiewohl verſöhnt und verſtändigt, die Zucht in der Freiheit, die Ehrfurcht in der Liebe, der Schmerz in der Freude, das Leiden in der übergreifenden Seligkeit, die Vorſtellung im immanenten Begriffe, der Unterſchied in der Einheit, denn die Ueberwindung kann ihres Gegenſtandes nicht entrathen. „Es iſt keine Immanenz ohne Transcendenz, keine Transcendenz ohne Immanenz.“ Es iſt auch nicht zu leugnen, daß dieſes der Individualität weſentliche Widerſtreben, wiewohl es von Moment zu Moment in

---

*) Der Monismus des Gedankens. Naumburg, 1832. S. 26. Philoſophiſche Schriften und Aufſätze von Franz Baader. II. Bd. Vorr. XIV.

der Sphäre der Perſönlichkeit überwunden wird, auf eine Macht, und dieſe Macht auf einen Willen deutet, denn „Macht kann nur aus dem Willen kommen," es ſey nun, daß der Wille dem Gegenſtande ſelbſt angehört, oder in ihn hineingelegt iſt. Aber was iſt der Wille? Iſt der Wille etwas anderes, als die nähere Beſtimmung des Denkens? Das Denken iſt eben ſo wohl rezeptiv, theoretiſch, als activ, praktiſch, Wille. Das Denken iſt und bleibt das Prinzip des Seyns: eben darum iſt der Wille näher als das Prinzip des Seyns gefaßt worden *), weil er als die Activität des Denkens nicht allein die Schöpfung, welche das Zweite iſt, ſondern auch Gottes Offenbarung in ihm ſelbſt, welche das Erſte iſt, erklärt. Aber darum kann der Wille dem Denken wenigſtens nur in ſo fern entgegen geſetzt werden, als das Denken dem Denken, das active Denken dem ihm auf den Fuß folgenden rezeptiven Denken gegenüberſteht. Wenigſtens iſt der Gegenſatz zwiſchen Denken und Wollen im Denken überhaupt eben ſowohl vermittelt, als der Gegenſatz zwiſchen dem Denken und Sein in dem allgemeinen Denken, als dem Prinzipe, ſeine Erklärung findet. Immer bleibt es dabei, daß der Wille weſentlich vernünftig iſt: er iſt übernatürlich, aber nicht übervernünftig, wie er nicht unvernünftig und gedankenlos iſt: wenn er aber denkend und durchdringend iſt, ſo iſt er auch erkennbar und durchdringlich, ohne daß dieſe Perſönlichkeit die Individualität aufhebt. Vermöge dieſer iſt jedes für ſich: vermöge jener

---

*) Die Freiheit des menſchlichen Willens im Fortſchritte ihrer Momente, dargeſtellt von Carl Phil. Fiſcher. Tübingen, 1833.

denkt jedes im andern, und wird im andern gedacht, und durchdringet denkend eins das andere. Oder mit anderen Worten: der Individualität liegt das Seyn, als ein Moment des Denkens: der Perſönlichkeit das Denken ſelbſt zum Grunde, und wie im Denken deſſen Momente — vom Seyn an bis zum Begriffe — nicht ausgelöſcht, ſondern verklärt werden, ſo iſt auch in der Perſönlichkeit die Individualität erhalten und erhöhet: letztere kann aber eben deswegen dem Wollen als dem thätigen, hiermit erſten Denken zugeſchrieben werden, ohne daß dieſes darum etwas Anderes als Denken wäre.

Der Unterſchied zwiſchen Denken und Wollen iſt näher als der Dualismus zwiſchen Vernunft-Nothwendigkeit und Willens-Freiheit gefaßt worden. Dieſer Gegenſatz iſt ſehr wichtig und inhaltreich: es iſt aber damit keineswegs geſagt, daß die Freiheit nach ihrem ſubſtantialen Begriffe auch etwas Anderes, als das Vernünftige, poſitiv wolle, ſondern der Unterſchied beſteht vielmehr darin, daß die Freiheit, im Gegenſatze zur Nothwendigkeit, das Auchandersſeynkönnen, als ihre — Negation, als ihren Schatten Schritt für Schritt an ſich habe. Sie iſt darum nicht ſelbſt Willkühr, weil ſie dieſe als ihre Negation an ſich hat, denn ſie kann in dieſe nur als in ihre Negation umſchlagen, womit ſie aufhört Freiheit zu ſeyn. — Die Sünde iſt die willkührliche, nicht nothwendige Folge der endlichen Freiheit: ſie iſt aber ſelbſt — Knechtſchaft —.

Es iſt wohl zu merken, daß dieſe Bewandniß um die Freiheit des Wollens, in ihr Gegentheil umſchlagen zu können, weſentlich auf einer allgemeinen Kategorie des Denkens beruht, dem das Wollen ſelbſt angehört, nämlich auf der Kategorie der immanenten Negation. So gehören auch dem Denken nicht weniger die Kategorieen des Beſondern und Einzelnen, des Unterſchieds und der Mannichfaltigkeit an, welche man jetzt dem Wollen im Gegenſatze zum Denken zuzuſchreiben vorziehen will. Das Denken iſt vielmehr ſo wenig auf die Kategorieen der Allgemeinheit beſchränkt, daß es im Gegentheil von jeher die Ungedenkbarkeit der Einerleiheit zweier Weſen gelehrt und erklärt hat.

Namentlich beruht es aber auf der Kategorie der Negation, daß wir willkührliches denken, weil denken auch wollen, weil wollen auch thun können. Es beruhet auf dem Weſen der Perſönlichkeit, oder der durchdringlichen Gemeinſchaft, daß wir dieſes Negative, obgleich ſeine Exiſtenz nicht nothwendig iſt, auch außer uns wahrnehmen, die Sünde an uns und an andern erfahren, daß wir überhaupt Thatſachen, noch vor der Einſicht ihrer Nothwendigkeit, als zufällige Thatſachen aufnehmen können. Es beruht auf dem Weſen der wirklichen und vernünftigen Freiheit, hiermit auf den Selbſtbeſtimmugen des Denkens, daß wir den Unterſchied von Gutem und Böſem, Wahrem und Falſchem erfaſſen und begreifen.

Es iſt ſchon oft wiederholt worden, und muß jetzt noch einmal wiederholt werden, warum das Seyn nicht im Seyn beharret, ſondern ſich fort bewegt, als Werden ſich verwirklicht, und durch das Werden zum Daſeyn und Fürſichſeyn gelangt. Das Seyn iſt kein Ruhendes: der Grund davon liegt in der Identität des reinen Seyns und Nichtſeyns, oder in der Negation, welche, wie dem Denken überhaupt, auch dem erſten Momente des Denkens immanent angehört. Die Negation iſt mithin dieſes primum movens, welches das Seyn in ſein Anderes treibt. So iſt auch das Innere des Seyns oder das Weſen als Eſſenz, Eſſenz als Potenz, Potenz als Velleität bezeichnet worden, um die dieſem Innern inwohnende Negation als den ihm immanenten Nisus zur Aeußerung oder Exiſtenz auszudrücken. Es war hiermit in dem erſten Anfange des Denkens auch die erſte Spur des Wollens auf der unterſten Stufe angedeutet. Demohngeachtet iſt dieſem Fortſchritte zur Exiſtenz die Berechtigung abgeſprochen und die Erklärung dazu vermißt worden. Die ἀρχὴ τῆς κινήσεως iſt aber ſchon genannt.

Wie das träge Seyn, oder das reine Seyn, durch ſeine Negation aus ſeinem Nichts herausgetrieben wird, ſo bewegt ſich auch das bloße Denken mittelſt ſeiner Negation zu ſeiner Verwirklichung. Es iſt daher eine Tautologie, wenn geſagt wird: das bloße Denken iſt noch nicht wirklich. Das Denken hat eben dieſes an ſich, nicht bloßes Denken bleiben zu müſſen; ſo entſteht das active Denken, oder der Wille, welcher ſich ſelbſt erſt aus der Negation ſeines Anfangs genetiſch erklärt. Ein die Identität ausſchließender Unterſchied zwiſchen Denken und Wollen iſt alſo damit nicht erwieſen, wenn geſagt wird: Was Einer bloß denkt, iſt darum noch nicht wirklich. Das heißt eben nur: das unwahre und unwirkliche Denken iſt unwirklich. Inſofern kann von dem Menſchen geſagt werden, daß er Unwahres, Unwirkliches denken, wollen, thun d. i. ſündigen kann.

Allerdings iſt der Anfang des Denkens, das Seyn in ſeiner Identität mit Nichts, ein ſehr großer Stein des Anſtoßes: es iſt das Schwerſte und Härteſte, was dem geſunden Menſchen-Verſtande zugemuthet werden kann. — Aber je ſchwerer es iſt, deſto mehr muß ſich das Denken damit vertraut machen. Das Seyn kann näher als das Unbeſtimmte, das hiermit nach ſeiner Negation oder Beſtimmung, als das Unentſchiedene, das nach Entſcheidung ſtrebt, angeſehen werden: immer liegt in der Negation der von Vielen vermißte Grund der Bewegung, hiermit die Velleität.

Schon vor 30 Jahren hat ſich Schelling die Mühe nicht verdrießen laſſen, die Identität oder Einheit vor der Verwechslung mit Einerleiheit in Schutz zu nehmen. Dennoch begegnen wir täglich ſolchen Verwechslungen, ſo oft auch wiederholt worden iſt, daß die Einheit oder Kontinuität den Unterſchied nicht ausſchließt. Wer könnte die Identität des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten Geiſte als Einerleiheit denken? Vereinigung unterſcheidet ſich aber von der Einheit nur als der Weg dazu, als die Vermittelung der Einheit. Auf dieſem Wege entwickelt ſich aus der Einheit als die Wahrheit derſelben die Perſönlichkeit.

Was iſt die Erfahrung? Die kürzeſte Antwort iſt: *Μέθοδος* oder das Denken, welches ihm ſelbſt — von dem Seyn an durch alle ſeine ferneren Beſtimmungen — nachgehet, und auf dieſer Fahrt von Schritt zu Schritt ſich bereichert. Die Erfahrung iſt mithin das Denken des Denkens, welches zuvor gedacht iſt, das Wiſſen des Wiſſens, welches in ſeinem Gegenſtande nicht bloß Gewußtes, ſondern Wiſſendes entdeckt. Mit dieſer Erklärung ſtimmt allerdings äußerlich und innerlich die Antwort überein, welche einſt Goethe auf die obige Frage erhalten hat: nämlich die wahre Erfahrung ſey ganz eigentlich, wenn man erfahre, wie ein Erfahrener, die Erfahrung erfahrend, erfahren müſſe. Wer könnte in dieſem witzigen Scherzworte, nachdem er ſich zuvor ausgelacht, den tiefen Ernſt verkennen?

„Wenn ich den Scherz will ernſthaft nehmen,
So ſoll mich Niemand drum beſchamen“

Es iſt damit zugleich der Cirkel des Denkens, vor dem ſich kein Philoſoph fürchten darf, da er ſelbſt in dieſem Cirkel ſich befindet, treffend bezeichnet; es iſt nicht minder die ſtufenweiſe Entwickelung in der Geſchichte des Gedankens als Material der Erfahrung vorgehalten, die Form der Vermittelung, wie die Erfahrung ſich verwirklicht und aneignet, bezeichnet, auch die Schwierigkeit und vielfache Gliederung derjenigen Bewegung, die wir Erfahrung nennen, anerkannt. Die Erfahrung beſteht hiernach weſentlich darin, daß der Erfahrene dem Erfahrenden nachfährt, daß er das Geſchehene als das von Gott gedachte und von den Menſchen in der Geſchichte nachgedachte wieder nachdenkt. Wäre das Geſchehene nicht Denken, ſo könnte es auch nicht gedacht werden. Die Erfahrung beſteht weſentlich darin, daß ſie, als das Denken, vor dem Steine nicht ſtehen bleibt, ſondern nachforſchet, wie er abzuwälzen ſey.

Ein andermal erhielt Goethe eine andere Antwort, welche den grellſten Gegenſatz zwiſchen Denken und Erfahrung vorausſetzte: es war die Kantiſche: das iſt keine Erfahrung, das iſt eine Idee! *) Aber wie war auch dem Dichter und Denker dabei zu Muthe!

Auf dem Standpunkte, von welchem Goethe dieſe Antwort erhielt, fällt jede Thatſache, die ganze Geſchichte in ihrer Zufälligkeit, weil ſie nicht von dem einzelnen denkenden Subjecte ausgehet, weil ſie dieſem zunächſt fremd entgegen tritt, außerhalb des Gedankens in das davon getrennte Reich der Erfahrung: für die Idee bleibt mithin nichts übrig, als die iſolirte Vernunft des einzelnen Subjects. Weil die Erfahrung dem einzelnen Bewußtſeyn wie von außen zukommt, darum wird die Urſache oder der Gegenſtand der Erfahrung außerhalb der Idee überhaupt geſucht; weil der Zuſammenhang der objectiven Idee überhaupt mit ihrer vereinzelten Subjectivität, und hiermit jene ſelbſt vermißt wird, wo dieſe fehlt, ſo wird nicht allein für die Geſchichte, ſondern auch, nach ſolchen Vorausſetzungen folgerecht, für die Erkenntniß derſelben, für die Erfahrung, eine andere Quelle als die Vernunft geſucht. Und dieſer Standpunkt des Dualismus iſt auch damit nicht überwunden, wenn der Erfahrung und deren höchſter Erſcheinung, der hiſtoriſchen Offenbarung, die objective Idee zum Grunde gelegt, und die objective Wahrheit dieſer Idee ſcheinbar anerkannt wird: denn dieſe objective Idee iſt ſo lange ein hölzernes Eiſen und ein unwirkliches Hirngeſpinnſt, bis ihre eigentliche Urſache und Grundlage in Einer Perſon anerkannt iſt. Erſt durch dieſe Perſönlichkeit werden die einzelnen Subjecte perſönlich verbunden, ſtatt Vieler Alle zu ſeyn, in welchen ſich die Idee

---

*) Unterhaltungen zur Schilderung Goetheſcher Dicht- und Denkweiſe. II. S. 24. flg.

reproduciren und verwirklichen kann. Verwirklichung des Vorab-Wirklichen iſt Erfahrung, und hiermit das posterius und prius ſelbſt verbunden. Die Einheit des Gedankens und der Erfahrung hat mithin das abſolute Denken, dieſes wieder die abſolute Individualität und Perſönlichkeit des Geiſtes zu ihrer Vorausſetzung: dieſe Einheit ſetzt hiermit auch zweitens die Identität oder Kontinuität oder Mittheilbarkeit des Denkens ſelbſt voraus, weil ſonſt kein Gegenſtand an den einzelnen Geiſt heran kann.

Nach Goethe iſt auch die Pflanze, auch der Stein ſo gewiß eine Idee, als dieſe Erſcheinungen erfahren werden können.

Es iſt neuerlich behauptet worden, daß nach den bisherigen gangbaren Anſichten unter den Deutſchen und Franzoſen der Empirismus nichts Allgemeines, der Rationalismus nichts als Allgemeines ſtatuire. Dieſer Unterſchied, welcher näher den Realismus und Nominalismus des Mittel-Alters bezeichnet, läßt ſich auch umkehren, indem vielmehr der Rationalismus, wenn er zur Beſinnung kommt, alles Allgemeine negirt, weil es erſt im Einzelnen wirklich wird, und im Gegentheil der Empirismus alles Einzelne vergehen ſieht, und daher deſſen wahre, d. i. beſtändige Wirklichkeit leugnen muß. Wie aber auch dem ſey, es iſt uns vor geraumer Zeit eine neue Philoſophie angekündigt worden, welche beide Seiten, Empirismus und Rationalismus, zu vereinigen beſtimmt iſt *). Es ſoll alſo nicht etwa bloß der Gegenſatz zwiſchen Allgemeinem und

---

*) Schelling's Vorrede zu Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie, überſ. von Dr. Hubert Beckers. 1831. S. XVIII. fg.

Einzelnem vermittelt werden, denn in dieſer Vermittelung beſteht ohne Ausnahme alle Philoſophie: daß das Allgemeine nur im Einzelnen ſich verwirklicht, iſt längſt erkannt. Diesfalls kommt es nur noch darauf an, daß der ſogenannte Rationalismus den Pantheismus überwinde, welcher das Einzelne nur als Accidens faßt, und die weſentliche Wirklichkeit und Unverwüſtlichkeit der Individualität in der Sphäre des Geiſtes nicht begreifen kann. Aber auf dieſe hochwichtige Ausführung ſcheint in der verkündigten neuen Philoſophie nicht das hauptſächliche Abſehen gerichtet zu ſeyn; ſondern es ſoll der Rationalismus und Empirismus ſelbſt, die Wahrheit beider, gerettet, es ſoll mithin nachgewieſen werden, daß das Allgemeine, oder die Vernunft, als das Erſte, ohne Verwirklichung im Einzelnen, da iſt, aber auch umgekehrt das Einzelne, als das Entgegengeſetzte, neben dem Allgemeinen wirklich iſt: es ſoll nachgewieſen werden, daß das letztere, nämlich das Individuelle, Einzelne, in ſeinem Prinzipe, welches der Wille iſt, die poſitive Erklärung der Wirklichkeit enthalte, während jenes in ſeinem Prius, welches die Vernunft iſt, wieder den Schlüſſel enthält, um zum Beſitze der poſitiven, hiermit empiriſchen Wiſſenſchaft zu gelangen. Aber dieſer Dualismus der Prinzipien, eines aprioriſchen und empiriſchen, rezeptiven und poſitiven Prinzips, ſoll auch wieder in einem höheren Begriffe verbunden werden; das Syſtem würde mithin auf beiden Seiten begreiflich ſeyn, und doch ſoll wieder ein Unbegreifliches als Merkzeichen der Individualität, als Charakter des Empiriſchen und Poſitiven zurückbleiben. Aber es werden ſich hoffentlich alle dieſe Widerſprüche löſen, und die Steine des Anſtoßes heben; es iſt namentlich zu erwarten und zu wünſchen, daß dem Willen ſein Recht mehr als bisher vindicirt werden wird, — es wird Alles klar werden, ſobald das verkündigte Werk ſelbſt erſcheint, worauf viele als lernbegierige Schüler warten: und unter dieſen wartenden Schülern befindet ſich auch Referent, der ſchon vor und ſeit einem Viertel-Jahrhundert, wie er dankbar bekennt, bei demſelben Meiſter in die Schule gegangen iſt. Er könnte in den Schriften des großen Philoſophen die Stelle noch nachweiſen, an der ihm ein großes Licht aufgegangen iſt; und ſeitdem hat er ſein beſcheiden Theil zu erfahren und zu lernen geſucht, ohne auf weitere Erkenntniß Verzicht zu leiſten, deren fortgehender Entwickelung zu immer reicherem Inhalt ſich Keiner verſchließen darf.

Ein großer Stein des Anſtoßes für das Denken iſt das Seyn, die unendliche Subſtanz, in welcher das Denken zu zerrinnen Gefahr läuft, wenn es ſich ſelbſt nach ſeinem unterſcheidenden Weſen, nämlich die Individualität des Geiſtes, nicht feſthält. Das Denken kann aber dieſe Individualität nicht feſthalten, wenn es ſie nicht bis zur Perſönlichkeit, zur individuellen Perſönlichkeit zu verklären weiß. Dieſem Steine des Anſtoßes ſteht eine andere Gefahr gegenüber, nämlich das unendliche Denken, die unendliche Subjectivität, die hiermit von dem entgegengeſetzten Standpunkte ausgehet, aber in ihr Gegentheil, in die unendliche Subſtanz oder das Seyn zurückfällt. Dieſes unendliche Denken iſt ſeit geraumer Zeit treffend als das ſchlechte Denken bezeichnet worden: das iſt verdolmetſcht das ſchlichte Denken, welches gerade ausgeht, wie die Magnetnadel nach Norden, und hiermit in die äußere

Extenſion und Expanſion gränzenlos zerfließt, es iſt diejenige Subjectivität, die ſo ihr eigen Selbſt zum Selbſt der Welt erweitert, und wie die Welt am End' auch ſelbſt zerſcheitert. Dies iſt das Meer des Denkprozeſſes, welches ſchon Platon (Phädon p. 85.) nach ſeinen Untiefen nud Klippen als ſehr gefährlich bezeichnet. Dieſe Gefahr kennt jeder Denkende; auch der größte Denker muß dieſe Gefahr erfahren; oder wer wäre nicht in Gefahr geweſen, hier zu ſtraucheln, oder zu ſtranden, oder von den Meereswogen benetzt zu werden? Oder muß nicht der Gedanke ſelbſt auf ſeinem dialektiſchen Wege über manches Steingerölle und mitten durch den Abgrund des Pantheismus, und über das grund- und grenzenloſe Denken hindurch, an welchem ſich der Gedanke erſt zerſetzen muß, ehe er — entweder darin verſinkt, oder davor umkehrt, oder darüber hinauskommt, und zum Hafen des in ſich reflektirten, runden Denkens gelangt? An dieſer ſtürmiſch dialektiſchen Bewegung faſt ſtranden, iſt keine Schande, kein Vorwurf. Wohl aber gilt es, die Wanderer vor den gefährlichen Stellen im Meere zu warnen, und den heimlichen Strudel zu bezeichnen, der unter ſich Untiefen, und um ſich Klippen verbirgt. Je kühner der Segler iſt, deſto größer iſt die Gefahr. Wir müſſen, um der Wichtigkeit der Sache willen, hier nochmals wiederholen: So ſchlecht iſt das ſchlechte, ſchlichte Denken nicht, daß ſich irgend ein Menſch in allen Perioden und Stürmen ſeines Lebens davor ſicher wähnen könnte! Auf dem ſchwierigen Wege des Gedankens liegen große Steine und Steinlein, ſagt Thomas a Scrupulis, Steine und Steinlein, die Keiner überſehen darf, die jeder Wanderer in den Schuhen fühlt und auf den Wege findet.

Das Grab und der Tod.

Es iſt anderwärts in ausführlicher Entwickelung nachgewieſen worden, wie die menſchliche Seele von ihrem erſten, noch unmittelbaren Zuſammenhange mit der Natur an auf der Baſis ihrer Natürlichkeit als *Individuum*, *Subject*, und endlicher Geiſt ſich fortbewegt: es iſt zugleich geſagt worden, daß der Tod der natürlichen Seele, d. h. der noch unmittelbaren Einheit des Leibes und der Seele, als die Geburt des Bewußtſeyns oder der Differenz zwiſchen dem Innern und Aeußern, und wiederum der Tod dieſes noch abſtracten Selbſtbewußtſeyns, d. h. des Zerfalls zwiſchen Ich und Nicht-Ich, als die Auferſtehung des endlichen Geiſtes in der vermittelten Einheit des Leibes und der Seele ſich erweiſet; es iſt ferner entwickelt worden, wie der endliche Geiſt als ſolcher erſt in dem *abſoluten* Geiſte, näher in der abſoluten Perſönlichkeit oder *Trinität* des Geiſtes ſeinen letzten Grund und ſeine volle *Beſtätigung* findet und hiermit das Siegel der *Unvergänglichkeit* erhält. Es iſt auch anderwärts ausgeführt, daß die Trias die Vollendung der unendlichen Vielheit iſt *). Es iſt möglichſt klar auseinandergeſetzt worden, daß die Negation, nachdem ſie ſich ſelbſt negirt hat, vollendet iſt, und nun nicht weiter negiren kann, daß der Tod des Todes nach ſeinem eigenſten Begriffe das unver-

---

*) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten II. Bd. S. 11.

Univ. Bibl.
München

wüſtliche Leben iſt *). Es bedarf hier keines willkührlichen Willens-Acte, um der Negation ihre Gränze zu ſetzen, denn dieſe Negation der Negation iſt in ſich ſelbſt vermittelt: vielmehr wäre die Ueberſchreitung dieſer Gränze ein willkührlicher, hiermit unwirklicher Willens-Act.

Aber dieſe aus der Negation ſelbſt ſich entwickelnde Nothwendigkeit vollendeter Selbſtbejahung und deren unüberwindlichen Sieges muß doch nicht deutlich, oder nicht vollſtändig genug nachgewieſen worden ſeyn, denn ſie hat ſelbſt von Philoſophen ſo äußerlich angeſehen, ſo oberflächlich nach der ins Unendliche fortzählenden Zahl aufgefaßt werden können, daß in ihr der Grund, warum der Tod nicht auch über den Geiſt kommen ſollte, vermißt worden iſt. „Vielmehr könnte man ſich,“ ſo iſt geſagt worden, „ſchon um der Konſequenz willen verſucht fühlen, auch den endlichen Geiſt wieder ſterben zu laſſen, auf daß er in den allgemeinen, unendlichen Geiſt zurückkehre.“ Eine ſolche Verſuchung käme gewiß nicht aus der Vernunft-Konſequenz, ſondern aus der Willkühr des Willens, welche die einzige Quelle aller Verſuchung iſt, und auch zum ſchlechten, gränzenloſen, ſelbſt die Gränze oder Negation der Negation überſpringenden Denken verſucht. Oder was wäre das für eine Konſequenz, welche, um nur fort zu zählen, das Unſterbliche ſterben laſſen müßte, weil das Sterbliche ſterben muß und wirklich geſtorben iſt? Was wäre das für eine Konſequenz, welche der vermittelten Einheit des Leibes und der Seele den Todesſtoß geben zu

---

*) Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit. S. 216. 117. § 39. S. 191. S. 94. u. a. m.

müſſen ſich verſucht fühlte, weil die unmittelbare Einheit der Differenz, und die Differenz der vermittelten Einheit Platz machen mußte? Und wem anders ſollte der endliche Geiſt Platz machen, als dem abſoluten? Dieſer beſteht aber weſentlich darin, daß in ihm der endliche Geiſt Platz findet, folglich nicht zu vergehen braucht, um jenem Platz zu machen. Sein Regreſſus iſt ein Progreſſus.

Es iſt hier zu erinnern, daß der Tod, als der Sünde Sold, allerdings der Tod des endlichen Geiſtes iſt; es iſt aber auch hinzuzuſetzen, daß dieſe Negation, welche der Schöpfung ſelbſt ein Ende verkündigt, von dem abſoluten Geiſte in der zweiten Schöpfung negirt iſt. Oder mit anderen, konkreteren Worten, der Tod iſt durch die Erlöſung, welche mit der Verheißung in Adam als Keim anfängt, potentialiter gebrochen: aber eben deswegen weil er nur potentialiter gebrochen iſt, und nur potentialiter gebrochen werden ſollte, da der Menſch zur Selbſt-Entwickelung geſchaffen iſt, eben deswegen übet der Tod ſeine Herrſchaft ſo lange über die Natur, bis die Erlöſung vollendet iſt. Darum dringet er auch durch die noch mit der Natürlichkeit behafteten Entwickelungsſphären der menſchlichen Seele, um an ihnen alles, was der Erſcheinung angehört, zu tilgen. Aber er kommt nur bis hierher, und nicht weiter: hier muß ſich ſeine Macht legen. Der Geiſt iſt gerettet!

Die Grabes-Thüre.

Die Grabes-Thüre iſt ſo alt, als das Grab ſelbſt; denn ſie bezeichnet den Ausgang wie den Eingang; ſie ſtehet noch in der Mitte zwiſchen dieſem Leben und dem zukünftigen, beide zu verbinden. Darum gehört ſie ſchon der zweiten Schöpfung an, ſie beginnt mit dem erſten, die erſte Verheißung begleitenden Keime der Erlöſung. Es iſt die Thüre, womit dem Abfalle des Geſchöpfs von Gott, und dem Zerfalle der Kreatur zwiſchen Geiſt und Natur, Seele und Leib, die *Möglichkeit* zur Wiederherſtellung durchdringlicher Gemeinſchaft *wirklich* eröffnet wird. Aber es liegt noch ein großer Stein davor, wer ſäh' und fühlte es nicht? die ganze plumpe ſchwere Laſt der Natürlichkeit laſtet auf dem zarten Keime; und alles, was auf Erden lebt, muß ſein Theil mittragen.

Das Leben mit dem Tode iſt eben darum eine große Tragödie, weil es, der übermächtigen Gewalt des Fluches unterliegend, über die eigene Kraft hinausweiſet und zum endlichen Siege der Erlöſung ſich erhebt. Dieß iſt die Grabes-*Thür* mit dem Steine davor, welcher auf dem zarten Keime des Lebens laſtet: die *Thüre* bildet den Uebergang, und verkündet die Oeffnung, denn wozu anders iſt ſie nach dem Eingange geblieben, als zum Ausgange? Aber ſie wartet noch auf die Abwälzung des Steins, welcher ſehr groß iſt.

Die dreifache Abwälzung des Steins.

Ob es auch auf ihm laſtet und der Stein wie ein Gebirge vor ihm liegt, der zarte Keim der Erlöſung keimet und wächſet dennoch in der Menſchheit fort und fort; es fehlt der Gottesfunke der zweiten Schöpfung in keiner Menſchenbruſt. Aber wer kann die Laſt ganz auf ſich und von ſich nehmen, tragen und überwinden? Es kann's weder Einer, noch können's Alle; ja es ſind die Vielen noch nicht Alle, und die zahlloſen Seelen kommen ſelbſt nicht eher dazu, alle zu ſeyn, bis ſie perſönlich verbunden werden in der abſoluten Perſönlichkeit des Schöpfers der zweiten Schöpfung. So trägt jeder Einzelne ſein Theil für ſich und muß es tragen, bis am Ende Einer, indem Gott ſelbſt Menſch wird, die ganze Laſt Aller auf ſich, und hiermit — potentialiter — hinwegnimmt. Es iſt derſelbige, welcher vom Anfang an den neuen Keim der Wiedergeburt eingepflanzt, im Fortgange gepflegt und gefördert, und in der Fülle der Zeit in ſich ſelbſt, als in einem Menſchen, zur Vollendung gebracht hat, ſo daß nunmehro Alle, die wollen, Erlöſung und unvergängliche Herrlichkeit finden können. So wird der Stein zuerſt abgewälzt von dem Grabe deſſen, der den ganzen Tod auf ſich genommen und hiermit den Tod ſelbſt getödtet hat. Hierdurch iſt zweitens Allen, welche mit dem Ueberwinder des Todes in die ihnen bereitete Gemeinſchaft treten, die enge Pforte zum ewigen Leben geöffnet, welche der Grabes-Thür gegenüberſteht. Das dritte iſt, daß der Menſch, alſo gekräftigt, durch die Kraft des Höchſten die Natur ſelbſt erlöſe, die durch ihn gefallen iſt, nachdem ſie ihm übergeben und untergeben war. So geſchieht es, daß am Ende alle Nacht gelichtet, jede Schwere gehoben, und der Stein ſeinem Leibe, der Leib ſeiner Seele, die Seele ihrem Geiſte, der Geiſt dem dreieinigen Geiſte Gottes gliedlich und durchdringlich angeeignet wird.

Hier iſt es, wo dem Menſchen kraft der Perſönlichkeit oder individuellen Durchdringlichkeit am Ende ein neuer Himmel und eine neue Erde ſich aufthut, wo der Sieg des Geiſtes über alles Widerwärtige und Feindſelige, die Herrſchaft des durchdringenden Lichtes über alles Finſtere und Undurchdringliche in der endlichen Wiederbringung aller Dinge*) vorab ſich zu verkündigen ſcheint, wo alle zerriſſene und zerfallene Glieder der Weltſchöpfung, die disjecta membra poëtae, welche in der Natur und in der Natürlichkeit des Geiſtes ſich verſteinert hatten, zu der Leiblichkeit des Geiſtes, als deſſen zum Selbſt durchdrungene Gliedmaßen ſich gliedern, verinnern und vereinigen. Die ganze Natur wird der Leib des Geiſtes. Denn alle Kreatur Gottes iſt gut, ſo ſie geheiligt wird durch das Wort Gottes und Gebet. 1. Tim. 4, 4. 5. Alle Kreatur ſehnet ſich mit uns, und ängſtet ſich noch immerdar; wie wir uns ſehnen nach der Kindſchaft, und warten auf unſers Leibes Erlöſung, ſo wartet auch das ängſtliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes, durch welche ſie erlöſet werden ſoll: denn auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienſte des vergänglichen Weſens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Röm. 8, 22. 23. 19. 21.

---

*) Unterhaltungen zur Schilderung Goethe'ſcher Dicht- und Denkweiſe. 1834. I. 210. 197. II. 247. — Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten. II. 1835. S. 150. und flg. — Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit. 1835. S. 255.

Leiblichkeit, perſönliche Leiblichkeit iſt das Ende der Wege Gottes, welches uns im Spiegel des Gedankens vorgehalten iſt, der ſeinen Lichtſchein weit zurückwirft: aber dunkel ſind die Wege bis dahin, und verſchloſſen die Mittel-Zuſtände, welche zum Ziele führen. Zunächſt iſt nur dieſes gewiß, daß der Tod des einzelnen Subjekts noch nicht zum Ziele führt. Zwar hat der Tod des zu einem einzelnen Menſchen erniedrigten Gottes-Sohnes dem Tode ſeine Macht genommen d. h. der Tod hat den Tod nach ſeiner Potenz getödtet: aber der Sieg des Lebens iſt darum noch nicht nach dem Tode der Einzelnen an ihnen ganz verwirklicht und vollendet: vielmehr muß dem Tode des Einzelnen erſt der Tod der andern Einzelnen folgen, ehe die Einzelnen, als Alle, nachdem ſie geſtorben — oder lebend verwandelt worden ſind, in Chriſto die Natur erlöſen, den Leib verklären, und zur Auferſtehung kommen. Der Auferſtehung des Leibes gehet zugleich deſſen Auflöſung und Verweſung voraus. Die Natur iſt mithin der Anfang der erſten Schöpfung und der Schluß der zweiten.

Hiernach iſt alſo das erſte Leben die unmittelbare Einheit des Leibes und der Seele: dieſem folgt das zweite Leben, als die Scheidung der Seele und des Leibes, als die Differenz, in welcher jedoch die Beziehung aufeinander nicht aufhört, aber zunächſt nur durch den Gegenſatz ſich bewährt: die Auferſtehung führt endlich zum dritten Leben, welches als die vermittelte Einheit beider Momente, als die Perſönlichkeit des Individuums ſich erweiſet: aber dieſe Vermittlung hat nothwendig die Durchdringung und Verklärung des Leibes, hiermit die Erneuerung der Erde, als des Leibes, zu ihrer Vorausſetzung.

Das zweite Leben beſteht hiernach zunächſt in einer Differenz, in einer ſcheinbaren Privation, demohngeachtet iſt es gegen das erſte das höhere: das Verhältniß der Seele zu der Natur iſt dadurch nicht ſchlechtweg negirt, daß die Differenz zu dem Leibe ſich entwickelt hat; an dieſem Gegenſatze beſtätigt ſich vielmehr der innere Zuſammenhang: ſo wie ſich andrerſeits die frühere Abhängigkeit der Seele vom Leibe mehr und mehr löſet, und die Freiheit im Geiſte ſich weiter entwickelt. Dieſer Mittelzuſtand nach dem Tode vor der Auferſtehung iſt daher gegen das dieſſeitige natürliche Leben ſo gewiß der höhere, als das Selbſtbewußtſeyn gegen die Individualität die höhere Stufe iſt: auch im Selbſtbewußtſeyn folgt dem *ſcheidenden* Gegenſatze zu dem Andern, oder dem Selbſtbewußtſeyn, ſogleich das Bewußtſeyn des Andern, welches alsbald wieder den *Zuſammenhang* bekundet.

Es iſt wohl zu merken, daß die drei Lebensperioden, welche ſich hintereinander an dem Menſchen offenbaren ſollen, nach ihrem Inhalte und Verlaufe nichts anderes ſind, als die drei Stationen, welche ſich ſchon in dieſem Leben an jedem einzelnen Menſchen vorbildlich entwickeln. Dieſe Stufen waren *erſtens* die unmittelbare Einheit des Innern und Aeußern, oder die Individualität der Seele, *zweitens* das Bewußtſeyn oder die Differenz, in welche das Subjekt gegen Anderes tritt, während es doch gleichzeitig das Andere in das Bewußtſeyn aufnimmt, und *drittens* die Vermittelung zum Geiſte. So iſt das *erſte* Leben das natürliche

Daſeyn in der unmittelbaren Verbindung des Leibes und der Seele: und zu dieſem natürlichen Daſeyn gehört auch das Leben vor der Geburt, welches wieder der Anfang der unmittelbaren Einheit iſt, in der das erſte Leben nach ſeinem Daſeyn beſteht. Aber eben weil ſich aus dem erſten Leben die folgenden Zuſtände nach dem Tode entwickeln ſollen, müſſen ſich auch in ihm ſchon ſelbſt die Keime offenbaren, und vorbildlich auch verwirklichen. Der Menſch erwacht wirklich ſchon in dieſem Leben zum Bewußtſeyn, womit eine Scheidung zwiſchen dem Subjekte und allem Andern eintritt: dieſe Scheidung vollzieht das zweite Leben, doch ſo, daß auch in ihm das vorausgegangene Leben nachbildlich, und das folgende vorbildlich ſich erhält, und gerade durch dieſe Scheidung von dem äußern Leibe der innere Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe, als der Keim des wahren Leibes, ſich bewährt. Das dritte iſt aber, daß dieſe Innerlichkeit durch die Auferſtehung zu ihrer vollkommenen Leiblichkeit erwächſt. In dieſer ſucceſſiven Entfaltung des menſchlichen Lebens durch drei Leben iſt zunächſt die Seele Schritt für Schritt in das Auge gefaßt, und hauptſächlich verfolgt worden: aber wie die Seele aus der unmittelbaren, noch natürlichen Einheit mit dem Leibe durch die Differenz, in welcher die Beziehung aufeinander nur um ſo mehr verſtärkt und ihrer ſich gewiß wird, zur vermittelten Einheit des Innern und Aeuſſern gelangt, und wie dieſe Entwickelung ſchon im Leben vorbildlich ſich verwirklicht, ſo können wir auch andrerſeits in gleicher Stufenfolge den Leib und mit ihm die ganze Natur aus ihrer natürlichen Belebung und Verbindung durch Auflöſung und Verweſung zu ihrer Durchdringung und Auferſtehung ſich erheben ſehen: und dieſe Succeſſion ſehen wir einmal vorbildlich in dieſem Leben am eigenen Leibe und an der Natur von Jahr zu Jahr ſich verwirklichen, und demnächſt von Leben zu Leben ſich behaupten und bewähren *). Es gilt durch alle Stationen die Auflöſung des Widerſpruchs, daß jedes Weſen ein anderes, und doch nicht ein fremdes bleibt.

Nach dem Tode bis zur Auferſtehung wohnet die Seele zwar auſſerhalb des Leibes, aber daheim bei dem Herrn: vor dem Tode hingegen zwar innerhalb des Leibes, aber durch eben dieſen, noch natürlichen und äuſſerlichen Leib entfernt von dem Herrn in der Fremde auf der Pilgerſchaft, wie wohl durch den — übernatürlichen — Glauben Ihm angeeignet **). Darum iſt es beſſer, auſſer dem Leibe wallen, und bei dem Herrn zu Hauſe ſeyn, als zwar im Leibe ſeßhaft bleiben, aber auch nach dem Leibe von dem Herrn getrennt ſeyn. 2 Kor. 5, 6 — 8.

Das Letzte iſt immer, wie geſagt, daß der Leib ſelbſt verklärt, Himmel und Erde erneuert, und der Stein von ſich ſelbſt abgewälzt werde. So geſchieht es, daß am Ende der Anfang der erſten Schöpfung mit der Vollendung der zweiten Schöpfung ſich berührt, und in der dritten unvergänglich beſtehet.

---

*) Vergl. Herold's Stimme zu Goethe's Fauſt, I. und II. Theils. Leipzig 1831. S. 75 — 94.

**) Vergl. Theodor v. Reinking: Das Leben der Seelen im Tode, oder kurzer Diſcurs von dem Zuſtande der Seelen, wann ſie vom menſchlichen Leibe geſchieden bis an den jüngſten Tag.

Wer iſt es, der den Stein abwälzet von der Thüre ſeines und unſeres Grabes, und von dem Steine ſelbſt?

Darauf hat ſchon jede Vorfrage eine Antwort ertheilt, und in dieſer Antwort ihr Licht gefunden. Aber je öfter ſich die Frage wiederholt, deſto reicher wird das Licht, das ihr leuchtet. Die erſte Antwort iſt negativ: Ich bin's nicht: der endliche Geiſt kann ihm ſelbſt nicht helfen. Die zweite Antwort iſt poſitiv, aber allgemein: Gott iſt's, der da hilft, Ein Heiland Aller Menſchen. Die dritte Antwort iſt: Es iſt nicht Gott allein, ſondern Gott in Chriſto, der Gott-Menſch, welcher wirklich und wahrhaftig in Einem ganz Er ſelbſt geweſen iſt. Hier iſt der Widerſpruch des Allgemeinen und Einzelnen, des Unendlichen und Endlichen auch auſſerhalb der Trinität auf der Erde gelöſet, wie zuvor innerhalb der Dreieinigkeit. Der Schöpfer iſt auch der Erlöſer, der Erlöſer auch der Erlöſete, der ſich ſelbſt, und mit ſich ſelbſt alle diejenigen, die er durch ſeine Menſchwerdung mit ſich zur Gemeinſchaft berufen hat, aus dem Tode erlöſet. Es fehlt nur noch Eins, oder es iſt vielmehr in der dritten Antwort ſchon enthalten; es iſt dieſes: ſo gewiß Chriſtus ein Einzelner iſt, durch den allein den Menſchen geholfen werden ſoll, ſo gewiß muß jeder Einzelne Ihn aufnehmen, wenn ihm geholfen werden ſoll.

Chriſt Kindlein trägt die Sünde der Welt,
Sanct Chriſtoph das Kind über'm Waſſer hält:
Er geht mit uns von vorne an:
Sie haben's uns beide angethan.

Das Denken iſt das active Prinzip des Seyns: das Seyn der Anfang in der Schöpfung und im endlichen Denken. Das Subjekt des abſoluten Denkens iſt ſich ſelbſt Subjekt und Objekt: es iſt ſomit der abſolute Geiſt in Ihm Selbſt, und Dieſer iſt zugleich der Schöpfer, als welcher er ſich entäuſſert. Der Anfang in der Schöpfung hingegen iſt das Seyn, als das unterſte Element des Denkens und Wollens, als Potenz des Denkens, in weiterer Beſtimmung als Velleität des Wollens: ein Anfang, womit nicht der Schöpfer in ſich ſelbſt anfängt, denn er fängt nicht an, aber womit er in der Schöpfung anfängt. Ohne dieſe Wahrheit d. h. ohne den wirklichen Unterſchied zwiſchen dem Denken, als Prinzip, und dem Seyn, als Anfang, ohne die Wahrheit dieſes Unterſchiedes iſt kein chriſtliches Bewußtſeyn möglich: d. h. ohne die Wahrheit dieſer Thatſache iſt kein chriſtliches Bewußtſeyn denkbar: denn dieſes hat ebenſowohl das uranfängliche Selbſtbewußtſeyn Gottes in ſeiner Unabhängigkeit vom Geſchöpfe, als die Perſönlichkeit Gottes, zu ſeiner Vorausſetzung. Aber die Thatſache kann wahr ſeyn und uns zu Gute kommen, ehe ſie noch in uns zur vollen Anerkennung und Einſicht kommt. Der Stein iſt noch nicht abgewälzt: aber die Thüre, die er äuſſerlich verſchließt, iſt doch ſchon wirkſam. So kommen uns allen in voranlaufender Gnade die Thatſachen der Offenbarung und Erlöſung, d. h. der perſönlichen Durchdringung, lange vor der wirklichen Anerkennung zu Gute *). Das Seyn geht für uns dem Er-

---

*) Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten. Zweiter Theil. 1835. S. 71 flg.

kennen voraus. Das Erſte iſt die Objektivität der Wahrheit, womit ſchon die abſolute Subjektivität, näher die abſolute Perſönlichkeit derſelben, vorausgeſetzt iſt. Ohne dieſe Wahrheit iſt kein religiöſes Gefühl, kein chriſtliches Bewußtſeyn, kein vermitteltes Wiſſen möglich: denn dieſe ſubjektive Aneignung mit den unterſchiedenen Vermögen des endlichen Geiſtes iſt eben das Zweite, welches die objektive Wahrheit ſelbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat. Dennoch iſt dieſe einfache, unverfängliche, tautologiſche Ausſage des Gedankens ſo ſchwer zu faſſen, oder von uns ſo undeutlich wiedergegeben worden, daß ſie hat umgekehrt und ſo verſtanden werden können, als wenn die Wahrheit und die Einwirkung derſelben auf den Menſchen von der menſchlichen Erkenntniß abhängig, und ohne dieſe nicht da ſey, als wenn die ſubjektive Aneignung der abſoluten Wahrheit, welche das Zweite iſt, — ſie geſchehe im Glauben, oder Wiſſen, — der Wahrheit, welche das Erſte iſt, voraus gehe. Es iſt allerdings wahr, daß der kleine Menſch die große Wahrheit verſtoßen kann, daß er ſie annehmen muß, wenn er ihrer Güter theilhaft werden will: aber wer könnte darum läugnen, daß ihm die Fürſorge dieſer Wahrheit ſchon lange zuvor zu Statten kommt, ehe er ſie mit Bewußtſeyn aufnimmt, und jubelnd willkommen heißt?

Die Frage: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür? oder wer iſt es, der den Tod der lebenden, und doch wieder ſterbenden Schöpfung tödtet? — dieſe Oſterfrage beſtimmt ſich mehr und mehr zu der großen Frage: Wer iſt der Erlöſer? Aber die Erlöſung weiſet als die zweite Schöpfung auf die erſte Schöpfung. So gehet die

Frage nach der Erlöſung und dem Erlöſer bis zu der Frage nach der Schöpfung und dem Schöpfer zurück.

Wenn der Begriff der Schöpfung fehlt, ſo fehlt der Schlüſſel zu jeder Erklärung eines geſchaffenen Weſens. Zu dem Begriffe der Schöpfung gehört zunächſt die Erkenntniß des Schöpfers, mithin der Unterſchied zwiſchen der Selbſterzeugung Gottes innerhalb ſeiner ſelbſt, und der Schöpfung ſeines Gegenbildes auſſerhalb ſeiner ſelbſt. Die Schöpfung ſelbſt iſt näher nach ihrer Potenz in Gott ewig, nach ihrer Exiſtenz zeitlich, bedingt, denn nur Gott iſt auch nach ſeiner Exiſtenz ewig, unbedingt. Auf Grund dieſer Beſtimmungen iſt aus dem Begriffe der Kreatürlichkeit ſelbſt ſowohl die Zeitlichkeit der menſchlichen Seele nach ihrer Exiſtenz (a parte ante und a parte post) d. h. in Bezug auf Anfang und Ende dieſer Exiſtenz (a parte ante und a parte post), als auch die Ewigkeit des endlichen Geiſtes und jedes Individuums deſſelben (a parte ante und a parte post) abgeleitet worden: und dieſe Ewigkeit des endlichen Geiſtes, der nach ſeiner Endlichkeit nicht einer iſt, ſondern in vielen Einzelnen beſteht, iſt wieder theils nach ſeiner Potenz oder Eſſenz in Gott, welcher der Exiſtenz oder Schöpfung voraus geht, theils nach ſeiner entitativen Realität oder Entelechie, welche der zeitlichen Exiſtenz des einzelnen Geiſtes folgt, betrachtet worden*). Es iſt auch anderwärts der Begriff der Schöpfung ſpekulativ entwickelt, und umſtändlich ſowohl der Unterſchied der Schöpfung vom Schöpfer als auch die Zeitlichkeit und Ewigkeit des Geſchöpfs auseinander geſetzt worden*). Die Trinität iſt näher als die Bedingung alles perſönlichen Beſtandes: es iſt die Erlöſung als die fortgehende Schöpfung und Wiedergeburt zur Betrachtung gezogen worden.

---

*) Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele im Lichte der ſpeculativen Philoſophie. Berlin 1835. S. 107. flg.

Dennoch iſt in dieſer ſucceſſiven Begriffsbewegung alle Erklärung der Schöpfung vermißt worden, womit der allgemeinere Vorwurf einer Identification der göttlichen Selbſterzeugung mit der Schöpfung zuſammen zu hängen ſcheint. So ſchwer wird es dem Menſchen gemacht, einerſeits zu reden, wie es ſich gebührt, andererſeits zu hören und ſeinen Nächſten zu verſtehen: die Babyloniſche Sprachverwirrung (1 Moſ. 11, 7) dauert auch nach Pfingſten fort (Ap. G. 2, 8) und wird noch ihre Zeit fortdauern.

Es kann nicht genug wiederholt werden, daß unter dem Denken zunächſt nicht das endliche, ſondern das unbedingte, ſich ſelbſt bedingende Denken zu verſtehen iſt, welches ſich in dem endlichen Denken abſpiegelt. Wie jenes Denken überhaupt das Prinzip, hingegen das Seyn der Anfang in der Schöpfung und in dem bedingten Denken iſt, ſo iſt auch die abſolute Idee der Erlöſung und Verſöhnung, oder der Menſchwerdung Gottes, näher die abſolute Perſönlichkeit Gottes in Chriſto das uranfängliche Prinzip; aber der Anfang dieſer Idee in der Zeit, hiermit in dem endlichen Geiſte, iſt das Seyn dieſer Idee, als des noch ruhenden Saamenkorns, welches doch wieder ſelbſt als die Frucht von dem Baumſtamm, der das Prinzip iſt, ſich erweiſet. Dieſem ruhenden Seyn der Idee folgt das Seyn in ſeiner Bewegung, das Werden der Idee, oder der Keim in allen Individuen der Gattung, bis er endlich in einem Individuum ſich verwirklicht, und hiermit als der Baum ſelbſt, als ſinnliches Individuum, als einzelner Menſch in der Zeit, in der Geſchichte auftritt, aber nicht bloß auftritt, ſondern auch nach dieſer ſinnlichen Erſcheinung wieder abtritt und abſtirbt, um den Geiſt auszugießen über alles Fleiſch. Der Tod der äuſſerlichen, noch ſinnlichen Erſcheinung, der Tod des natürlichen Individuums in der ihm unangemeſſenen Form iſt die Geburt des wirklichen Geiſtes. Hiermit geht die Geſchichte in den Geiſt über, aber nicht darin unter: denn ſie iſt weſentliches Moment des endlichen Geiſtes.

---

*) Der Monismus des Gedankens. Naumburg 1832. S. 65 flg. — Hegel und ſeine Zeit. Berlin 1832. S. 111. — Jahrbücher für wiſſenſch. Kritik. Berlin 1834. I. S. 15. — Zur Schilderung Goetheſcher Dicht- und Denkweiſe. Schleuſingen 1834. Zweiter Band. S. 131. — Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten. 2ter Band. Schleuſingen 1835. S. 14 S. 23 flg.

Die äuſſere Geſchichte des Lebens Jeſu in ſeiner ſinnlichen Erſcheinung iſt der Anfang des Glaubens, und die erſte Beglaubigung iſt hiſtoriſch. Jeder Chriſt weiß aber, der einfachſte wie der gebildetſte, daß es bei dieſer äuſſerlichen hiſtoriſchen Beglaubigung nicht bleiben darf, ſondern daß ſie mehr und mehr zur immanenten Beglaubigung ſich entwickeln ſoll, mittelſt welcher das Bewußtſeyn wieder von der erſt äuſſerlichen Geſchichte Zeugniß ablegt. Dieß iſt ſo gewiß, als daß der äuſſerlichen Erſcheinung der innerliche Inhalt ſchon zum Grunde liegt, und in dem Knechte die Fülle der Gottheit wirklich wohnt. Dieſer Inhalt wird aber erſt im Tode und in der Auferſtehung entfaltet. Das Individuum des Menſchenſohnes, als welches er in den Tagen des Fleiſches in dem Stande ſeiner Erniedrigung erſchienen, iſt weſentlich als die Perſon auferſtanden. In dieſer Perſönlichkeit iſt aber die Individualität, in dem Geiſte die zeitliche Erſcheinung, in der Erhöhung die Erniedrigung nicht aus-, ſondern eingeſchloſſen. Die Geſchichte iſt der einige Weg des endlichen Geiſtes, um zur individuellen Perſönlichkeit und Verklärung zu gelangen: die Geſchichte iſt auch der einige Weg zur Entwickelung des nach dem Falle von neuem in die Menſchheit eingeſenkten Keims der Erlöſung: und wie der Zeit ſelbſt die Ewigkeit, der Geſchichte die abſolute Perſönlichkeit, als die nothwendige Vorausſetzung, voraus geht, ſo mußte auch in der Zeit der Erlöſer ſelbſt in Ein einzelnes Individuum ſich verſenken, welches der Mittelpunkt aller Geſchichte, oder die Fülle der Zeit geheißen iſt. Denn wie der abſolute Geiſt dieſes iſt, daß er vorab in ſeinem Anfange vollendet, d. h. von Ewigkeit d. h. in ſich ſelbſt bedingt iſt, ſo iſt im Gegentheil der endliche Geiſt dieſes, daß er in der Zeit ſich entwickelt, daß er eine Geſchichte hat, deren äuſſerliche oder zeitliche, hiermit ihrem Inhalte noch nicht entſprechende Erſcheinung ebenſo wohl rückwärts auf eine Innerlichkeit, als vorwärts auf den Geiſt zeigt, zu dem ſich das juriſtiſche Faktum verklärt, und in dem es ſich als weſenhaftes Moment beglaubigt.

Nur in dieſem Sinne und mit dieſem Vorbehalte iſt es wahr, wenn geſagt worden iſt, daß die chriſtlichen Religionslehrer den empiriſchen oder hiſtoriſchen Standpunkt, welchen der Glaube mit dem Unglauben gemein hat, verlaſſen, und dieſen gemeinſamen Boden des Kampfes ſelbſt angreifen müſſen *): oder wenn ein Anderer **) ſagt, daß „die an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhandene Idee abgeſtreift, und die Bedeutung, das ewig wahre Weſen hervorgehoben werden, daß die Form, die endlich iſt, vor der Subſtantialität verſchwinden müſſe.“ Nur in dieſem Sinne kann geſagt werden: „Was für den Geiſt Wahrheit haben, was er glauben ſoll, muß nicht ſinnliches Glauben ſeyn; was für den Geiſt wahr iſt, iſt ein ſolches, für welches die ſinnliche Erſcheinung herunter geſetzt iſt“, als Erniedrigung erſcheint. Es iſt auch wahr, wenn hinzugeſetzt wird, was in unſeren Tagen ſich vollendet: „Indem der Geiſt vom Sinnlichen anfängt, und zu dieſem ſeiner Würdigen kommt, iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche (Hiſtoriſche, Empiriſche,) zugleich ein negatives Verhalten.“ Wir haben es auch gegenwärtig zu erleben, daß dieſer Fortſchritt aus der Geſchichte zum Geiſte, welcher zugleich ein negatives Verhalten gegen die Geſchichte iſt, ausſchließlich dazu umgeſchlagen iſt, daß er das Ueberwundene ſchlechtweg verloren, und nach dieſer Niederlage zunächſt nur in einem Gattungsbegriff ſich wieder zur Realität zu verhelfen geſucht hat: wir dürfen aber auch hoffen, daß dieſelbigen Individuen, welche dieſen ſchweren Durchgangspunkt der Zeit zu repräſentiren ſich genöthigt ſehen, darin nicht ſitzen bleiben, ſondern wieder zur individuellen Perſönlichkeit ſich hindurcharbeiten, daß ſie ſowohl zu der abſoluten Perſönlichkeit als auch zu der ſinnlichen hiſtoriſchen Individualität Chriſti gelangen werden, Ruhe zu finden für ihre Seelen. Vor 40 Jahren erſchrak Jean Paul im Innerſten, als er aus den heimlichſten Winkeln des Zweifels im ausgeſtorbenen Herzen das Wort des Todes vernahm, nämlich die Rede des todten Chriſtus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott ſey: denn wenn Chriſtus todt und nicht iſt, ſo hat auch der Menſch keinen Gott, und Chriſtus iſt nicht wirklich, wenn er es nicht ſowohl urperſönlich, als zeitlich individuell iſt. Und als er die Rede des todten Gott-Menſchen gehört hatte, war er von ſeinen tödtenden Zweifeln ſo geneſen, daß er meinte, er brauche bei neuen Anfechtungen dieſen todten Gedanken nur wieder zu denken, um davon geheilt zu werden. Aber jetzt ſind Viele ſo unglücklich, — wir werfen darum keinen Stein auf ſie, — es ſind viele, viele unſterbliche Menſchenſeelen ſo unglücklich, dieſelbige Rede des todten Chriſtus vom Weltgebäude herab zu vernehmen: ſie müſſen die Laſt des Zweifels für Viele tragen, und ſie verhehlen ſich auch nicht, daß ſie dem verneinenden Geiſte verfallen ſind. Dieſes ſich ſelbſt offene Bewußtſeyn iſt der Weg zur Geneſung. Sie müſſen nun durch die Wüſte der dialektiſchen Negation, aber wir ſind der Hoffnung, daß ſie darin nicht verſchmachten, ſondern weiter kommen werden, denn das Land des Lebens iſt auch ihnen verheißen. Wir ſehen ſie ſchon die erſten Schritte thun, um wieder zur realen Wahrheit zu gelangen: aber die erſten Schritte führen noch nicht zum Ziele.

---

*) Schelling's Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. S. 191. flg.

**) Hegel's Werke. XII S. 263. flg.

Die Geſchichte ſoll, wir ſagen es noch einmal, zum Geiſte werden, aber nicht im Geiſte vergehen: ſie wird im Geiſte nicht zur Lüge, ſondern zur Wahrheit, von welcher der Geiſt ſelbſt zeugt. Die empiriſche Harmonie der Evangelien bewährt ſich erſt in dem höheren, hiermit übernatürlichen Lichte des Geiſtes. Der Tod, die Auferſtehung, und die Himmelfahrt des Gottmenſchen gehen dem Pfingſtfeſte voraus, welches ſeine Vorgänger nicht der Lüge zeiht, ſondern erſt recht wahr macht: der Tod Chriſti geht wieder der Auferſtehung und Himmelfahrt voraus, er bildet den Weg der Geſchichte zu ihrem Begriffe: die Auferſtehung iſt ſelbſt die Verklärung der Geſchichte zum Geiſte.

Die begriffene Geſchichte iſt als die Erinnerung und Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes bezeichnet worden; hiermit war das Wort des Lebens über die Schädel ausgeſprochen oder vielmehr nachgeſprochen, im Begriffe erkannt. Und dennoch bleiben ſo Viele bei den todten Schädeln ſtehen, ohne zu dem Begriffe des abſoluten Geiſtes vorzuſchreiten, den ſie vielmehr eigenmächtig in den abſtrakten verwandeln. Nicht vergeblich iſt in der griechiſchen Sprache das Grab *μνημεῖον* genannt worden: und jenes Grab mit der Thüre und dem Steine davor lag in einem Frühlings-Garten: und der Garten lag an der Stätte, wo Jeſus gekreuzigt worden war, und dieſe Stätte war Golgotha d. i. die Schädelſtätte, — (*κρανιοῦ τόπος,*) — geheißen. Dieſes iſt die wahre Erinnerung und Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes; das iſt verdeutſchet: ſie iſt nicht bloß ein Todten-Acker, ſondern auch ein Gottes-Acker, ein Garten, den Gott beſtellt, und was Gott ſäet, das gehet auf, denn Gott iſt, als der abſolute Geiſt, das Leben in Ihm ſelber, hiermit der Alles belebende Geiſt, in welchem kein Tod mehr iſt. Es wird geſäet ein ſeeliſcher Leib, und wird aufgehen ein geiſtiger Leib.

Der Begriff der Perſönlichkeit iſt weſentlich ſpekulativ: denn er gehört dem Geiſte an: er kann auf dem Standpunkte des bloß Endlichen nicht begriffen werden, denn er iſt weſentlich das durch das Unendliche durchdrungene Endliche. Nach dem Geſagten können wir — mit Verzichtleiſtung auf jeden Prioritäts-Streit oder Vindikations-Prozeß, — nur abſchreiben, was Fiſcher in der Wiſſenſchaft der Metaphyſik ſagt: „Perſönlichkeiten, welche nicht nur Individuen, ſondern in ſich reflektirte Einheiten des Allgemeinen, des Beſondern und des Eigenthümlichen ſind, ſind in ſich geſchloſſene ſubjektive Totalitäten, durch deren Weſen die Natur des Ganzen zum Organismus eines übernatürlichen Geiſtes aufgehoben wird, und welche ſich im Verhältniſſe zu ihrem unmittelbaren und darum vergänglichen Seyn eine zweite Natur hervorbringen, welche durch die Aktivität des Willens, deſſen Natur ſie iſt, verewigt wird.“ Denn „die Geſchichte oder das Werden des ſich ſelbſt aus innerer Totalität oder Allgemeinheit beſtimmenden oder produzirenden Geiſtes iſt ein Fortſchreiten, in welchem die Vergangenheit nicht wie in dem natürlichen Werden von der Gegenwart, und dieſe von der Zukunft negirt oder verſchlungen wird, ſondern indem die geſchichtlichen Reſultate der vorhergehenden Stufen durch die Erinnerung der weſentlich neuen reproduzirt werden, wird wahrhaftig fortgeſchritten, während in der Natur immer nur das Beſondere (die Arten) in individueller Geſtalt wirklich iſt und wird, ohne daß durch die Aufeinanderfolge der Individuen das Allgemeine (die Gattungen) in beſtimmter Form individualiſirt würde.“

Dieß ſind die allgemeineren Begriffsbeſtimmungen, von welchen die Fiſcherſche Logik ausgeht. Ihnen folgen die näheren inhaltreichen Entwickelungen über das Leben nach dem Tode, vor und nach der Auferſtehung. Wir treten hiermit auf ein Gebiet der Forſchung, wozu nichts ſo ſehr gehört, als die Perſönlichkeit oder Durchdringlichkeit des Denkens, hiermit der Gehorſam des freien Willens, oder mit anderen Worten die Sabbatſtille des Herzens, (Matth. 5, 8.) und ſcharfe Augen und leiſe Ohren (1. Sam. 3, 9.) Es giebt zwar eine Periode im menſchlichen Leben und Denken, wo im immanenten Begriffe die immanente Vorſtellung, ſtatt durchdrungen und hiermit deſto glänzender zu werden, — faſt ganz erliſcht, oder doch erbleicht und matt und blaß wird: in dieſem Stadium der Entwickelung werden jene ſpeziellen Betrachtungen des Lebens nach dem Tode, ob ſie gleich recht eigentlich das abſtrakte Jenſeits löſen, und den Keim deſſelben dieſſeits finden, mithin in der Gegenwart die Zukunft anerkennen, demohngeachtet der ſinnlichen Fantaſterei und „Faſelei“ geziehen: dann werden die in das Konkrete dringenden Forſchungen der Frage der Heiden gleichgeſtellt: Was werden wir eſſen? Was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Aber je energiſcher und konkreter das Denken wird, deſto ſchneller kommt es über dieſen Schwindel des Unausſprechlichen und Unvorſtellbaren hinweg, der im Unendlichen das Endliche, im Ueberſinnlichen das Sinnliche auf einen Augenblick aus den Augen verloren hat [*]. Und damit kommt es allerdings mit uns ſo weit, daß wir uns auch um die ſinnliche Realität der überſinnlichen Idee des Lebens bekümmern. Die Heiden ſorgen für irdiſche Speiſe, Trank und Kleidung auf Morgen! die Chriſten hingegen trachten nach Speiſe, Trank und Kleidung für die Ewigkeit, wie ihnen ſolches Alles wörtlich verheißen iſt. Dergleichen Forſchungen und Mittheilungen ſind übrigens um ſo erſprießlicher und ergiebiger, wenn ſie weder in der Zeit, noch nach ihrem Inhalte allein ſtehen, ſondern nach beiden Beziehungen in mehrfache Berührung treten.

Das Leben nach dem Tode liegt Allen ſo nahe, daß es jederzeit viele Menſchen beſchäftigt hat. Gegenwärtig ſehen wir nicht allein aus alter Zeit faſt vergeſſene ſinnreiche Erörterungen ſich erneuern [**], ſondern auch gleichzeitig die mannichfaltigen Forſchungen der Zeitgenoſſen ſich durchkreuzen, von welchen wir nächſt Goethe und v. Schelling, nur v. Meyer, v. Baader, Schubert, Weiße, Fichte, Fechner und Ritgen nennen. Es iſt überall das Verhältniß des Menſchen zur Welt und zu Gott, worauf die Erörterungen ſich gründen: dieſes Verhältniß führt aber einerſeits auf das Verhältniß und die Stellung der Erde zur Welt*), andererſeits auf das Verhältniß der Schöpfung zu Gott, der Zeit zur Ewigkeit. So ſehen wir die pſychologiſche Frage ſowohl rückwärts in die kosmologiſche, als aufwärts in die theologiſche ſich erweitern, denn es kann keine ohne die andere zur Erkenntniß kommen. Ueberall erweiſet ſich aber das Denken zugleich als Wollen, hiermit als Geſinnung:**) und wo tritt uns der Wille mit ſeiner Macht

---

[*] Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verſtändniſſe der Philoſophie unſerer Zeit Berlin 1829. S. 44.

[**] Ueberaus dankenswerth und denkenswerth ſind die „Mittheilungen aus den merkwürdigſten Schriften der verfloſſenen Jahrhunderte über den Zuſtand der Seele nach dem Tode. Herausgegeben von Dr. Hubert Beckers. I. Heft 1835. II. Heft 1836.“ Sie machen uns beiläufig (II. 275) auch mit Schellings neueſter Lehre von der Succeſſion dreier Zuſtände des menſchlichen Geſammtlebens bekannt, wovon das diesſeitige Leben als einſeitig natürlich, das folgende als einſeitig geiſtig, das Leben nach der letzten Welt-Kriſis als natürlich-geiſtig bezeichnet wird. Leiblichkeit iſt das Ende der Wege Gottes! Vergl. Evangel. Kirchen-Zeitung. No. 16 und 17 dieſes Jahres.

---

*) Hegel und ſeine Zeit. Berlin 1832. S. 27.

**) Während in unſerer Zeit das Verhältniß des Denkens und Wollens von Neuem in Frage geſtellt wird, erneuern ſich auch gleichzeitig die Erörterungen über den theoretiſchen und praktiſchen νοῦς des Ariſtoteles, womit auch der poetiſche und pathetiſche νοῦς, wie Seele und Leib im Geiſte, zur Sprache kommen. Merkwürdig iſt es, wie Swedenborg den Unterſchied und die Einheit des Denkens und Wollens faßt und ausführt, und den Zerfall zwiſchen beiden der Sünde zuſchreibt. So ſchreibt er: „Wenn ich Denken ſage, ſo verſtehe ich auch das Wollen: Niemand kann wollen, ohne zu denken, Niemand kann denken, ohne zu wollen.“ Derſelbe ſagt: „Weder der Verſtand allein, noch der Wille allein macht einen Menſchen aus, ſondern der Verſtand und Wille auf einmal zugleich. Was daher in beiden iſt, das iſt in dem Menſchen, und ihm angeeignet: was nur im Verſtande iſt, aber nicht im Willen, das iſt zwar bei dem Menſchen, aber nicht in ihm.“ Anderwärts ſagt er: „Es wird einer nicht etwa dadurch in den Himmel eingelaſſen, daß er allein das Gute denke, ſondern dadurch, daß er zugleich das Gute wolle.“ Das Gute iſt der Gegenſtand des Willens, welcher auch dem Denken, das Wahre der Gegenſtand des Denkens, welcher auch dem Willen angehört. Mehr darüber enthalten die Arcana coelestia und die beſonders hierher gehörige Schrift de coelo et ejus mirabilibus et dein de mundo und Aufforderung zur Reinigung des Herzens ſo weckend entgegen, als in dem Gedanken an das Leben und Schickſal der Seele nach dem Tode? Der Wille iſt die höchſte Offenbarung des Denkens! Je mehr ihm und ſeiner Freiheit von dem Gedanken ſein Recht widerfährt, deſto entſchiedener wird das äuſſerliche Vorurtheil gegen die Nothwendigkeit des Denkens innerlich überwunden werden.

Hiermit ſind in ſtetiger Gliederung alle die Saiten berührt, welche in jeder Menſchenbruſt ſich und ihre Reſonanz finden, ſo daß ſie, einmal berührt, in jeder Seele nach ihrer Weiſe und Melodie nachklingen, und durcheinander klingen, bis ſie zuletzt, ob auch nach manchen Fehlgriffen und Mißtönen, mehr und mehr zu reinen Harmonieen ſich entwickeln werden. Am Ende werden alle Mißverſtändniſſe, welche gegenwärtig die Menſchen von einander trennen, ſich aufklären und ausgleichen: und die unterſchiedenſten, ſich gegenſeitig durchkreuzenden Gedanken, in die ihnen gehörige Stellung gefügt, durchdrungen werden von demſelbigen Geiſte der Wahrheit, welcher auch die Steine, gleich den Schädeln, durchdringen und beleben wird, daß ſie reden und zeugen.

---

spirituum et de statu hominis post mortem cet. — Immer iſt aber von dem Prinzipe, welches das abſolute Denken und Wollen iſt, der Anfang in der Schöpfung zu unterſcheiden, welcher das Seyn = Nichts iſt, aus dem das abſolute Denken activ Alles ſchafft, das geſchaffene Denken paſſiv Alles werden und ſich entwickeln ſieht, um activ einzuſtimmen. Auch die Velleität iſt erſt die weitere Beſtimmung des erſten Anfangs, weil in ihr das Subjekt, ehe es ſich entwickelt, ſchon vorausgeſetzt iſt. So ſind auch Werden und Daſeyn, eben als die niedrigeren Stufen gegen Wollen und Thun, allein berechtigt, der erſte Fortgang der Entwickelung zu ſeyn.

Nachwort.

Vorſtehende Erläuterungen zu ſieben wichtigen und inhaltreichen Oſterfragen verdanken, — daß wir's nicht undankbar verſchweigen, — ihre Entſtehung einer Streitſchrift, welche dazu die Anregung und Veranlaſſung gegeben hat. Aber es lag in der gegenwärtigen Zeit, daß dieſe Mittheilungen ſich beiläufig zugleich auf eine andere in ihren Reſultaten entgegengeſetzte Zeitrichtung ausdehnten, wozu ſich jetzt Einzelne im Namen Vieler zwar nicht als Urheber, aber als Vertreter freimüthig und unverhohlen bekennen, und wogegen alle, denen die erkannte Wahrheit theuer iſt, wenn auch ſonſt in ihren Wegen getrennt, in Liebe gemeinſchaftlich zu kämpfen haben. In dieſem Kampfe wiſſen wir uns auch mit unſeren chriſtlichen Gegnern verbunden.

Zu dieſer dennoch mit uns in Chriſto verbundenen philoſophiſchen Oppoſition gehört auch die Streit-Schrift, die in Verbindung mit andern Stimmen des Tages nach allen Beziehungen zu Oſtergedanken aufweckt. Sie führt den Titel:

> Ueber Carl Friedrich Göſchel's Verſuch eines Erweiſes der perſönlichen Unſterblichkeit. Nebſt Anhang. Von Dr. Hubert Beckers. Hamburg, bei Friedrich Perthes, 1836.

Bis jetzt iſt dieſe Schrift ſelbſt im Verlaufe der Betrachtung nicht genannt worden, weil die durch ſie angeregten Entwickelungen nur ihrem Gegenſtande, der Sache ſelbſt gewidmet bleiben ſollten, ob ſie etwa zu weiterer Verſtändigung dienen könnten und zur Erläuterung der Wahrheit, an der allein gelegen iſt. Uebrigens iſt auch jene Schrift, die wir mit ihrem werthen Verfaſſer nicht identifiziren möchten, weniger poſitiven als negativen Inhalts: ſie iſt zunächſt gegen die Hegel'ſche Philoſophie im ernſteſten Kampfe: ſie iſt zweitens auch gegen die unterſchiedenen neuern Verſuche, die Hegelſche Philoſophie zur Hälfte zu retten und theilweiſe gelten zu laſſen, aber den Inhalt hinzu zu fügen, nach allen Seiten gerichtet: ſie iſt ferner, namentlich im Anhange, der Fiſcherſchen Wiſſenſchaft der Metaphyſik theils einſtimmend, theils widerſprechend gewidmet: aber ihr hauptſächlicher Inhalt beſteht in einer das Allgemeine wie das Einzelne verfolgenden Kritik gegen diejenige Geſtalt, welche die Philoſophie in der Auffaſſung des Referenten gewonnen hat, oder vielmehr, wie auch der Titel ſagt, gegen eine einzelne Schrift des Unterzeichneten. Der Letztere muß indeß von einer ſpecielleren auf das Einzelne Schritt für Schritt eingehenden Replik abſtrahiren, da die auf die Hauptſache gerichtete Erläuterung der ſpekulativen Grundlage und Spitze, wenn ſie ſonſt Eingang finden könnte, vollkommen genügen würde. Noch weniger kann er ſich zu einer ſubjektiven, der eigenen Perſon geltenden Vertheidigung oder Selbſtrechtfertigung verſtehen. — Muretus ſagt: Ipsa mihi philosophia tanquam Achilli Homerica Pallas manum injicit. — Und wenn ſich der werthe Gegner zuletzt noch mit ſeinem Freunde zu dem traurigen Geſchäft verbindet, in einzelnen Worten des verewigten *Hegel*, welche am unzweideutigſten auf den perſönlichen Gott, göttliche Schöpfung und individuelle Fortdauer hinweiſen, auch die letzte Spur dieſer Fingerzeige auszutilgen, um nur überall in dem ganzen großen Syſteme — nichts als Tod und Pantheismus zu finden, und ſtatt der Geiſter Geſpenſter zu ſehen, — wer möchte die ſo achtbaren Freunde um dieſes undankbare Geſchäft des Richter-Amts beneiden, welches ſie, noch überdies nach und mit ſo vielen Anderen, gegen Ein Haupt ausüben zu *müſſen* glauben?

Wohlthuender und fruchtbarer war vor Zeiten das Verfahren *Schelling's* und *Jacobi's*, als einſt beide, dem edlen Schatten Spinoza's gegenüber, auch in dem vollendeten und hiermit ſchon über ſich ſelbſt hinausweiſenden Pantheismus dennoch die Lichtſpuren des doch nicht überwältigten Subjekts aufſuchten, und mit der Mühe, welche die Liebe erzeugt, den durch den dialektiſchen Vernichtungs-Prozeß ſich hindurchziehenden Faden verfolgten, welcher endlich doch aus dem finſtern Labyrinthe zur realen Lichtwelt heraufleitet *). Hier ſehen wir der negati-

---

*) Auch das Syſtem des Spinoza darf nicht für ſich genommen und iſolirt, oder wenigſtens nur zur Feſtſtellung des vereinzelten Moments für ſich betrachtet werden: denn es gehört auch in die Kontinuittät der Gedanken-Bewegung. „*Inner und über* „dem Univerſum des Spinoſa, das dem Auge der Vernunft und „des Glaubens, *für ſich genommen*, klein und unbedeutend er„ſcheint, *inner und über ihm*, wohnt jener Gott, den vom An„fange die Völker angebetet, vor dem ſie erzitterten, der ihnen „Freude, Seligkeit und Frieden verlieh, den jeder Menſch, der gu„ten Willens und aufrichtigen Herzens, in ſeinem Innern empfin-

ven Kritik die poſitive, der Abſtraktion die **Kontinuität** des Denkens, der Dialektik die Spekulation zur Seite treten, indem dieſe in jeder Geiſtes-Stufe das Reale und Ewige erkennt, und zur weitern Entwickelung der Wahrheit zu retten verſteht. Dieſes Verfahren iſt es eben, welches Hegel vollſtändig begründet und ausgebildet hat, womit er auch Allen, welche ihr Augenlicht gebrauchen wollen, den Weg und Uebergang aus dem Reiche der Natur in die Sphäre des zur individuellen Fortdauer berufenen endlichen Geiſtes eröffnet hat. Wenn übrigens die aus Hegel's Werken (XVI. 214. 218. 217. 209.) entlehnten Ausſagen wirklich nur ein dem Denken nicht angehöriges religiöſes Gefühl beweiſen, ſo trifft dieſe Alles vernichtende Kritik nicht den Verſtorbenen, dem ſie zugedacht war, ſondern, wie ſich bereits vorlängſt ausgewieſen hat *), einen noch lebenden chriſtgläubigen Denker, dem die kritiſchen Freunde um des Gefühls willen das damit verbundene Denken nicht werden abſprechen wollen.

So viel von obiger Schrift, die wir von ihrem Verfaſſer zu unterſcheiden wiſſen: wir dürfen auch ihren guten Grund mit dem, was darauf gebaut wird, nicht

---

„der ꝛc.“ So ſchreibt ein junger Freund, dem die hellen Glaubens-Augen offen ſtehen, und zum Zeugniſſe der Wahrheit — argumentum non apparentium — mehr und mehr das Unſichtbare ſehen laſſen. Er ſey mir auch zu dieſem Oſterfeſte gegrüßet, ob ihn auch meine Augen nicht ſehen, und ſeine Augen mich hier nicht ſehen werden. Und dieſer Oſtergruß ſey zugleich ein herzlicher Dank für ſeine Schrift: „Die Lehre des Spinoſa in ihren Hauptmomenten geprüft und dargeſtellt von C. B. Schlüter, Privatdocenten der Philoſophie bei der K. Pr. Akademie zu Münſter. Münſter, 1836.“

*) Dr. Aug. Tholuck's Litterariſcher Anzeiger. 1835. Nr. 74.

verwechſeln. Auf demſelbigen einigen und guten Grunde ruhet auch eine andere Anzeige über denſelben Gegenſtand: ſie läßt uns zugleich die ſüßen Früchte des guten Baumes ſchmecken. Wir finden ſie in den Münchener „Gelehrten Anzeigen, herausgegeben von den Mitgliedern der Königl. Baiernſchen Akademie der Wiſſenſchaften. 1835.“ Nr. 16 bis 19. Hier faßt eine Seele ihren Gegenſtand, als ſich ſelbſt, mit ſaubern und geübten Händen: ſie weiß mit zartem Liebes-Sinne in die Sphären der Seele, als in ihre Heimath, einzugehen. Sie fragt auch nicht, ob Dieſes und Jenes dieſer oder jener Schule angehöre und angemeſſen, oder dawider ſey, oder ſchon darüber hinausliege, und ein neues Syſtem bezeichne: ſondern ſie gehet, ohne links und rechts zu ſehen, der Sache ſelbſt nach, und folgt mit Selbſtverläugnung dem Wege, den eine andere Menſchenſeele durchſchritten, wie nach Befinden ein Meiſter auch einmal an der Hand des Schülers, dem er traut, ein Stück Weges zurückzulegen nicht verſchmäht. Genannt hat ſich dieſer Meiſter nicht, aber wir meinen in ihm doch den langjährigen, ſtillen Beobachter der Seele, den erfahrenen Kenner der „Geſchichte der Seele,“ — noch mehr — den Jünger Jeſu zu erkennen, mit dem wir auch in der Entfernung Oſtern zu feiern gedenken.

Hiermit ſchließt Referent, indem er ſich aus vollem Herzen dem Wunſche anſchließt, den einſt Schelling mitten in ſeinem friſcheſten Streben am Schluſſe der Vorrede zu ſeinen philoſophiſchen Schriften ausſprach, und zwar zu München am 31. März 1809. Es iſt ein Wunſch, der nicht etwa der perſönlichen Individuation der Philoſophie, ſondern der ſubjektiven Partikularität eigenbeliebiger Anſichten widerſtrebt: es iſt der noch heute geltende Wunſch, „daß der Geiſt eines gemeinſamen Strebens „ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen „nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer „Erkenntniß hemme, deren vollkommene Ausbildung von „jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.“

Berlin, zum Gründonnerſtage vor Oſtern, am 31. März 1836.

K. F. G.

Berlin, gedruckt bei Petſch.